

¿Debemos leer a Simone de Beauvoir?¹

Traducción: **Gabriela Castellanos Llanos**
Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad
Universidad del Valle

Dado que las hijas tienden a tener relaciones ambivalentes con sus madres, no debería sorprendernos que cincuenta años más tarde, las académicas feministas todavía no sepan muy bien qué hacer con *El segundo sexo*. Cuando la obra monumental de Simone de Beauvoir sobre las mujeres apareció en inglés en 1953, no había suficientes académicas feministas para amarla o detestarla. La teoría feminista no se inventaría a sí misma sino un par de décadas más tarde; una vez lo hizo, obtuvo su nutrición intelectual, al menos inicialmente, primordialmente del marxismo más que de Beauvoir.

Cuando la teoría feminista comenzó a despegar, los libros de Betty Friedan *La mistificación de lo femenino* (1963) y de Kate Millett *La política sexual* (1971) habían suplantado a *El segundo sexo* como puntos de unión en pro de la liberación de la mujer. Cualquiera que lea los libros de Friedan o Millett comparándolos con *El segundo sexo* verá la influencia de Beauvoir, aunque algunas veces refractada de maneras poco usuales, en casi todas las páginas – a pesar de la pobreza de referencias a esta obra-. Como lo hizo *El segundo sexo*, estos dos libros asombraron a la población en general y le dieron a las mujeres nuevas formas para construir y articular su experiencia. Pero las teóricas feministas de manera comprensible no le dieron mucha atención profesional a la obra de Millett y de Friedan: ambos libros estaban llenos de descripciones y se quedaban cortos en filosofía. Y la opinión típica sobre *El segundo sexo* era que sus descripciones de las vidas de las mujeres eran por lo

menos tan anticuadas como las gotas y grumos de existencialismo trasnochado que Beauvoir, cuya relación de toda la vida con Jean-Paul Sartre era notoria, evidentemente se había visto obligada a reciclar.

Sin embargo, las teóricas feministas siempre han tenido algún conocimiento, aunque reprimido, de la deuda que tenemos con Beauvoir. *El segundo sexo* es reconocido universalmente como el texto fundante del feminismo contemporáneo. Este reconocimiento generalmente aparece, no en la escritura erudita de las feministas, sino en sus programas de cursos universitarios: como lo he dicho en otras obras, el asignar la «Introducción» y quizá otro capítulo o dos de *El segundo sexo* en los cursos introductorios sobre teoría feminista es el equivalente a la genuflexión cuando uno va camino de su asiento en la iglesia con su familia². Al igual que con cualquier otro ritual que uno realiza sin pensar sobre él, enseñar pequeños trozos de *El segundo sexo* año tras año apenas contribuye a afectar el alma, ya sea la de la profesora o la de los estudiantes. De modo que la mayoría de nosotras sigue asignando los capítulos «La mujer enamorada» o «Biología» como si la escritura de Beauvoir fuera teóricamente pasada de moda y solamente de un interés histórico. No es extraño entonces que – a pesar de las palabras absolutamente explícitas de Beauvoir diciendo lo contrario, retenidas inclusive en la defectuosa traducción inglesa de *El segundo sexo* - seguimos enseñando que Beauvoir era una esencialista biológica (o alternativamente que fue la fundadora del anti-esencialismo), que ella pensaba que los cuerpos de las mujeres las condenan a la inmanencia y por lo tanto las mujeres son inferiores a los hombres, que ella estaba comple-

¹Este artículo, titulado «¿Should We Read Simone de Beauvoir?», apareció en: *The Legacy of Simone de Beauvoir*. (Emily Grosholz, Ed. Oxford: Oxford University Press, 2004). Nota de la traductora.

² Véase mi libro *Simone de Beauvoir, filosofía y feminismo* (New York: Columbia University Press, 2001), 172 donde yo caracterizo la citación ubicua de la famosa primera línea del volumen dos de *El segundo sexo*: «No se nace mujer, se llega a serlo», como una especie de genuflexión mecánica.

tamente en contra de la maternidad, y que se consideraba a sí misma exenta de la condición de ser una mujer – de hecho un hombre manqué–. Nada de esto está en *El segundo sexo*. Pero como de hecho no está de moda leer el libro estos días, la mayoría de las feministas que lo enseñan lo ven como un artefacto fallido y nunca se imaginarían que Beauvoir tenga algo que enseñarnos hoy.

En la opinión de un número cada vez mayor de filosofas feministas y eruditas literarias, el abandono generalizado de la obra de Beauvoir es una pérdida tanto para la teoría feminista como para la filosofía en general³. Mi propia opinión es aún más fuerte: veo este abandono en el corazón de distintos puntos muertos que continúan paralizando a las feministas académicas en nuestros intentos de mejorar la situación de las mujeres. Mientras las mujeres sufren, tomamos partido en distintas batallas teóricas sin solución posible: Igualdad vs. Diferencia, Esencialismo vs. Anti-esencialismo, Sexo vs. Género. Nuestra teoría se ha desanclado de la vida cotidiana de las mujeres. Y sin embargo, ignoramos el hecho de que *El segundo sexo* nos muestra cómo encontrar el camino de regreso al mundo real.

Podría decirse que el proceso que permite a la teoría llevar anclas es una etapa necesaria en la división del trabajo feminista: nosotras las intelectuales en esta etapa relativamente temprana, todavía podríamos decir que estamos descubriendo cómo lo que hacemos en nuestros estudios se imbrica y lucha con el mundo real. Pero me parece que la teoría feminista se ha relegado a sí misma a las mismas tierras de nadie, por así decirlo, que ocupa la filosofía contemporánea: un lugar tan encumbrado y remoto que es muy difícil ver cómo podría inclusive conectarse con el mundo en el que realmente vivimos. El problema, en ambos casos, es que hemos llegado a concebir lo que hacemos siguiendo las pautas de una ciencia: el objetivo de la actividad, tanto en las encarnaciones feministas como en las no feministas, se ha convertido en el descubrimiento de verdades objetivas mantenidas a cierta

distancia. Esta afirmación se aplica, en mi opinión, aún en los casos cuando se piensa que la importancia de la teoría consiste en mostrar que no existen verdades objetivas: las posiciones relativistas son presentadas inevitablemente como si fueran descubrimientos de cómo son las cosas objetivamente.

Lo que falta en nuestras teorías es una normatividad robusta, tal como la que continua influenciando la filosofía oriental y la que fue una parte importante de la filosofía occidental durante la mayor parte de su historia. Hasta hace relativamente poco tiempo, ningún filósofo que se respetara habría soñado con proponer una visión de cómo son las cosas objetivamente que no estuviera relacionada con una manera específica de ver cómo deberían ser las cosas: cómo, sobre todo, deberían vivir los seres humanos. Platón y Aristóteles no hubieran podido entender la idea de que se pudieran separar sus ontologías o epistemologías de sus éticas. No puede entenderse plenamente lo que Kant piensa que está haciendo en su *Crítica de la razón pura* a menos que se entienda lo que él llama el lado práctico de su filosofía. Jeremy Bentham arguyó que los seres humanos son intrínsecamente criaturas que buscan placer – ésta es la visión de la naturaleza humana que subyace a su utilitarianismo– no porque estuviera en principio en contra de la insistencia de Kant en la idea de que estamos obligados a obedecer alguna ley moral puramente racional, sino porque estaba escandalizado ante la arbitrariedad del derecho consuetudinario británico, y quería encontrar una manera más sencilla y más justa para que fuera más consistente. Fue sólo en el siglo XX, con la aparición de la tradición «analítica» impulsada por la lógica, cuando se volvió común el que los filósofos conceptualizaran lo que estaban haciendo como una búsqueda de verdades que no tenían que tener ninguna ramificación práctica ni tampoco ningunas motivaciones políticas. En muchos casos este giro tenía raíces honorables: el famoso positivista lógico alemán Rudolph Carnap, por ejemplo, promulgó un tipo de cientificismo filosófico en la estela de su horror al nazismo y su temor de que los filósofos hubieran,

³ La lista de obras que arguyen a favor de esta posición cada vez es más larga. Incluyen trabajos escritos o editados por Kristana Arp, por mí misma, por Debra Bergoffen, por Claudia Card, por Elizabeth Fallaize, por Sava Heinamaa, por Sonia Kruks, Michelle Le Doeuff, por Eva Gothlien, por Toril Moi, por Margareth Simons, por Ursula Tidd y por Karen Vintges.

en algunos casos sin darse cuenta, suministrado argumentos para la ideología de Hitler.⁴

La idea de que la filosofía debería responder a las atrocidades, no retirándose de la vida real, sino más bien volviéndose «comprometida», tiende a asociarse con la llamada tradición continental o franco-alemana en la filosofía. Pero a fin de cuentas, la filosofía continental no nos da un anclaje más seguro en nuestras vidas que el de sus primos analíticos. La *philosophie engagée* a menudo es tan impulsada por teoría y dada al uso de jergas, que es difícil saber qué hacer con ella. No se puede ir muy lejos, en un sentido práctico, con la idea de que la opresión tiene un componente fundamentalmente materialista, o de que nuestras motivaciones tienden a no ser plenamente transparentes para nosotros, y de que lo que cuenta como femenino es algo «construido socialmente». El compromiso intelectual con estas ideas y su elaboración refinada, por más progresista que sea, tiende a ir aislada del mundo, de una visión plena de cómo son y deben ser las cosas. Por supuesto la misma idea de generar una gran visión de las cosas está decididamente pasada de moda: tendemos a pensar que la aspiración de pensar en grande está reñida en principio con el duro trabajo de reconocer la pluralidad de experiencias que tienen las personas reales, especialmente las personas que tradicionalmente se han quedado sin voz.⁵ El trabajo filosófico que apunta a una toma de conciencia, a hacer que las personas cambien de rumbo, a cambiar su gestalt del mundo, tiende a rotularse hoy en día como apolítica sin remedio, esteticista, individualista y socialmente decadente.⁶ Retirarse a su estudio en un intento por generar grandes visiones parece implicar para muchos dejar que las personas sufran en nuestros umbrales.

Sin embargo, sugiero, la filosofía en el mejor sentido

del término tiene todavía un papel que jugar en lograr que los individuos se tomen un interés importante en cambiar el mundo – es decir en hacer visible qué es lo que necesita cambio-. Una visión filosófica verdaderamente comprometida, aquella que encontramos rondando nuestra experiencia cotidiana, puede transformar nuestras vidas, y a través de nosotros las vidas de otros. Esto es cierto aún si uno encuentra repulsiva la visión filosófica que nos hace cambiar de rumbo – aún si nos parece ridícula o inmoral-. Tal visión derivará su poder de la habilidad de su autor o autora de fundir lo descriptivo y lo normativo: de describir el mundo en una forma nueva, de tal modo que logre que los lectores que atrae vivan sus vidas en ese mundo de una manera diferente.⁷ Este precisamente, es el poder de *El segundo sexo*, al menos cuando se le lee de manera cuidadosa y bien. Leer este libro con cuidado y leerlo bien – aún cuando nos repela- es sentirse anonadado por la intensidad, la universalidad y el misterio de la historia de la opresión de las mujeres. Es encontrar el propio sentido, el de una misma, sobre qué es ser una mujer – y por lo tanto ver cómo se transforma el sentido de sí mismo o sí misma y el papel de uno en el mundo, ya sea que uno sea un hombre o una mujer.

Es muy difícil para una teórica feminista actual⁸ leer este libro cuidadosamente y bien. Parte del problema, como ya lo he sugerido, es la traducción inglesa. Es el trabajo de Howard Parshley un profesor retirado de biología, al que se le comisionó bajarle el copete a *El segundo sexo* para que llegara a un público americano medio, y reducir los dos volúmenes para que cupieran en uno solo.

Pero la problemática traducción inglesa de *El segundo sexo* es sólo parte de la razón por la cual es difícil leer bien el libro. Un factor igualmente importante

⁴ Para una brillante discusión de la filosofía de Carnap en relación con su política progresista (y en comparación con Heidegger, y su «neoconservatismo») véase el estudio importante de Michael Friedman sobre los orígenes de la división en filosofía entre el bando analítico y el continental: Una bifurcación de los caminos: Carnap, Cassirer y Heidegger (Chicago Illinois: Open Court, 2000) especialmente las páginas 18 a 22 y 156 a 157.

⁵ Si somos filósofos analíticos probablemente encontraremos que la mayoría de las grandes visiones, excepto las mejor articuladas y exhaustivamente defendidas, son sospechosamente burdas.

⁶ Para un ataque particularmente fuerte contra la idea de que la concientización debería ser una estrategia filosófica central para las feministas, véase los artículos de Kathy Myriam, «Hacia una teoría feminista de la acción» y «Reteorizando lo político: una comparación entre Judith Butler y Hannah Arendt» (sin publicar).

⁷ Richard Rorty algunas veces parece compartir mi comprensión de cómo la escritura puede lograr cambios en el mundo. Sin embargo, él no considera que el tipo de escritura que tiene en mente es filosófica: las grandes visiones que él apoya consisten en abjurar el proyecto de delinear los rasgos generales del mundo o proponer qué es lo que significa ser humano. Estas visiones, en cambio, están relacionadas con la pregunta práctica de cómo hacer que las cosas sean mejores de lo que actualmente son (véase el artículo de Rorty «Feminismo y Pragmatismo») *Michigan Quarterly Review*, 30 – 2 (primavera, 1991). Páginas 231 – 258.

⁸Evidentemente, la autora se refiere a aquí a las feministas de habla inglesa. (Nota de la Traductora).

es el hecho de que, aún en el original en francés, Beauvoir no hace mucho esfuerzo por llevar de la mano filosóficamente a sus lectores. No es exactamente que ella presuponga que sus lectores y lectoras estarán familiarizadas con Hegel, Marx, Freud, Husserl y Heidegger, y por lo tanto podrán discernir la historia y la significación de términos como «autoafirmación». Más bien, es como si ella estuviera tan concentrada en lo que está haciendo que no tiene tiempo aun para preguntarse quién exactamente va a poder apreciar los resultados. Pues *El segundo sexo* es el producto de una reacción alquímica explosiva entre el interés de vieja data de Beauvoir en varios de sus antepasados filosóficos y una nueva inversión en la pregunta de qué significa ser mujer. En el momento en que ella comenzó a escribir el libro, Beauvoir se había convertido en una mujer prominente en los círculos franceses intelectuales. Su novela *La invitada*, publicada en 1943, había sido muy bien recibida, y ella ya era muy conocida a la vez como escritora de ensayos filosóficos. Por lo tanto, no es sorprendente que otras mujeres la hubieran presionado constantemente para poner sus dotes y su reputación a trabajar en pro de los derechos de las mujeres.⁹ Pero ella no encontraba que «la cuestión de la mujer» fuera interesante, hasta que en 1946 comenzó a reflexionar sobre su propia vida al prepararse para escribir un volumen de memorias: «Me di cuenta con una cierta sorpresa de que la primera cosa que tenía que decir era ésta: soy una mujer»¹⁰. *El segundo sexo* constituye una meditación épica sobre este simple hecho –no exactamente el de que Beauvoir fuera una mujer, sino el hecho de que, según ella descubrió sorprendida, era la primera cosa que quería aducir al narrar su vida.

Según creo, la razón por la cual esta digresión de Beauvoir de su propósito de contar la historia de su vida terminara convirtiéndose en un libro de más de mil páginas en vez de apenas diez, es que su descu-

brimiento, «soy una mujer», no sólo llegó como un momento de auto revelación sino que también sirvió como un lente a través del cual Beauvoir finalmente pudo obtener una visión clara de sus preocupaciones filosóficas. En 1946, cuando, a la edad de 38 años, ella comenzó a escribir *El segundo sexo*, Beauvoir había estado luchando durante más de quince años para lograr expresarse filosóficamente. Su interés persistente por lo menos desde que estudiaba el post grado en La Sorbona había sido un conjunto de problemas filosóficos quinta-esencialmente modernos: cómo llegar a entender, al nivel de la metafísica, de la epistemología y de la ética, el hecho del aislamiento metafísico profundo del yo.¹¹ Este aislamiento recibe su expresión más clara en las páginas iniciales de *Las meditaciones* de Descartes, las cuales, como he argüido en otra obra, fueron el texto filosófico que para Beauvoir era la medida de cualquier otro durante su vida filosófica.¹²

Las meditaciones comienzan con un Descartes que se exaspera hasta el punto de la locura debido a que siente que nada puede garantizar que su sentido de estar conectado con el mundo es válido. Descartes logra poner esta locura bajo control, al descubrir en la Segunda meditación, que la duda misma es indudablemente una prueba de su propia existencia. En *Las meditaciones*, de la Tercera hasta la Sexta Parte, Descartes trata de establecer más allá y por encima de esta prueba, que su sentido de estar conectado con el mundo está garantizado sin duda por la existencia de Dios. Pero es notorio que los lectores en los 350 años desde que se publicaron *Las meditaciones* por lo general no han encontrado que estos argumentos fueran ni tan vívidos ni tan convincentes como el profundo escepticismo al cual Descartes le da una expresión tan penetrante en *Las meditaciones*, Primera y Segunda Partes, y con el cual al menos de manera simbólica él inaugura la era moderna de la filosofía.

⁹ En la década de 1940 las feministas francesas estaban luchando de forma particularmente ardua para ganar el derecho de las mujeres al voto, que finalmente se concedió en 1949, que por coincidencia fue el año en que se publicó *El segundo sexo*.

¹⁰ «Une interview de Simone de Beauvoir par Madeleine Chapsal» En *Les Écrits de Simone de Beauvoir: La vie –l'écriture*, Editores Clude Francis y Fernande Gontier (Paris: Gallimard, 1979), p. 385 (La traducción es de la autora de este artículo). En el tercer volumen de su autobiografía Beauvoir escribe: «Queriendo hablar sobre mí misma, me di cuenta que era necesario para mí describir la condición femenina» (La fuerza de la cosas, 1 (Paris: Gallimard, 1963), página 257 (la traducción es de la autora de este artículo)).

¹¹La autora del artículo usa la palabra inglesa *self*, que puede traducirse como yo, «sí mismo/a», o «ser». He preferido el primero, aunque debe entenderse que en ningún momento se está haciendo alusión al yo freudiano (Nota de la traductora).

¹² Véase Simone de Beauvoir, *Filosofía y Feminismo*, capítulo 2.

El escepticismo cartesiano en su forma más pura se ha expresado en dos versiones: «el problema del mundo exterior» y «el problema de las mentes de otros», o, en la tradición filosófica continental, «el problema del otro». «El problema del mundo externo» expresa la preocupación general de que, dado que toda nuestra experiencia es mediada por nuestros sentidos, no podemos saber si nuestras impresiones de lo que existe son realmente correctas. Quizá estemos alucinando o soñando, o seamos cuerpos desencarnados que están siendo probados en el purgatorio, o cerebros que están siendo alimentados en toneles de productos químicos u orgánicos y estimulados por electrodos de científicos malévolos. Las mentes de otro o «el problema del otro» es una versión del escepticismo que expresa la preocupación más específica de que no podemos saber que otras personas tienen la misma experiencia del mundo que nosotros. Para los filósofos analíticos el problema de las otras mentes es esencialmente epistemológico: la preocupación es que no podemos saber si otra persona está realmente sintiendo dolor o si ve el color verde cuando yo veo el color rojo, o si está realmente sumando los números en vez de produciendo al azar las respuestas correctas en cada ocasión. Para los filósofos continentales el problema del otro es esencialmente metafísico y ético: podría decirse que el asunto es cómo la separación esencial entre el yo y las otras personas afecta y debe afectar mi propia manera de estar en el mundo.

Dada la prominencia en la historia de la filosofía moderna en Europa desde Descartes en adelante, no nos debería sorprender que Beauvoir estuviera interesada en el problema del otro como estudiante de post grado en filosofía hacia el final de la década de 1920.¹³ Algunos filósofos, más notablemente Margaret

Simons, plantean que la forma en que Beauvoir pensaba sobre el problema esencialmente no cambió desde este período temprano hasta que ella escribió *El segundo sexo*.¹⁴ Simons hace esta afirmación para colaborar con un objetivo que ha preocupado a todos los lectores filosóficos revisionistas de Beauvoir durante los últimos doce años; es decir rescatarla de la larga sombra filosófica proyectada por su compañero de vida Jean - Paul Sartre. Beauvoir conoció a Sartre durante su último año de la escuela de post grado en 1929 cuando Sartre le pidió, a nombre de su grupo de estudio –cuyos miembros eran todos varones, por supuesto– que les enseñara lo que ellos deberían saber sobre los racionalistas de la era moderna temprana para la «agregación», un examen crítico y global en el cual el famoso Sartre, para escándalo de todos, había sido suspendido el año anterior. Poco tiempo después, Beauvoir y Sartre hicieron su pacto temporal famoso, que de hecho se convirtió en un pacto permanente, de ser los amantes esenciales el uno del otro, pero sin casarse y sin esperar que el otro se conservara fiel desde el punto de vista sexual. Desde este punto en adelante, por el resto de su vida Beauvoir siempre parecía insistir que Sartre era el filósofo superior; y por supuesto que esta afirmación de ella se ha tomado como cierta.¹⁵ (Por lo tanto aquí tenemos una razón más para la falta de interés filosófico serio en *El segundo sexo* hasta hace muy poco).

Una manera de establecer que Beauvoir no estaba simplemente siguiendo sumisamente a Sartre, sino que tenía algo importante y novedoso que decir desde el punto de vista filosófico, es simplemente mirar de una manera nueva sus escritos y mostrar que han sido mal leídos o menos leídos de lo que ameritan.¹⁶ Otra estrategia inaugurada por los populares textos sobre Beauvoir

¹³ En 1929 a la edad de 21 años, Beauvoir se convirtió en una de las *agregés* más jóvenes en la historia de la filosofía francesa profesional. El mejor relato del desarrollo intelectual personal de Beauvoir como una mujer joven lo encontramos en el libro de Toril Moi, *Simone de Beauvoir: la hechura de una mujer intelectual* (Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1994), especialmente capítulo 2.

¹⁴ Simons obtiene esta conclusión a partir de su lectura de los diarios no publicados de Beauvoir durante este período (véase «Simons, la filosofía temprana de Beauvoir: el diario de 1927», en su libro *Beauvoir y El segundo sexo*, páginas 185 – 243).

¹⁵ Aquí digo «parecía insistir» en vez de «insistía» debido a que Beauvoir tendía a matizar su insistencia aparente de maneras sutiles. Por ejemplo durante una serie de entrevistas en la década de los 70 con una periodista alemana feminista llamada Alicia Schwarzer, Beauvoir en un momento dice de Sartre que «él es primordialmente el filósofo y yo he adoptado sus ideas filosóficas» (Alicia Schwarzer, después de *El segundo sexo: conversaciones con Simone de Beauvoir*, primera edición americana (New York: Pantheon Books, 1984)). Posteriormente ella dice que respecto a la filosofía «él era creativo y yo no»; «yo siempre reconocí su superioridad en esa área», y «yo obtenía mis pistas de él». Pero segundos más tarde ella observa que mientras que en *El ser y la nada* Sartre «hablaba de la libertad como si fuera casi total para todo el mundo», ella «insistía en el hecho de que hay situaciones donde la libertad no puede ejercerse» (página 109).

¹⁶ Esta es la estrategia que prefiero, y es la estrategia que una pluralidad de eruditos siguen, aquellos interesados en resucitar el interés en los méritos filosóficos de Beauvoir, incluyendo Eva Gothlien, Karen Vientgees, Michelle Le Doeuff y Toril Moi, todas citados en la nota 2 que aparece anteriormente, así como Hazel E. Barnes en su artículo, «Respuesta a Margaret Simons», *Philosophy Today*, 42 (suplemento) (1998).

de Kate Fullbrook, una profesora inglesa y su esposo Edward, un escritor independiente, es mostrar que fue realmente Sartre quien siguió los pasos filosóficos de Beauvoir. En 1994 los esposos Fullbrook publicaron un libro muy publicitado sobre Beauvoir y Sartre, subtítulo *La revisión de una leyenda del siglo XX*, en el cual ellos dicen, primero que todo, que en las primeras 16 páginas de la novela de Beauvoir *La invitada*, encontramos todas las ideas más importantes que Sartre expresa en su obra existencialista *El ser y la nada* (verdadero tour de force), publicado en 1943. La novela de Beauvoir también fue publicada ese año, pero fue escrita con anterioridad a la mayor parte del libro de Sartre. En un tono ultrajado, los Fullbrook insinúan que Beauvoir le permitió a Sartre jugarle sucio tomando sus ideas y luego recibiendo todo el crédito por la invención del existencialismo francés.¹⁷ Pongamos a un lado la duda a priori de que todos los altibajos de un libro filosófico muy largo y densamente argüido, pudieran aparecer en el primer capítulo de una novela. Tampoco nos preocupemos aquí sobre la pregunta de qué podríamos esperar cuando dos escritores que están apasionadamente dedicados el uno al otro, pero que además están dedicados a una cierta forma de conceptualizar las cosas, escriben libros aproximadamente al mismo tiempo. Sigue existiendo la pregunta de si la originalidad filosófica se conceptualiza mejor como un asunto de quién llegó primero: Sartre o Beauvoir. Aun más preocupante, es la cuestión de si queremos que Beauvoir haya inventado el existencialismo de Sartre, el cual, como yo y otros hemos argüido, de manera crucial está seriamente reñido con las ideas que Beauvoir expresa en *El segundo sexo* y hacia las cuales ella va obviamente avanzando, aunque un poco a tías, en sus primeros escritos, incluyendo *La invitada*.

Al pretender que podemos trazar una línea recta

filosófica desde un diario no publicado que mantuvo Beauvoir en 1927 dos años antes de conocer a Sartre, directamente hacia *El segundo sexo*, Margaret Simons desafortunadamente sigue a los esposos Fullbrook al concebir la originalidad filosófica en términos muy estrechos. Digo que esta decisión es desafortunada, no sólo porque implica una comprensión atenuada de la originalidad filosófica, sino también debido a la gran deuda que todo filósofo que trabaje sobre Beauvoir hoy en día le debe a Simons, no sólo por su revelación de las fallas de la traducción inglesa de *El segundo sexo* sino también por su convicción pionera sobre la importancia filosófica del trabajo de Beauvoir¹⁸.

Nadie que admire a Beauvoir como filósofa se sentiría desinteresado ante el hecho, desenterrado por Simons, de que como estudiante de post grado Beauvoir estaba ya claramente preocupada por el problema del otro, y en particular sobre si existe una tensión sin esperanzas de solución entre el interés humano egoísta y el altruismo, entre el yo y el otro. El tema de una oposición fundamental entre el yo y los otros es efectivamente prominente en *El segundo sexo*, como lo enfatiza Simons, pero Beauvoir específicamente atribuye su interés en esta idea a la formulación que de ella hace Hegel en *La fenomenología del espíritu* y no vemos ningún precedente impresionante para este interés – más allá de que quizá existe una predilección por el problema del otro- en las obras de juventud de Beauvoir¹⁹. Simons nos pide que creamos que ya como una joven de 19 años, meditando sobre el yo y el otro, Beauvoir estaba «echando los cimientos» de la «fenomenología de las relaciones interpersonales» que Sartre estudia detalladamente en *El ser y la nada*.²⁰ Pero hay una fuerte evidencia inclusive en los escritos de Beauvoir anteriores a *El segundo sexo*, de que ella veía problemas serios en esta fenomenología, e incluso

¹⁷ Por ejemplo, «las principales ideas detrás de *El ser y la nada* estaban ampliamente desarrolladas por Beauvoir y fueron tomadas por Sartre antes de que él comenzara su famoso estudio» (*Simone de Beauvoir y Jean Paul Sartre: la revisión de una leyenda del siglo XX* (New York: Basic Books, 1994), página 3).

¹⁸ Gran parte del trabajo pertinente está recogido en «Beauvoir y el segundo sexo: feminismo, raza y los orígenes del existencialismo». Nótese que el subtítulo de este libro insinúa el interés de Simons en la idea de los Fullbrook de que Beauvoir pueda haber sido un instrumento importante en la invención del existencialismo.

¹⁹ Léase la introducción a *El segundo sexo* para obtener evidencia masiva de la deuda intelectual de Beauvoir a Hegel en su conceptualización de las relaciones entre el yo y el otro.

²⁰ «¿Es el segundo sexo de Beauvoir una aplicación del existencialismo de Sartre?» una ponencia presentada en el congreso mundial de filosofía en agosto de 1998. (una copia de este trabajo puede encontrarse en <http://www.bu.edu/wcp>). Al usar la palabra fenomenología, Simons está aludiendo a la deuda de Sartre a Husserl, quien en la primera parte del siglo XX desarrolló una manera de pensar que tenía sus cimientos filosóficos en un estudio cuidadoso de los datos de la experiencia. Sartre pasó un año en Alemania en la primera parte de la década de 1930 estudiando cuidadosamente el trabajo de Husserl, y su inversión en el método fenomenológico aparece en todas partes en *El ser y la nada*.

evidencia aún más fuerte de que ella solamente pudo articular por fin sus intuiciones acerca del yo y el otro, desarrollarlas en toda su gloria, cuando desarrolló un interés en qué era lo que quería decir «soy una mujer». Mientras que muchos lectores y lectoras filosóficos serios de Beauvoir rechazan la estrategia de resucitación de Beauvoir adoptada por los Fullbrook y por Simons, pienso que quizás yo puedo ser la única que llega hasta el punto de proponer que, hasta que ella comenzó a pensar acerca de su identidad como mujer, Beauvoir no podía aclarar sus propias posiciones filosóficas.²¹

Pienso que fue necesaria una meditación sobre la cuestión de qué quiere decir «soy una mujer», para que Beauvoir entendiera y pudiera expresar de una manera plena ciertas diferencias profundas entre su propia manera de abordar el problema del otro y las maneras en que lo hace Sartre.²² Ya sea que yo esté en lo cierto acerca de esto o no, los eruditos que estudian a Beauvoir están unidos en su convicción de que, por lo menos en el momento en que llegamos a *El segundo sexo*, encontramos una fuerte diferencia entre la articulación de Beauvoir sobre el problema del otro y los pensamientos de Sartre al respecto.

En *El ser y la nada*, Sartre había propuesto la idea de que los seres humanos son por naturaleza criaturas divididas, por ser a la vez sujetos y objetos.²³ Esta posición por supuesto no era nueva. Pero aunque la mayor parte de los dualistas desde Descartes habían tenido gran interés por mostrar que la división de alguna manera se puede superar, o al menos domesticar, Sartre se distinguió por negar que un ser humano pueda en algún momento esperar sintetizar la división sujeto – objeto. Desde el punto de vista de Sartre, el estudio sistemático de la experiencia humana («fenomenología») muestra que una persona nunca tiene la experiencia de sí misma a la vez como un sujeto activo y un objeto pasivo. A veces – paradigmáticamente cuando estoy juzgando a otras personas– una tiene la

experiencia de sí misma como el centro del universo. A la inversa, existen momentos – paradigmáticamente cuando alguien me juzga de manera explícita o implícita – una tiene la experiencia de sí misma como una de las cosas en un universo que está organizado en torno a una conciencia que es completamente ajena a la mía. Para Sartre, estos momentos nunca coinciden. En la tercera parte de *El ser y la nada*, en la cual él explicita su visión de las relaciones entre el yo y el otro en gran detalle, Sartre considera objeciones aparentes a esta afirmación central. Podría pensarse que el fenómeno del amor, para tomar sólo el ejemplo más obvio, provee un contra ejemplo. Pero Sartre arguye explícitamente que no es así²⁴. El argumento básico aquí es que uno no puede amar a una persona sin reificarla de un modo u otro. Lo que quiero cuando me enamoro de otra persona es que esa persona reconozca mi subjetividad, lo cual en principio no se puede hacer, según dice Sartre, sin que la persona amada convierta mi propia subjetividad en un tipo de objeto y sin que yo haga lo mismo a él o a ella.

No podemos entender la naturaleza de una afirmación como ésta, a menos de que nos demos cuenta de que Sartre piensa que encontramos evidencia directa para ella en nuestra experiencia cotidiana; él piensa que veremos, si miramos cuidadosamente y sin prejuicio, que en el mismo instante de nuestra interacción con otros, somos ya sea el objeto del juicio del otro, o jueces nosotros mismos, pero nunca ambas cosas al mismo tiempo. El reto es no sucumbir a la tentación de imaginar que el juicio que el otro hace de mí, no importa cuán halagüeño o por cualquier otro motivo agradable, puede ser posiblemente correcto – no creer que puede en otras palabras tener éxito en no reificar-me-. Este dilema de nuestras vidas con otros es lo que Sartre notoriamente llama «la mirada»: ya sea que yo sienta los ojos de otros en mí metafóricamente o físicamente, o que los otros sientan los míos sobre

²¹ Bergoffen (ver nota 2) apoya el proyecto de Simons, como también lo hace Eleanore Holveck, *La filosofía de experiencia de vida de Simone de Beauvoir: literatura y metafísica* (Lanham, Maryland: Rowman y Littlefield, 2002) el desacuerdo con el proyecto de Simons se ha mostrado en su mayor parte en forma de silencio por parte de otros estudiosos de la filosofía de Beauvoir, aunque véase la «Respuesta a Margaret Simons» de Barnes para una reacción explícitamente crítica.

²² No quiero sugerir aquí que antes de *El segundo sexo* no existieran signos de disensión. Ciertamente encontramos algunos destellos de las reservas de Beauvoir acerca de las posiciones de Sartre no sólo en su novela *La invitada* sino también en sus primeros escritos filosóficos publicados incluyendo *Pyrrhus et Cineas* (1944) y en *Para una moral de la ambigüedad* (1947), así como los ensayos recogidos en *El existencialismo y la sabiduría de las naciones* (1948).

²³ Estoy trabajando aquí con la versión de 1966 de Pockets Books de la excelente traducción hecha por Hazel Barnes de *El ser y la nada* (New York: Washington Square Press).

²⁴ Ver *El ser y la nada*, parte III, capítulo 3, sección 1, «Primera actitud hacia los otros: amor, lenguaje y masoquismo».

ellos. Y se vive una mentira cuando se niega esta condición -cuando nos imaginamos que hemos logrado reciprocidad con otra persona o nos hemos descubierto en alguna forma definitiva en la mirada del otro, o por otro lado, si uno no logra reconocer el poder del juicio de otra persona.

Seamos un poco más concretos aquí, pasando a un famoso ejemplo de Sartre, uno que él utiliza a fin de enfatizar el hecho de nuestra tentación de deificarnos -es decir, de estar en lo que él llama «mala fe»²⁵. Él nos pide que imaginemos que un hombre le pide una cita a una mujer y la lleva en algún momento de la velada a un café. La mujer está hablando y el hombre, anticipando lo que va a pasar, toma la mano de ella en la de él. Aquí, el hombre expresa su subjetividad anunciándole implícitamente a la mujer que ella es un objeto de su deseo sexual. Pero la mujer continúa charlando como si nada hubiera sucedido: ella trata su mano como una cosa inerte sobre la cual no tiene control y que de ninguna manera está conectada con su propia subjetividad. Esta mujer, y Sartre cree que esto es obvio, está obrando de mala fe en tanto que ella no se reconoce ante sí misma ni mucho menos ante el hombre con quien tiene la cita, que las acciones de él la han marcado como un objeto sexual. Al escoger suprimir este hecho, la mujer paradójicamente está dejando de tomar responsabilidad por sí misma -tratándose a sí misma, y no sólo a su mano, como una cosa. Desde el punto de vista de Sartre, lo que se requiere de la mujer aquí es «mirar» al hombre que la mira, al reconocer y por lo tanto trascender su propia deseabilidad sexual. Al hacerlo, sin embargo, debido a una necesidad metafísica, ella no puede reconocer la propia subjetividad del hombre, la cual ella podrá conocer de nuevo sólo en cuanto el hombre una vez más la convierta en objeto en su propio mundo.

Por supuesto en la exposición que hace Sartre de estos asuntos en *El ser y la nada* las cosas son bastante más complicadas.²⁶ Sin embargo, esta caricatura que he hecho quizá sea suficiente para señalar al menos

dos rasgos poco atractivos de su visión de las relaciones entre sujeto y objeto. Primero tenemos su convicción de que somos fundamental e irremediamente incapaces de lograr ningún tipo de reciprocidad metafísica -y por lo tanto ética o inclusive epistémica- el uno con el otro. (Esta situación es la fuerza detrás de la obra *Sin salida (Huit clos)*, la cual Sartre escribió justo después de completar *El ser y la nada* - aquella en la cual un personaje dice la famosa frase: «el infierno son los demás».) En segundo lugar, en la visión de Sartre cualquier opresión que una persona podría sufrir sólo puede ser obra de sí misma. Yo venzo al otro cuando «lo miro»; cuando no lo hago me condeno a mí misma al estatus de ser un objeto en el universo de él. Otra persona no puede condenarme a mí a esto sin que yo capitule de manera voluntaria. Como he dicho antes²⁷, Sartre fue muy explícito sobre esta posición en *El ser y la nada*. Escribió este libro en la última parte de la década del 30 y principios de la década de los 40, cuando el tratamiento inhumano que Hitler le estaba dando a los judíos ya era bien conocido por los intelectuales europeos, y sin embargo él fue capaz de escribir: «un judío no es un judío primero, a fin de luego sentirse avergonzado u orgulloso de ello; es su orgullo de ser un judío, su vergüenza o su indiferencia lo que le revelará a él su ser como judío; y este ser como judío no es nada fuera de la manera libre en que él lo adopte» (Página 677)²⁸. Un lector que tenga simpatía por Sartre podría comprender que aquí está diciendo que la conciencia de ser judío es una función, en vez de una causa, del modo como uno asume ser judío. Pero incluso esta interpretación generosa no logra del todo mitigar el hecho de que Sartre, especialmente en el contexto de su época, no logra ni siquiera considerar el ser judío como una identidad que se le impone a los individuos como parte de un intento de justificar su opresión sistemática.

Pienso que cualquier persona que lea tanto *El ser y la nada* como *El segundo sexo*, aun si lo hace en inglés y sin un cuidado obsesivo, se dará cuenta de que

²⁵ El ejemplo que discutiré a continuación parte de la segunda sección del capítulo titulado «Mala Fe» de *El ser y la nada*. Véase también la iluminante discusión de Toril Moi sobre este momento en el capítulo 5 de «Simone de Beauvoir: la hechura de una mujer intelectual» (ver nota 13 anterior).

²⁶ En el capítulo 4 de *Simone de Beauvoir: Filosofía y feminismo*, incluyo una discusión de las visiones de Sartre sobre subjetividad y objetividad en *El ser y la nada*.

²⁷ *Simone de Beauvoir: Filosofía y Feminismo*, 116.

²⁸ Debo anotar que de acuerdo con Sartre los seres humanos de manera rutinaria reaccionan a «la mirada» con orgullo o vergüenza (ver parte III de *El ser y la nada*, especialmente la sección sobre «la mirada»).

Beauvoir, por una parte, está en deuda con los términos en los cuales Sartre piensa, pero que de modo al menos igualmente importante, existe un amplio abismo entre el pensamiento de él y el de ella en cuanto a estos enormes temas que acabamos de discutir. En la visión de Beauvoir, la idea de que podemos esforzarnos por encontrarnos mutuamente en una actitud de respeto genuino –viéndonos el uno al otro simultáneamente como sujetos y objetos, según lo dice Beauvoir,²⁹ no sólo es realista, sino que también constituye una parte crucial de vivir una vida humana plena. Lo que obstaculiza nuestra posibilidad de respetarnos el uno al otro de esta manera no es un problema de nivel metafísico sino de nivel de la psicología humana y de la realidad social humana: tenemos la inclinación a evitar el trabajo difícil de forjar este respeto porque lo encontramos una labor demasiado riesgosa. Empezar esta labor requiere que yo abandone mi concepción fija de mí misma, mis intereses diversos en auto objetificarme o quizá auto petrificarme – a la vez que sobrellevo el juicio de la otra persona que me convierte en objeto. (Sobrellevar por supuesto, también podría tomar la forma de rechazar este juicio de una manera meditada y prepararme para una potencial duplicación de su fuerza.) Beauvoir difiere de la manera más dramática de Sartre en este aspecto, en su descubrimiento de que un refugio crucial en nuestra huida del proyecto de reconocimiento mutuo, se encuentra en nuestra investidura en la diferencia sexual: los hombres se socializan para concebirse a sí mismos como sujetos en un sentido absoluto e infranqueable del término y las mujeres como objetos del juicio unidireccional de los hombres.

Esto me lleva a la segunda forma importante en la cual las posiciones de Beauvoir están francamente reñidas con las de Sartre. Beauvoir arguye con fuerza que mientras la reciprocidad humana es posible en principio, está destinada al fracaso en relación con la opresión, incluyendo la manera sistemática que se impone a las mujeres por lo menos desde la invención de la herramienta en la edad de hierro.³⁰ Siguiendo a Hegel –cuyo modelo de pensamiento sobre las relaciones humanas, como debe ser obvio para cualquiera que

sea familiar con su dialéctica amo-esclavo, fue enormemente importante para Beauvoir tanto como para Sartre– Beauvoir pensaba que «en la conciencia misma descubrimos una hostilidad fundamental hacia cualquier otra conciencia» (SS 1989, páginas 22 y 23; DS 1986 i. 16 - 17). Por naturaleza, pensaba ella, nosotros como seres humanos anhelamos interminablemente recibir confirmación de nuestra importancia, y nos inclinamos a resentir a otras personas tanto por su poder de ceder o retener esta confirmación, como por la manera en que reclaman lo mismo de nosotros como en un espejo. Sin embargo, la experiencia interminablemente nos lleva a abandonar nuestra hostilidad fundamental al menos hacia algunos otros, a medida que su propia humanidad se va haciendo manifiesta para nosotros –a menudo en la forma de una expresión de su propia necesidad de reconocimiento–. En la medida en que a hombres y mujeres se les enseña a limitar este reconocimiento con respecto el uno al otro, los hombres juegan el papel social de «Sujetos» absolutos, y las mujeres el de «OTROS» absolutos, y su capacidad para ser genuinamente humanos se ve por lo tanto atenuada drásticamente.³¹ Aun más, esto quiere decir que la tarea de *El segundo sexo* no es, como se presupone generalmente, lograr la igualdad entre hombres y mujeres, elevando a las mujeres al nivel social de los hombres –aunque, por supuesto, Beauvoir pensaba que derrotar la opresión de las mujeres debía implicar una cierta paridad social y económica–. Más bien, la posición de Beauvoir es que lo que se necesita es nada menos que una revolución de nuestra comprensión de qué significa ser humano. La tarea del *El segundo sexo* es explorar las formas cómo tanto hombres como mujeres invierten en el status quo y por lo tanto inspirarnos para resistirnos a él.

La mejor evidencia que puedo presentar para esta interpretación de *El segundo sexo* es el libro mismo, y en francés, si usted puede leerlo.³² Si se lee el libro cuidadosamente, no será posible evitar la sensación de que Beauvoir tiene un compromiso decididamente no sartreano, tanto con la posibilidad de un reconocimiento mutuo recíproco como con el rechazo de cualquier

²⁹ Véase por ejemplo *El segundo sexo*, 1989, 139 – 41; DS 1986, i. 237 – 9.

³⁰ La discusión pertinente aparece en *El segundo sexo* 1989, página 78; DS 1986, i. 131.

³¹ Las mayúsculas son de Simone de Beauvoir.

³² Independientemente del estado en que esté el francés que usted maneja, le sugiero que exija de Knopf y de Gallimard (el editor francés) que como mínimo permitan (o mejor, que la apoyen activamente), una nueva edición erudita de un libro de central de importancia en la historia del pensamiento feminista, apreciación sobre la cual creo que podemos estar todos de acuerdo.

concepción de libertad que pueda escapar por completo el largo alcance de la opresión. Tampoco se podrá aferrar después de esta lectura en buena fe al dogma relacionado – invariablemente algo que me dicen de un modo u otro cuando hablo a los públicos feministas sobre Beauvoir– de que su postura es esencialmente masculinista, sin sentimientos, condescendiente, burguesa, eurocéntrica, racista, o en otro sentido moral o políticamente torcida. Los críticos del reciente interés renovado en Beauvoir en círculos filosóficos son adeptos a aprovechar algunas tensiones y contradicciones en *El segundo sexo* y juzgarlos como algo que invalida el texto.³³ Estas acusaciones de inconsistencia son exageradas pero no espero que usted acepte mi palabra al respecto. Lea el libro de nuevo por sí misma y luego juzgue.

La actual profusión de literatura secundaria sobre las relaciones filosóficas de *El segundo sexo* y otros escritos de Beauvoir, realmente sólo ha comenzado a arañar la superficie de los textos. La mayor parte de los autores pertinentes, incluyéndome a mí misma, han estado preocupados en gran parte con permitir que Beauvoir emerja de la sombra filosófica de Sartre no solamente suministrando evidencia de cómo ella abjura de éste o aquel principio clave de Sartre sino también enfatizando hasta qué punto ella también tuvo la fuerte influencia –de hecho, a menudo se dice que ella tuvo una mayor influencia, de filósofos distintos a Sartre. Lo más frecuente es que las comparaciones se hagan con otros escritores de la tradición fenomenológica– de manera notable con Husserl y Merleau-Ponty y con Hegel, Marx, y Heidegger.³⁴ Esa es la misma lista de autores que uno aduciría al trazar la lista de los

antepasados filosóficos del mismo Sartre. Lo que generalmente aquellos que estamos escribiendo sobre Beauvoir actualmente tratamos por todos los medios de mostrar, es la manera tan diferente como ella entiende su importancia filosófica en relación a como lo hace Sartre. Déjenme darles un ejemplo tomado de mi propio trabajo reciente.³⁵ Tiene que ver con la manera diferente como Sartre y Beauvoir interpretan y hacen una inversión en la noción de Heidegger de *Mitsein*, o «ser con». Como sucede con muchos de los otros términos técnicos de Heidegger, el significado de *Mitsein* no es obvio, y uno no lo podrá entender a parte de una exégesis cuidadosa de su papel en la obra de Heidegger *El ser y el tiempo*. Lo que es suficientemente claro es que *Mitsein* tiene que ver con el hecho de que estamos fundamentalmente «con» otras personas; lo que se disputa es el significado de «con». En la manera como Sartre entiende a Heidegger, *Mitsein* es una especie de «solidaridad», del tipo que se requiere para que un conjunto de remadores logren hacer su trabajo de manera eficaz: «es», nos dice Sartre en *El ser y la nada*, «la existencia muda en común de un miembro del equipo con sus compañeros»³⁶. Debido a que Heidegger nos dice que *Mitsein* es un estado ontológico fundamental para los seres humanos, de esta metáfora de Sartre podemos deducir que en la visión de Heidegger, todos estamos fundamentalmente en una posición de solidaridad los unos con los otros. Pero Sartre rechaza de plano esta idea. Si nos encontramos con otro, lo hacemos a nivel de lo que tanto él como Heidegger llaman lo «óntico», o lo cotidiano, no a un nivel ontológicamente más profundo. De hecho, nos dice Sartre, la idea de algún tipo de hermandad humana

³³ Véase por ejemplo el ataque frontal de Celine T. León contra Beauvoir en el artículo «La mujer de Beauvoir: ¿eunuco o varón?», en el libro *Interpretaciones feministas de Simone de Beauvoir*, editado por Margaret Simons (University Park, Pennsylvania: Penn State University Press, 1995. páginas 137 - 159). León: «Las afirmaciones contradictorias de Beauvoir... reproducen la estructura de poder mediante la cual se ha dado forma a la civilización occidental» (página 155). Otras críticas de las «contradicciones» de Beauvoir incluyen la de Penélope Deutscher, «Las notorias contradicciones en Simone de Beauvoir», en *Rindiendo género* (New York: Routledge, 1997), 169 – 93; Tina Chanter, «El legado de Simone de Beauvoir», en *La ética de Eros: la reescritura de los filósofos por parte de Irigaray* (New York: Routledge, 1995), páginas 46 – 79; y Moira Gatens, «La mujer como la otra», en: *Feminismo y Filosofía: perspectivas sobre la diferencia y la igualdad* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1991), páginas 48 – 59.

³⁴ Véase Arp, Vintges, Kruks, y Heinamaa (nota 2 más arriba) para un trabajo que sitúa a Beauvoir con referencia a la tradición fenomenológica. Para un trabajo que establece conexiones con Hegel, Ver Gothlin y Bauer (nota 2); Gothlin también analiza los intereses de Beauvoir en Marx. Tanto Gothlin como yo estamos convexas de que Heidegger es una figura importante para Beauvoir (Véase el trabajo mío citado en la nota 33 que sigue, así como el trabajo de Gothlin «Leyendo a Simone de Beauvoir con Martín Heidegger», en Claudia Card (editora), *El compañero de Cambridge a la filosofía feminista* (New York: Cambridge University Press, 2003), páginas 45 – 65. Hasta donde sé, hay muy poco trabajo sobre la deuda de Beauvoir con Freud, Lacan y Levi – Strauss, aunque sus escritos claramente estaban en la mente de ella a medida que escribía *El segundo sexo*.

³⁵ El trabajo pertinente es «La ontología heideggeriana de Beauvoir» en el libro de Margaret A. Simons (editora) *La filosofía de Simone de Beauvoir* (Indianápolis, ind.: Indiana University Press, 2003).

³⁶ La idea de *Mitsein* como un tipo de solidaridad aparece en la página 333 de la versión de 1966 de *El ser y la nada*, la cita más larga proviene de la página 322.

fundamental –un bote tan grande como el planeta lleno de remadores, por así decirlo– es incoherente, ya que no deja posibilidad de explicar por qué las personas de manera manifiesta no emplean la solidaridad el uno con el otro la mayor parte del tiempo. Debido a que Sartre está profundamente interesado en el llamado «problema del otro», la cuestión de cómo se negocian las relaciones del yo y el otro, no tiene interés en el concepto de *Mitsein*: «la relación del *Mitsein* no puede servirnos en absoluto para resolver el problema psicológico concreto del reconocimiento del otro» (Página 334).

El rechazo que hace Beauvoir de la forma como Sartre elimina este concepto está en la superficie misma de *El segundo sexo*. En la última oración de la famosa introducción al libro, Beauvoir dice claramente y a plena voz que su meta es ayudar a las mujeres a «*participer au Mitsein humain*» –es decir «participar en el *Mitsein* humano» (DS 1986, i. 32; la traducción es mía.)³⁷ ¿Pero por qué acepta ella aquello que Sartre rechaza? Tanto la interpretación de Sartre del concepto de *Mitsein* como su completo desdén por él están basados en su visión general de las relaciones humanas. El rechazo que Beauvoir hace de este cuadro parte de su forma radicalmente diferente de entender lo que Heidegger quiere decir con *Mitsein* y cómo podríamos proceder con el concepto. De acuerdo a la lectura que Beauvoir hace de Heidegger, *Mitsein* no es un tipo primordial de hermandad humana. Más bien, representa el hecho de que los seres humanos vivimos en un mundo que está marcado totalmente por la existencia de otras personas, de modo que no podemos entender incluso la naturaleza del objeto más sencillo (el ejemplo favorito de Heidegger es un martillo) sin tener una referencia a lo que nosotros, y no sólo yo, hacemos con él.³⁸ El hecho de que vivimos en «un mundo -con» (*Mitwelt*) como a veces lo expresa Heidegger, no implica que exista alguna comunidad humana grandiosa.³⁹ Por el contrario, la misma pluralidad de la

sustancia de nuestras vidas nos pone en peligro de una cierta alienación, tanto de los otros como de nosotros mismos. Lejos de encontrarnos con los otros en el *Mitsein*, podemos perdernos a nosotros mismos en él. Hacemos esto cuando no hacemos que el mundo sea propio, nuestro –cuando sucumbimos a lo que Heidegger llama la inautenticidad–. Y al perdernos a nosotros mismos nos volvemos incapaces de autenticidad en nuestros tratos con otros.

Creo que la apropiación que Beauvoir hace del concepto de *Mitsein* revela que su comprensión de lo que está sucediendo en *El ser y el tiempo* es considerablemente más precisa y sutil que la de Sartre.⁴⁰ Pero más importante que cuán cercano o cuán lejano del texto de Heidegger esté su interpretación de él, es la forma como el proyecto de *El segundo sexo* la posiciona para extender el concepto de *Mitsein* en direcciones que Heidegger claramente no imaginó. El interés central de Beauvoir es comprender por qué el estatus de segunda clase de las mujeres ha permanecido durante tanto tiempo, por qué parece ser tan difícil de cambiar, y cómo podría llegarse a hacerlo. Beauvoir toma de Heidegger una manera de entender a los seres humanos, en su manera inherente de «ser con», como seres interminablemente tentados a no hacer que sus vidas sean suyas propias. El concepto de *Mitsein* sirve como un recurso para ayudarla a ella a articular el problema de cómo una mujer puede encontrar el coraje para ser ella misma, para distinguirse a sí misma, para encontrar su voz, en un mundo en el cual ella esta inevitablemente con otros –inclusive ahogada por los otros–, y particularmente por los hombres. Beauvoir se apropia del concepto de *Mitsein* en su búsqueda de entender por qué hombres y mujeres tienen la tendencia de explotar el hecho de la diferencia sexual como una forma de evitar la dura tarea de encontrarse a sí mismos en el mundo.

Este esbozo de mi trabajo sobre Beauvoir y Heide-

³⁷El traductor de *El segundo sexo* al inglés, Parshley, traduce esta frase de tal modo que pone a Beauvoir a decir que ella nos va ayudar a ver por qué las mujeres se meten en problemas cuando «aspiran a ser miembros plenos de la raza humana». Los otros cuatro ejemplos de *Mitsein* que yo abordo en «La ontología heideggeriana de Beauvoir» están en: (1). DS 1986 i. 17 (compare *El segundo sexo* 1989, p. xxiii, y note la traducción fatal de *la réalité humaine*, el término francés para el *dasein* de Heidegger, como «sociedad humana» en la versión de Parshley; (2). (SS 1989, página XXIV; DS 1986; i. 19; (3) (SS 1989, página 35; DS 1986, i. página 75; y (4) (SS 1989 47; DS 1986, i. página 89)).

³⁸ Sucede que un martillo es un artefacto humano. Pero lo importante sería lo mismo si tratáramos de pensar acerca de la naturaleza de las nubes o del bien moral o del juicio estético o de la mente o de un reclamo de conocimiento o del ser humano mismo.

³⁹ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducido por John Macquarrie y Edward Robinson (New York: Harper y Row, 1962).

⁴⁰ Mi artículo «La ontología heideggeriana de Beauvoir» nos da evidencia para esta afirmación.

gger se presenta para ayudar a apoyar la idea de que el trabajo contemporáneo sobre las influencias filosóficas de Beauvoir, un trabajo que muchos filósofos interesados en ella están ahora emprendiendo, es un trabajo importante y necesita continuarse. Sin embargo, para entender lo que es realmente revolucionario en *El segundo sexo* necesitamos mirar de manera cuidadosa lo que representa la «influencia» en este caso particular. Mi ejemplo sobre Mitsein sugiere que lo que es de mayor interés en la forma como Beauvoir se apropia de los textos de los otros filósofos es la manera como el lente de su pesquisa para entender la vida de las mujeres revela nuevas dimensiones de lo fructífero que es este trabajo. La pregunta persistente en *El segundo sexo* – «¿qué es una mujer?»– determina la forma que tomará la articulación de Beauvoir de su inversión filosófica en Heidegger, Husserl o Merleau-Ponty⁴¹. La respuesta provisional que Beauvoir le da a esta pregunta – «yo soy una mujer» – limita aún más el grado en el cual esta articulación se va a empantanar en abstracción filosófica. Su respuesta concreta a una pregunta abstracta es el epítome de lo que yo creo que es el logro más importante de *El segundo sexo*; es decir, que Beauvoir sostiene su experiencia cotidiana como mujer, en toda su concreción, en el mismo espacio que su investigación filosófica de qué significa ser una mujer, en toda su abstracción.

No es sorprendente que éste sea precisamente el logro de Beauvoir que nosotros como filósofos seguimos ignorando casi por completo –y lo que es más importante aún, lo seguimos haciendo nosotras las filosofas feministas, quienes por definición deberíamos interesarnos en qué papel juega la filosofía en nuestras vidas ordinarias–. En cambio, seguimos imaginándonos que nuestras teorías de alguna forma mágica van a transformarse en acción política contra la opresión de género, creyendo que no necesitamos

preocuparnos sobre si podemos vivir de acuerdo a nuestra teoría y cómo podemos hacerlo. Este tipo de fantasía, según temo, impulsa el tipo de alta metafísica que encontramos en el trabajo muy influyente de Judith Butler, el cual no importa cuán visionario o correcto sea, al fin de cuentas no tiene una conexión obvia con la forma como vivimos nuestras vidas cotidianas. Nuestras fantasías también impulsan una comprensión alternativa de la filosofía como un tipo de caja de herramientas, en la cual podemos meter la mano para construir argumentos que refuercen diversas posiciones políticas feministas.⁴² Pero esta estrategia implica abandonar la tarea filosófica tradicional, para no decir paradigmática, de plantear las grandes cuestiones – sobre, por ejemplo, qué significa ser un ser humano sexuado. Aquello de lo que carece la filosofía feminista contemporánea es precisamente lo que Beauvoir nos da: una manera de hacer filosofía que cambie el modo como las personas ven el mundo. Aquí no estoy exagerando. ¿Podemos nombrar un libro que haya cambiado más las vidas de las mujeres y que sea más filosófico? Una manera de hacer filosofía que cambia como las personas ven el mundo: esto es, por supuesto, exactamente lo que he planteado que la filosofía no feminista –en su la forma más común y corriente de hacer filosofía, y la más masculina– ha llegado a carecer. Al emprender el proyecto de apropiarnos de una manera genuina de los logros de Simone de Beauvoir, por difícil que sea este proyecto, ¿podemos las filosofas feministas posicionarnos para convertirnos en una vanguardia filosófica? Para contestar esta pregunta debemos por supuesto comenzar por leer – leer realmente- *El segundo sexo*.

Traducción: **Gabriela Castellanos Llanos**
Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad
Universidad del Valle

⁴¹ En el libro *Simone de Beauvoir, Filosofía y Feminismo*, detallo la manera en la cual la investigación que hace Beauvoir en *El segundo sexo* le da una manera de articular su relación con Hegel que anteriormente ella no habría logrado expresar (ver capítulo 5 - 7).

⁴² Tengo en mente el trabajo en distintas formas «aplicadas» de la ética feminista y de la filosofía social y política. Véase por ejemplo Rae Langton, «Actos de habla y actos execrables», en *La filosofía y los asuntos públicos*, 22/4 (1993). Aquí Langton despliega lo que ella considera argumentos en el clásico de J.L. Austin *Cómo hacer cosas con palabras* a fin de defender la coherencia de la idea de que el «habla» pornográfica no debe ser libre. Yo discuto el trabajo de Langton con bastante extensión en mi trabajo *Cómo hacer cosas con la pornografía* (manuscrito sin publicar).