

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



El concepto existencialista de libertad de Simone de Beauvoir

Una revisión de sus presupuestos

Tesis para optar por el título profesional de Licenciada en Filosofía

AUTORA:

ALICIA JOSEFA ALEGRÍA SABOGAL

ASESORA:

MARIANA VERÓNICA CHU GARCÍA

Lima, Mayo, 2019

RESUMEN

La presente tesis analiza los presupuestos existencialistas del concepto de libertad de Simone de Beauvoir, con el fin de sostener que la concepción de libertad que Beauvoir emplea en *El segundo sexo* para referirse a la emancipación de la mujer tiene sus bases en sus primeros ensayos existencialistas. Así, defendemos que *proyecto, intencionalidad, mala fe, angustia, facticidad, situación y trascendencia* son algunos de los principales presupuestos sobre los que Beauvoir sustenta su noción de libertad. El análisis de los mismos nos lleva a rastrear la influencia de Husserl, Heidegger y Sartre en la conformación de estos en el pensamiento beauvoiriano. Nuestro estudio resulta necesario frente a la alarmante situación de violencia y discriminación hacia las mujeres en nuestro país, en tanto, pretende ofrecer herramientas filosóficas que permiten desvelar las razones de la opresión a la mujer. Con estos fines, la tesis se centra en la pregunta: ¿pueden las mujeres ser libres, a pesar de encontrarse en un *universo masculino*? Nuestra conclusión principal es que, según Beauvoir, para ser libres, las mujeres deben transformar el mundo “masculino” en el que se encuentran, transformación que no pueden emprender aisladamente, sino que requiere de una lucha colectiva y de una educación sexual que promuevan el “olvido” de las estructuras sociales que limitan las acciones de las mujeres exclusivamente a la “esencialidad” de lo *femenino*.

Índice

Introducción	2
Primer capítulo: Los presupuestos de la liberación femenina	10
1.1 La escritura comprometida de Beauvoir y la pregunta por lo <i>femenino</i>	12
1.2 <i>Proyecto</i> : un presupuesto indispensable para la idea de libertad.....	24
1.3 La huida de lo <i>femenino</i> a conductas de <i>mala fe</i>	35
1.4 La angustia del devenir mujer.....	46
Segundo capítulo: Facticidad y situación. Siguiendo los caminos de la “mujer independiente”	53
2.1 La ilusión de la libertad.....	54
2.2 El olvido de la mujer	67
2.3 Más allá de la diferenciación sexual: la mujer como un ser humano libre.....	79
Conclusiones	85
Bibliografía	89



Introducción

Simone de Beauvoir¹ fue una pensadora que marcó un hito en la historia de la filosofía en tanto puso en cuestión la *esencialidad* de lo femenino. Habiendo producido la mayor parte de su obra a mediados del siglo XX, su pensamiento sigue siendo relevante para comprender nuestra realidad social, dado que el mismo plantea un cuestionamiento filosófico-existencialista a los *destinos* socialmente impuestos a la mujer por el hecho de tener un aparato reproductivo.

Resulta aún necesario volver sobre esta cuestión desde una perspectiva filosófica dado que las mujeres siguen sufriendo discriminación por su sexo, discriminación que limita,

¹ Simone de Beauvoir, nacida en el VI distrito de París, en 1908, desarrolló su pensamiento siendo parte de una familia adinerada que le promovió una educación religiosa. Tuvo, en ese sentido, el privilegio de acceder a una educación que le permitió afirmar su interés por ser escritora desde los quince años. Además, se le presentaron oportunidades para relacionarse desde temprana edad con un importante círculo académico de su ciudad natal. Así, en 1928, conoce a Maurice Merleau-Ponty, quien se convirtió en un íntimo amigo y —años después— esposo de su mejor amiga de la infancia, Elisabeth Lacoïn, también conocida como *Zaza* en *Memorias de una joven formal*. Durante sus estudios de preparación para el ingreso a La Sorbona en 1929, crece una amistad con Jean-Paul Sartre, René Maheu y Paul Nizan, importantes escritores y filósofos franceses de su generación. Asimismo, en sus años de estudio consolida una amistad con Albert Camus, con el que participará activamente en la conformación del movimiento existencialista. Como se sabe, a lo largo de su vida, mantuvo una relación no monogámica con Jean-Paul Sartre y, a la par, tuvo diversas relaciones bisexuales. La pareja con la que mantuvo el vínculo más prolongado y profundo después de Sartre fue Nelson Algren, escritor estadounidense que conoció en 1947.

entre otros aspectos, sus posibilidades laborales y les genera una dependencia económica. El reciente informe de la *Organización Internacional del Trabajo* (OIT) muestra que la tasa de mujeres desempleadas alrededor del mundo es mayor² a la de los varones y esta tendencia prevalecerá hasta el 2021 (2018: 8). Frente a la alarmante realidad, el feminismo como movimiento social e intelectual se ha propagado en el mundo entero suscitando diversos debates contemporáneos. Con todo, resulta relevante volver sobre el pensamiento beauvoiriano dado su carácter fundante, entendido este en un sentido filosófico, en tanto ofrece razones que dan cuenta de cómo y por qué a las mujeres les afecta, en su existencia, su humanidad y sus posibilidades de libertad, la discriminación sexual que han vivido histórica, cultural y socialmente.

Lo que nos ha motivado a realizar una investigación sobre la aproximación beauvoiriana al concepto de libertad es que este permite comprender por qué, aún en la actualidad, la libertad sigue siendo, por así decirlo, un bien escaso para las mujeres. Actualmente, en nuestro país, pese a la existencia de leyes y normativas sociales que deberían situar a las mujeres en una posición igualitaria frente al varón, en la práctica, las mujeres se encuentran expuestas a constantes formas de violencia —incluido el feminicidio— que evidentemente condicionan sus posibilidades de acción. Según el *Ministerio de la Mujer y las Poblaciones Vulnerables* (MIMP), en el 2018, se registraron 149 feminicidios en el Perú, cifra anual más alta desde el 2009 (2018: 1, cuadro 2). A propósito, Beauvoir sostuvo que no basta la mera adquisición de derechos para la liberación, sino que se tiene que fomentar una transformación social que rechace la concepción de la mujer como un objeto de servicio y placer masculino.

Nos interesa estudiar el concepto de libertad en el pensamiento beauvoiriano para mostrar los cimientos que sentaron las bases para la diversidad de corrientes feministas que surgieron desde finales del siglo XX hasta la actualidad. Al respecto, Judith Butler reconoce que Beauvoir fue la primera pensadora que mostró que el “llegar a ser mujer” es un constructo que se define por lo cultural y no por una determinación del sexo

² Así, según este informe: “en 2018, la tasa mundial de desocupación femenina, del 6 por ciento, supera a la masculina en alrededor de 0,8 puntos porcentuales. La consiguiente relación entre las tasas de desocupación hombre-mujer es de 1,2 en 2018” (Organización Internacional del Trabajo (OIT), *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo: Avance global sobre las tendencias del empleo femenino 2018*, Ginebra, 2018, p. 8).

biológico (2007: 57). Beauvoir, como lo reivindica Butler, inaugura el debate dentro del movimiento feminista en torno a cómo se construye lo que actualmente se concibe como el género. Sumado a ello, para Korbik, Beauvoir es una de las primeras feministas que cuestiona la discriminación que se infringe a la mujer al interior del lenguaje, el cual la invisibiliza bajo la noción genérica de hombre, y logra, a la vez, con la introspección personal y universal sobre lo que implica el *ser mujer*, inspirar la concepción feminista de los años setenta que defendió que lo “personal es político” (2018: 256-257). La vigencia del pensamiento beauvoiriano radica en la amplia influencia que mantiene en las diversas corrientes feministas, en tanto abre diversos debates sobre cómo se construye el sujeto femenino y las posibilidades para su emancipación.

Esto nos lleva a rastrear la justificación filosófica de la emancipación femenina al interior del pensamiento beauvoiriano. La autora cuenta con una amplia obra ensayística, autobiográfica y novelística. A continuación, se presentarán brevemente algunos de sus principales textos filosófico-existencialistas que consideramos necesarios para comprender el desarrollo del concepto de libertad al interior de sus obras y cómo este concepto llega a ser utilizado en su pensamiento en la defensa de la libertad de las mujeres.

Los primeros ensayos filosófico-existencialistas beauvoirianos resultan cruciales para nuestra investigación, ya que en estos desarrolla su concepción del ser humano en tanto libre y trascendente. Su primer ensayo filosófico —*¿Para qué la acción?*— fue publicado en 1944 con el título original *Pyrrhus et Cinéas*, un año después de su novela *La invitada*. El ensayo propone que nuestras acciones tienen sentido y trascendencia en cuanto se dirijan a los otros y al mundo. Un año después, en 1945, fundada la revista *Les Temps Modernes*, se publicó en la misma *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, texto en el que Beauvoir defiende al emergente movimiento existencialista de sus críticas, precisando que este movimiento aboga por la toma completa de responsabilidad sobre los actos libres. Paralelamente, en el contexto del término de la Segunda Guerra Mundial, Sartre dio en 1945 la conferencia *El existencialismo es un humanismo*, publicada finalmente en 1946, en la que postula, asimismo, los cimientos centrales del existencialismo. Le sucedió en 1946 *Literatura y metafísica*, también publicado por Beauvoir en *Les Temps Modernes*. En este ensayo, la autora aboga por una “novela metafísica”, que comprende como una forma de hacer filosofía y optar por una postura

política. *Para una moral de la ambigüedad* siguió esta secuencia de ensayos beauvoiranos buscando consolidar una moral existencialista. En este texto, publicado en 1947, se concibe que la acción moral es *ambigua*, en tanto es el resultado de una decisión libre, por ende, impredecible, sobre la que se debe asumir completa responsabilidad moral.

En ninguno de estos primeros ensayos se ha tratado centralmente la cuestión femenina; en cambio, han sido dedicados a comprender la condición humana en general y a defender, junto con Sartre, la postura existencialista. Es recién en 1949 que se publica *El segundo sexo*, tratado dedicado enteramente a reflexionar en torno al sujeto femenino. La tesis central que se postula en este ensayo es que “la mujer no nace, llega a serlo” (2016: 207), lo que posiciona a la feminidad como un constructo social, antes que como una constante biológica o una *esencia* inmutable. Este texto tuvo un éxito arrollador: en menos de una semana, se habían vendido alrededor de 22 mil copias del primer tomo y, de igual manera, el segundo tomo fue uno de los libros más vendidos en noviembre del mismo año (Korbik, 2018: 239). Al escribir el ensayo, Beauvoir no se consideraba feminista. Mucho menos se puede decir que el libro fue escrito con la intención de ser una defensa de tal movimiento (Dayan y Riwoška, 1980: 77). La coherencia del desarrollo de *El segundo sexo* radica en la ingenuidad de la pregunta personal y política sobre “qué es ser mujer”, en tanto Beauvoir busca ahí comprender la cuestión sin prejuicios y, con todo, encuentra múltiples razones en las esferas de la historia, lo biológico, lo psicológico y lo cultural que la llevan a sostener que la mujer se encuentra en una *situación* de desigualdad frente al varón, en la que se halla marcada por su cuerpo como *El segundo sexo*.

Entendemos la escritura de *El segundo sexo* como un punto de inflexión en el pensamiento de la autora, el cual, por un lado, se nutre de sus reflexiones filosófico-existencialistas precedentes y, por otro lado, influencia de manera radical sus autobiografías y obras literarias posteriores. Así, publicado *El segundo sexo*, Beauvoir se dedica a redactar sus autobiografías en tres entregas —*Memorias de una joven formal* (1958), *La plenitud de la vida* (1960) y *La fuerza de las cosas* (1963)—, en las cuales critica la formación que tuvo como mujer; posteriormente, en abril de 1971, decide firmar el manifiesto de “las trescientas cuarenta y tres sinvergüenzas”, en el que, como muestra de apoyo al movimiento feminista de la legalización del aborto en Francia, declaraba haber abortado.

Nuestra investigación se centrará en los primeros ensayos existencialistas a los que hemos hecho referencia y en *El segundo sexo* con el objetivo de reconstruir la formación del concepto de libertad en el pensamiento beauvoiriano y, así, comprender qué argumentos llevan a Beauvoir a defender que la liberación de las mujeres es posible y necesaria.

Como decíamos, Simone de Beauvoir no escribió *El segundo sexo* con la intención inicial de defender al movimiento feminista; sin embargo, es considerada una de las fundadoras de los principios del feminismo planteados por la “segunda ola” del mismo. Se considera que el movimiento feminista en la historia universal consta de tres olas³. En la primera ola, que abarca el siglo XVIII hasta el movimiento sufragista de inicios del siglo XX, autoras como Olympe de Gouges (1748- 1793) y Mary Wollstonecraft (1759-1797) empezaron la lucha por la reivindicación de los derechos de las mujeres, principalmente el del voto. La segunda ola, a la que pertenece Beauvoir, va desde principios del siglo XX hasta los años noventa. En ella, las feministas se concentraron en la crítica del sujeto femenino, por lo que Beauvoir es una de las principales expositoras, seguida por Luce Irigaray, quien escribe desde la perspectiva del psicoanálisis neo-lacaniano, y Kate Millet, quien mediante su publicación *Política sexual* (1969) promovió en los movimientos feministas de su tiempo la idea de que “lo personal es político”. Al interior de la segunda ola, surgieron diferentes corrientes feministas como las que participan de los debates entre el “feminismo de la diferencia” que, en suma, defiende que las mujeres son diferentes a los varones, diferencia que debe preservarse, y el “feminismo de la igualdad”, que señala que existe una igualdad propia del ser humano independientemente de su sexo.

En líneas generales, pareciera que pudiésemos ubicar el pensamiento beauvoiriano en la corriente del “igualitarismo”, dado que la autora defiende que las mujeres son seres humanos libres, tal como los hombres; sin embargo, no podemos dejar de lado que la figura de la lesbiana en *El segundo sexo* (2016: 345-365) muestra que la mujer tiene por su experiencia del cuerpo un acercamiento singular al mundo, distinto al del varón. Ante este debate, la investigación no tendrá el objetivo de defender en cuál de estas corrientes podríamos clasificar el pensamiento beauvoiriano, sino que se buscará comprenderlo en

³ Se ha planteado la cuestión de si actualmente nos encontramos en una “cuarta ola”, la cual comenzaría con este nuevo siglo en que las manifestaciones feministas se han hecho multitudinarias y transnacionales. En vista de que esta conceptualización aun se encuentra en debate y definición, no ha sido incluida en la breve presentación histórica de las olas feministas de esta introducción.

la particularidad de su formación, como el de una pensadora existencialista que nunca se encasilló exclusivamente dentro de un movimiento feminista.

Posteriormente, en la década de los ochenta, Joan W. Scott defiende en los Estados Unidos la necesidad de emplear la categoría “género” y distinguirla de la de sexo, con lo que se inaugura una tercera ola. A partir de ello, en los noventa, Judith Butler profundiza en esa categoría y propone la teoría *queer* cuestionando la heteronormatividad. Paralelamente, Kimberlé Crenshaw introduce la teoría de la interseccionalidad, precisando que es indispensable comprender la teoría de género junto con las de raza, clase, lengua, entre otras.

Así, desde la perspectiva de la teoría interseccional, la figura de Beauvoir puede ser criticada como la de una pensadora burguesa que defiende un “feminismo blanco”, en tanto este solo logra representar a la mujer de clase media y alta, sin prestar atención a la doble discriminación, racial y de género, que viven muchas mujeres. Ciertamente, desde los años cincuenta hasta la actualidad —dada la amplia divulgación de *El segundo sexo*—, ha transcurrido más de medio siglo de críticas e interpretaciones feministas en torno al pensamiento beauvoiriano, las cuales no constituirán el centro de nuestra investigación. Nos limitaremos a referirnos a ellas solo en la medida en que la defensa de los argumentos presentados lo requiera y tendremos como foco de la investigación la reconstrucción del concepto de libertad al interior del pensamiento de Beauvoir y no las críticas contemporáneas al mismo.

Por todo lo expuesto, esta investigación se encargará de reconstruir el concepto de libertad en el pensamiento beauvoiriano entendiéndolo como parte de la creación del movimiento existencialista en la Francia del siglo XX. Profundizaremos, por consiguiente, en los presupuestos⁴ que *El segundo sexo* toma de los primeros ensayos filosófico-existencialistas de la autora para comprender su concepción de la liberación femenina. Así, nuestra investigación busca responder la siguiente pregunta: ¿pueden las mujeres ser libres a pesar de encontrarse en un *universo masculino*? Esta pregunta se inspira, en efecto, en las reflexiones beauvoirianas de *El segundo sexo*. Trataremos de obtener una respuesta mostrando los presupuestos filosófico-existencialistas de dichas reflexiones. A

⁴ A lo largo de la investigación, haremos uso del término *presupuestos* para referirnos a las ideas preconcebidas que Beauvoir utiliza a modo de premisas para comprender la situación de la *mujer independiente* en *El segundo sexo*, las cuales en este ensayo no hace explícitas sino que, precisamente, las presupone.

su vez, como se señaló al inicio de esta introducción, en la actualidad, la libertad sigue siendo un privilegio escaso para las mujeres, lo que nos motiva a indagar en las vías que propone Beauvoir para el ejercicio de la libertad de las mujeres aun encontrándose en un *universo masculino*, que les niega su calidad de sujetos y, por ende, restringe sus posibilidades de acción. La hipótesis que defenderemos consiste en que las mujeres pueden, según Beauvoir, realizar su libertad emprendiendo, en una lucha colectiva, una transformación social del *universo masculino* mediante la cual sean reconocidas como sujetos responsables de sus actos, lo que tiene como condición que no huyan a conductas de *mala fe* ante la angustia de reconocerse como *proyectos* intencionalmente orientados al mundo.

Para justificar esta hipótesis, la investigación se ha dividido en dos capítulos. El primer capítulo lo dedicaremos enteramente a revisar los presupuestos beauvoirianos y a estudiar algunas de sus influencias filosóficas. Aquí, no nos detendremos en todos los autores que son referentes del pensamiento de Simone de Beauvoir, sino que nos concentraremos en reconstruir las influencias de la corriente fenomenológica y hermenéutica en las figuras de Husserl, Heidegger y Sartre, prescindiendo de revisar a Descartes, Kant, Kierkegaard, Hegel, Marx, Engels, entre otros autores. Así, no agotaremos todos los presupuestos filosóficos que se podría rastrear del pensamiento beauvoiriano, sino que prescindiendo, además, de los presupuestos psicoanalíticos como de los biológicos, entre otros, delimitaremos la investigación principalmente a los conceptos filosófico-existencialistas de *proyecto*, *intencionalidad*, *mala fe*, *angustia*, *facticidad*, *situación* y *trascendencia*.

En la primera sección del primer capítulo, revisaremos la postura de Beauvoir frente a la historia de la filosofía y la manera en que nuestra autora se propone hacer filosofía desde la literatura. En la segunda sección, nos adentraremos en el concepto heideggeriano de *proyecto* y lo propondremos como un presupuesto indispensable para la idea de libertad beauvoiriana. Hilaremos el concepto de *proyecto* con el concepto husserliano de *intencionalidad* para comprender qué recupera Beauvoir de estos en su concepto de libertad. En la tercera sección, ahondaremos en las similitudes y diferencias entre Beauvoir y Sartre respecto al concepto de *mala fe*. Finalmente, en la cuarta sección, volveremos al concepto heideggeriano de angustia y a la apropiación beauvoiriana del mismo, según la cual las mujeres que no huyen a conductas de *mala fe* podrían afrontar la angustia de su libertad.

En el segundo capítulo, sobre la base de los presupuestos evidenciados en el capítulo anterior, recurriremos a los conceptos de *facticidad* y *situación* para presentar lo que Beauvoir comprende por *mujer independiente*. De esta manera, en el primer subcapítulo, expondremos determinadas figuras de mujeres que, para la autora, huyen a conductas de mala fe y son cómplices del sistema de opresión en el que se encuentran. Luego, en la segunda sección, observaremos que, aunque no todas las mujeres huyan a conductas de mala fe, la *facticidad* de su *situación* limita sus posibilidades de acción. Al respecto, desarrollaremos la propuesta beauvoriana del “olvido” de la esencia femenina como necesario para su liberación. Por último, defenderemos que, para Beauvoir, las mujeres solo podrán ser plenamente libres en un mundo que también se *olvide* la “esencia” femenina y que cambie las estructuras de opresión del *universo masculino* por unas que permitan que hombres y mujeres se reconozcan mutuamente como sujetos libres y trascendentes.

Por último, antes de finalizar esta introducción quisiera agradecer especialmente el esfuerzo sincero, riguroso y comprometido de Mariana Chu, el cual ha significado durante el proceso de producción de la presente tesis una cálida y motivadora compañía, así como un aporte fundamental para mi formación filosófica; a Fanni Muñoz, que a través de su imprescindible apoyo, comentarios críticos y comunicación horizontal propició un necesario compartir de ideas y perspectivas en torno a la filosofía, la sociología y los feminismos; al reconocimiento otorgado por la PUCP a través del premio PADET por el proyecto de la presente tesis, cuya subvención económica fue vital para el desarrollo de la misma; a Alfredo Bernal, compañero de ideas, por los constantes cuestionamientos críticos que han permitido la consistencia de esta investigación y la identificación de nuevos caminos teóricos; a Ciro Alegría, quien ha sido una continua fuente de conocimientos filosóficos a lo largo de mi vida y ha fomentado en mí, desde temprana edad, el interés por la teoría social y política; y a Ana Sabogal, mi madre, por su compañía amorosa y por representar un ejemplo de valentía, al ser una mujer que logró hacerse un camino dentro de la academia.

Primer capítulo

Los presupuestos de la liberación femenina

Por lo expuesto en la introducción, este primer capítulo, será central para delimitar cómo ingresa Beauvoir a la filosofía, y cuáles son los conceptos que recoge del existencialismo y de la ontología heideggeriana para su investigación sobre el sujeto femenino y las posibilidades de que este ejerza su libertad. Este primer estudio nos permitirá, en el segundo capítulo, una mejor comprensión del concepto de libertad en vistas a esclarecer, desde el pensamiento filosófico-existencialista de Beauvoir, las vías para la emancipación femenina.

Para comenzar, nos adentraremos en la relación entre la filosofía y la literatura, relación que se encuentra al servicio del desarrollo de la teoría sobre la mujer beauvoiriana. Así, argumentaremos que los relatos autobiográficos de Beauvoir amalgaman experiencias personales con reflexiones filosóficas, de manera tal que las experiencias propias de la autora reflejan problemas históricos, políticos y culturales sobre el *ser mujer*. De esta manera, mostraremos que los ensayos filosóficos beauvoirianos involucran recursos literarios y ejemplos de personajes literarios para situar sus ideas, y, de manera inversa, veremos que sus novelas recurren a ideas filosóficas que se desarrollan a modo de relatos.

En la segunda sección, se indagará en si Beauvoir, siendo una pensadora existencialista, tiene influencias de la fenomenología de Husserl. Recurriremos, en esta línea, al concepto husserliano de intencionalidad y señalaremos brevemente sus conexiones con la noción heideggeriana de proyecto. Como veremos, el concepto *proyecto* de Heidegger resulta ser indispensable, tal como lo retoma Beauvoir, para asumir la propia libertad en el mundo en nuestra “condición de arrojados”.

En la tercera sección, titulada “La huida de lo *femenino* en conductas de *mala fe*”, nos adentraremos en el problema de la situación de la mujer mediante una lectura de la *mala fe* sartreana, para profundizar en la necesaria distinción entre los sexos que Beauvoir encuentra en esta cuestión. ¿Por qué la mujer siente vergüenza ante la mirada del hombre? Se defenderá, principalmente, la idea de que la mujer desvela su ser como *nada* ante la mirada del otro. En ese sentido, la mujer *es* en tanto negación del universal masculino. Ante esto, una forma de escapar a la frustración de verse como un no-ser es el autoengaño en conductas de la *mala fe*. Primero, investigaremos la cuestión de la *mala fe* en general, lo cual nos servirá posteriormente para profundizar, en el segundo capítulo (2.1), en determinadas figuras de mujeres que Beauvoir identifica como muestras de conductas de *mala fe*.

En la cuarta sección, veremos qué sucede con las mujeres que optan por no huir en conductas de *mala fe* y, en cambio, deciden enfrentar su angustia. Aquí, la vivencia de la angustia es experimentada por las mujeres de manera distinta al común de los varones. Para estas, como veremos, antes de poder preguntarse sobre su existencia en el mundo, el *universo masculino* les presenta obstáculos para saber quiénes son.

Por consiguiente, este primer capítulo esclarece algunos de los principales presupuestos filosóficos y existencialistas⁵ que subyacen a la formulación de la idea de liberación femenina de *El segundo sexo*⁶.

⁵ Empleamos aquí el término existencialismo en un sentido amplio. Como sabemos, en *Carta sobre el humanismo*, Heidegger rechaza el calificativo de existencialista para su ontología en respuesta al *Existencialismo es un humanismo* de Sartre. En ese sentido, se investigará el estudio beauvoiriano de Heidegger y Husserl como el de una autora que interpreta y asume los conceptos de estos autores desde el existencialismo, el que junto con el de Sartre, se estaba forjando al momento en que escribe estas reflexiones.

⁶ *El segundo sexo*, escrito en 1949, es el ensayo existencialista que Beauvoir dedica enteramente a cuestionar la esencia femenina y a la construcción del sujeto femenino. Como detallamos en la introducción, fue el ensayo que tuvo mayor trascendencia dentro de las obras de la autora, así como para las teorías feministas contemporáneas.

1.1 La escritura comprometida de Beauvoir y la pregunta por lo femenino

Simone de Beauvoir critica la historia de la filosofía y, en general, la academia como espacios captados por la hegemonía masculina. Como veremos en la presente sección, Beauvoir rechaza la tradición misógina de la filosofía y, aun siendo consciente de esta tradición, encuentra la necesidad de formular una filosofía existencialista que recurra a la literatura, de tal manera que sea posible encontrar caminos para la liberación de las mujeres.

En 1979, luego de treinta años de la publicación de *El segundo sexo*, Beauvoir declara en una entrevista con Jessica Benjamin y Margaret Simmons que ella no se considera filósofa y, en cambio, se define como una escritora de textos literarios (Simmons, 1999: 2). ¿Por qué Beauvoir se rehúsa a autodenominarse como una filósofa? ¿Puede su obra literaria responder a las problemáticas de la disparidad entre los sexos con mayor rigurosidad que sus ensayos filosóficos?

En primer lugar, señalemos que la filosofía y la literatura eran complementarias para el movimiento existencialista, como se ve en la obra de Sartre y Beauvoir, así como también en el vínculo del mismo movimiento con Albert Camus y Boris Vian. La cercanía entre ambas disciplinas no es gratuita, dado que, para abordar la cuestión de la existencia en un ensayo o una novela, tanto Beauvoir como Sartre recurren a ideas de la filosofía. Como comenta Merleau-Ponty: “La obra de un gran novelista está siempre sostenida por dos o tres ideas filosóficas” (Merleau-Ponty, 57: 1977)⁷. En la línea del movimiento

⁷ Simone de Beauvoir y Merleau-Ponty —además de tener una relación de amistad desde 1928— discutían frecuentemente sobre sus posturas filosóficas. Así, es conocido que ambos formaron parte del movimiento existencialista francés y publicaron constantemente en la revista *Les Temps Modernes*. Para el pensamiento de Beauvoir, Merleau-Ponty resultaba aun tener una personalidad poco rebelde, el hecho de que este aceptase tener un matrimonio a temprana edad demostraba para nuestra autora una complicidad con la burguesía y con la religión (Korbik, 2018: 53). Con todo, Beauvoir preserva su amistad intelectual y afectiva con el mismo, así como dedica dos de sus ensayos filosófico-existencialistas a tratar las ideas de Merleau-Ponty. Así en *Para una moral de la ambigüedad* la autora hila su concepción existencialista de la moral con el concepto de ambigüedad de Merleau-Ponty. Estudios como el de Monica Langer (2003) demuestran el acercamiento beauvoiriano a este concepto y las distancia que mantendría respecto al mismo con el pensamiento de Sartre. Otro ensayo en el que Beauvoir se dedica a estudiarlo es *Jean Paul Sartre versus Merleau-Ponty*, en el cual la autora compara a ambos autores y principalmente defiende el pensamiento de Sartre de las críticas del segundo. Además de estos ensayos en los que el pensamiento de Merleau-Ponty se ve evidentemente reflejado en la escritura beauvoiriana, resulta sugerente preguntarse si las aseveraciones sobre la experiencia del cuerpo de la mujer en *El segundo sexo* podrían estar influenciadas por el pensamiento de este autor, tal como lo proponen las investigaciones de Suzanne Laba Cataldi (2001) y Sara Heinämaa (2003 y 2006). A pesar de que nuestra investigación se centra en estudiar las influencias de la corriente fenomenológica y hermenéutica en algunos de los presupuestos existencialistas de Beauvoir de su concepto de libertad, no desarrollaremos los presupuestos que Beauvoir recoge de los estudios de

existencialista, Simone de Beauvoir encuentra en la filosofía y en la literatura dos vías de acercamiento al mundo que pueden operar de manera conjunta exitosamente.

En los años cuarenta, Sartre y Beauvoir se autodenominaban escritores de una literatura comprometida (Tidd, 2014: 86). Esta postura intelectual ciertamente se mostró como un posicionamiento político radical en el contexto histórico de los años subsiguientes al término de la segunda guerra mundial, dado que esta se encuentra, como lo narra Beauvoir en una de sus autobiografías, paralelamente acompañada de una sostenida simpatía de nuestra autora con el régimen de la Unión soviética y el Partido Comunista de Francia (Beauvoir, 2016: 18). En estos años, Beauvoir se consideraba socialista (Korbik: 2018, 251) al igual que Sartre, quien en 1941 crea la agrupación “Socialismo y libertad”.

Sartre expresa su compromiso político de la siguiente manera en su manifiesto de 1947 *¿Qué es la literatura?*: “El escritor ‘comprometido’ sabe que la palabra es acción; sabe que revelar es cambiar y que no es posible revelar sin proponerse el cambio. Ha abandonado el sueño imposible de hacer una pintura imparcial de la sociedad y la condición humana” (1967: 53). La escritura del movimiento existencialista, por tanto, en cada “revelación” de sus investigaciones, defiende una postura política, con lo cual se compromete con una forma concreta de estar-en-el-mundo que no es indiferente a los acontecimientos sociales de su coyuntura. “Para Sartre era imposible el divorcio entre el hombre y su mundo. Por esto concebía la literatura, ante todo, como la empresa de un hombre que adquiere la responsabilidad de un compromiso de revelación del mundo” (Uribe Merino, 2006: 35). La pregunta que subyace a esta impronta por tratar de captar el presente y, a la vez, el mundo en su totalidad es la siguiente: ¿cómo conciliar los volátiles fenómenos sociales de su época con una reflexión filosófica con aspiraciones universales? Según Beauvoir: “no es casual que el pensamiento existencialista intente expresarse en nuestros días tanto por medio de tratados teóricos como de ficciones: es que se trata de un esfuerzo por conciliar lo objetivo y lo subjetivo, lo absoluto y lo relativo, lo intemporal y lo histórico; su ambición es captar la esencia en el núcleo de la existencia” (2009: 112). Por consiguiente, la literatura comprometida (*engagée*) consigue revelar la experiencia vivida de la existencia en la que se halla el despliegue de lo esencial. De ahí que Beauvoir encuentra que los filósofos han separado la esencia de la existencia, en el

Merleau-Ponty, dado que el estudio de la experiencia del cuerpo femenino excede los límites de la presente investigación.

afán de captar meramente la esencia de la realidad, sin sentirse tentados a escribir novelas (2009: 114).

Es pertinente aquí recordar que, cuando Beauvoir tenía dieciocho años, se encuentra en la disyuntiva de tener que optar entre ser una filósofa o una escritora. Se halla frente al hecho de que la academia se ha empeñado en dividir las disciplinas como si la filosofía por sí misma pudiese ser un *sistema autosuficiente*. Recuerda esta frustración en el ensayo *Literatura y metafísica*⁸:

Después de haber pensado el universo a través de Spinoza o Kant, me preguntaba: ¿cómo podemos ser lo bastante fútiles para escribir novelas? Pero cuando dejaba a Julien Sorel o Tess d'Urberville, me parecía vano perder el tiempo en fabricar sistemas. ¿Dónde estaba la verdad? ¿En la tierra o en la eternidad? Me sentía dividida (Beauvoir, 2009: 99-100).

El conflicto que experimenta Beauvoir para identificar sus pensamientos como propios de la filosofía o de la literatura la llevará a proponer, en el mismo ensayo citado, que la literatura permite investigar mediante su libre desarrollo, en otras palabras, que la “novela metafísica” permite desvelar nuevas ideas que solo se conocen en su desenvolvimiento. El lector, así, mantiene una comunicación con la novela en la medida en que va investigando conjuntamente con el texto al pasar las páginas. En palabras de Beauvoir: “Así, a medida que la historia se desenvuelve, ve aparecer verdades cuyo rostro no conocía de antemano, cuestiones cuya solución no posee: se interroga, toma partido, corre riesgos (...)” (2009: 106). De ahí que la “novela metafísica”, para Beauvoir, apele a la libertad del lector (2009: 116), puesto que la investigación exige que el lector asuma una postura frente a lo planteado y se vea ante el hecho de tener que tomar decisiones de manera libre y responsable.

⁸ *Literatura y metafísica* fue publicado por Beauvoir en 1946 en *Les Temps Modernes*, como parte de lo que consideramos sus ensayos filosóficos previos a *El segundo sexo*. Paralelamente, Merleau-Ponty publica *Sens et non-sens* —libro que en realidad recoge sus escritos de 1945 a 1947— y en el cual, titula a la segunda sección de su primer capítulo “La novela y la metafísica”. Esta sección la dedica a trabajar la noción de “literatura metafísica”, utilizando a modo de epígrafe una extensa cita de la novela *La invitada* de Simone de Beauvoir. Merleau-Ponty se dedica en este subcapítulo a desarrollar en sus términos los motivos de que la filosofía y la literatura no puedan hallarse como formas de conocimiento separadas. Aquí, encontramos un ejemplo de la convergencia filosófica entre Beauvoir y Merleau-Ponty que en su relación intelectual y en su pertenencia al movimiento existencialista ambos podrían haberse provocado, como hemos señalado en la nota anterior, (*Cfr. supra*, p. 12). Estas convergencias acerca de la mutua influencia filosófica entre ambos autores requerirían ciertamente de una investigación ulterior a la que la presente tesis no se encuentra avocada.

En el ensayo *Literatura y metafísica*, Simone de Beauvoir entiende metafísica como una forma en la que el sujeto se “compromete por completo en el mundo entero” (109: 2009). Dicho esto, interpretamos que el afán por hacer una “literatura comprometida” presente en el movimiento existencialista adquiere en paralelo una defensa por parte de Beauvoir con lo que la autora denomina la “novela metafísica”, debido a que en ambos el sujeto reconoce que su existencia tiene repercusiones en el mundo y en los otros y, viceversa, que la existencia del sujeto no se puede entender como un conjunto de actos aislados del mundo. Por consiguiente, la “literatura comprometida” y la “novela metafísica” manifiestan que la escritura y la reflexión filosófica deben tomar un posicionamiento político en el que el lector se encuentre irremediamente ante la libertad de su existencia y frente a la responsabilidad de sus decisiones libres. En ese sentido, el estudio metafísico de la novela remite a pensar la presencia del sujeto en el mundo, por tanto, a hallarse frente a experiencias como, por ejemplo, el desamparo y la angustia. De esta manera, Beauvoir encuentra que la novela metafísica “(...) aporta la revelación de la existencia cuyo equivalente no podría proporcionar ningún otro modo de expresión” (2009: 116).

Notemos que la novela en general logra condensar, en su narración, la exposición de una experiencia particular con la cual se pueden identificar distintos sujetos. Como señala Ursula Tidd: “Beauvoir argues that the metaphysical novel functioning as a bridge between literature and philosophy can represent the concrete singularity of human experience in its historical and eternal dimensions” (2004: 100). Para estos fines, según Simone de Beauvoir, la “novela metafísica” requiere tener una temática clara, debido a que, en primer lugar, tiene que manifestar la idea en torno a la cual se desarrolla la narración, de manera que inaugure las vías para elaborar una investigación; y, en segundo lugar, requiere que tomemos en cuenta que, de lo contrario, la narrativa podría desviarse en retórica y solo representar una destreza técnica sin ningún contenido. Así, Beauvoir sostiene lo siguiente:

Si la lectura no fuera más que una diversión sin consecuencias, el debate podría situarse en el plano técnico; pero si uno quiere dejarse ‘atrapar’ por una novela, no es solo para matar algo de tiempo; uno espera, como hemos visto, superar en el plano imaginario los límites siempre demasiado estrechos de la experiencia realmente vivida (2009: 104).

A partir del ensayo *Literatura y metafísica*, podemos afirmar que, para Beauvoir, los recursos literarios pueden enriquecer la investigación filosófica, en tanto, permiten

compartir relatos que se transmiten al lector como experiencias vividas. Aquella exploración narrativa permite comprender las problemáticas, involucrarse en ellas y participar de la investigación en la lectura.

Veamos ahora, en perspectiva, la propuesta de Simone de Beauvoir de escribir la defensa de una novela metafísica en el ensayo citado de 1946 y su interés surgido años después por estudiar la situación de la mujer en *El segundo sexo* (1949).

Primero, notemos que *El segundo sexo* es una búsqueda personal y política, la cual, tal como el ímpetu de la “literatura comprometida” sugería, piensa el mundo desde las experiencias vividas y compromete la existencia del sujeto —específicamente el femenino— con toda la humanidad. Más aún, este ensayo filosófico se inaugura como una investigación abierta en la que la misma autora no tiene, de antemano, una postura feminista, sino que es en el ejercicio comprometido de su escritura que Beauvoir decide defender la independencia de la mujer. De ahí que Sartre sugiera, en una conversación con Beauvoir, lo siguiente sobre *El segundo sexo*:

(...) lo curioso es que usted empezó como una mujer no feminista, una mujer cualquiera que quiere saber qué es ser mujer. Y al escribir el libro se volvió feminista, vio a sus enemigos, los atacó y entonces precisó lo que era ser mujer. Es el valor del libro (citado en Dayan y Riwoska, 1980: 77).

Queda claro entonces que Beauvoir comienza a escribir *El segundo sexo* como una investigación que se distancia de los prejuicios de su tiempo para abordar la cuestión: ¿qué es ser mujer? Esta amplia pregunta exigía pensar tanto en sus experiencias personales como en las consecuencias políticas, culturales e históricas del planteamiento. Sin pretenderlo, la problematización del concepto de lo *femenino* y del *ser mujer* lleva inevitablemente a Simone de Beauvoir a fundamentar la necesidad de una emancipación feminista que sea política, económica y moral.

Consecuentemente, las obras filosóficas y literarias de Beauvoir se nutren mutuamente y no se limitan a ser escritos estrictamente filosóficos o literarios. Esto se debe a que, al plantear el cuestionamiento sobre lo *femenino*, hay que reflexionar sobre circunstancias cotidianas y particulares, las cuales, a su vez, tienen implicancias universales, puesto que reflejan problemáticas que afectan a todas las mujeres. La pregunta filosófica sobre qué

es lo *femenino*, entonces, se entrelaza con las reflexiones personales y cotidianas que esta cuestión supone para la vida de las mujeres.

La escritura de Simone de Beauvoir amalgama, podríamos decir, tres diversos registros: el relativo a una concepción filosófica existencialista; el que refiere a un discurso emancipatorio de las mujeres y el alusivo a lo cotidiano que se inscribe tanto en la producción literaria de ficción o memorialista, como también en las citas en medio de sus análisis (Grau, 2013: 165-166).

En *El segundo sexo*, podemos observar cómo Beauvoir construye su argumentación filosófica citando personajes de novelas que narran sentires y episodios. Así, su argumentación es ejemplificada en escenarios concretos, de manera que su teoría adquiere una cercanía con la dimensión práctica que la misma comprensión de las relaciones entre los sexos suscita. “No es casual encontrar en los ensayos filosóficos de Simone de Beauvoir referencias a relatos literarios o documentos existentes (...). La alusión constante a esas circunstancias otorga a su escritura un carácter de incardinación sustantiva y hace permanente evidencia del importante papel que juegan las narrativas en su reflexión filosófica” (Grau, 2013: 166). En cuanto esto permite comprender con ejemplos concretos cómo los problemas entre los sexos nos interpelan, podemos afirmar que las escenas literarias esclarecen su argumentación filosófica.

De manera semejante, *Memorias de una joven formal*⁹ es escrita como una novela autobiográfica que narra las experiencias particulares de Beauvoir sobre su desarrollo de niña a joven. El hecho de que sea una autobiografía con la que muchas mujeres puedan sentirse identificadas, evidencia que el ejercicio de esta introspección muestra la manera transversal y sistémica con que las diferencias de la condición sexuada se presentan en el desarrollo de una individualidad. La experiencia de la autora es representativa de lo que para muchas mujeres implica el *devenir* de niña a mujer: ¿cómo es esto posible? Sus pensamientos son presentados de tal manera que la propia vida de la francesa genera una empatía en las lectoras que también han crecido en una estructura patriarcal-occidental y pueden reconocer, en esta lectura, vivencias de jerarquías entre hombres y mujeres tanto al interior de la familia como de la Iglesia y del Estado. De esta manera, el objetivo del ejercicio de introspección y cuestionamiento al que nos somete la lectura de esta novela

⁹ Esta autobiografía fue publicada en 1958, luego del éxito de *El segundo sexo*, formando parte de la primera entrega de las tres autobiografías de Beauvoir.

es el de permitir un deseo de emancipación desde el reconocimiento de una sujeción que se reproduce en una violencia simbólica y física hacia las mujeres.

Ahora bien, cabe resaltar que, si bien el estudio autobiográfico de Beauvoir presenta mucho de ella misma en su narración, requiere, para ser una formulación filosófica, apartarse de sus propios sentires para comprender, no cómo a ella le gustaría que se presente el fenómeno, sino cómo aquel fenómeno se nos presenta, de tal manera que pueda ser reconocido dentro de su comunidad como válido. Por consiguiente, la literatura no debe llevar a la filosofía a razonamientos creados a modo de una novela fantástica, sino que la narrativa puede permitir el desenvolvimiento de un pensamiento cuya intención es la apertura a la comprensión de las problemáticas que afectan directamente a las mujeres. La temática de sus textos es el ser mujer, lo cual, como señalamos, la remite a su propia experiencia del mundo desde su individualidad, pero, por otro lado, la exploración del tema la lleva a mostrar que las vivencias de su experiencia reflejan un problema sistémico en la sociedad.

En ese sentido, la narrativa literaria de Beauvoir permite al lector o lectora colocarse en las situaciones que son presentadas como si las viviese. Como sugiere la siguiente cita:

Esa es la recompensa de una buena novela, que permite tener experiencias imaginarias tan completas, tan inquietantes como las experiencias vividas. El lector se interroga, duda, toma partido, y esta elaboración vacilante de su pensamiento significa para él un enriquecimiento que ninguna enseñanza doctrinaria podría remplazar (Beauvoir, 2009: 103).

Mientras que el lector de doctrinas filosóficas podría en ocasiones mantener una distancia escéptica o ideológica con el texto, el lector de una novela ve inevitablemente comprometidas sus emociones y se sitúa imaginariamente en la postura de los personajes.

Encontramos un ejemplo de esta presentación de las propias vivencias en la narración de *Memorias de una joven formal*. Esta autobiografía evidencia un tránsito entre todas las etapas del crecimiento de Beauvoir y muestra cómo su entorno cercano la interpela constantemente para convertirse en la mujer que se espera que sea. Veamos, ahora, también a modo de ejemplo, el caso específico de su transición de niña a adolescente que se presenta en la novela mencionada. En este relato, narra cómo es que el crecimiento de sus senos le genera vergüenza, la cual siente por la ropa que la cubre y que evidencian sus formas (Beauvoir, 1965: 112). En esta narración, se presenta el episodio de transición

que muestra que su cuerpo es concebido a modo de objeto y que ella misma es juzgada a partir de la sexualización de este. El tránsito de niña a joven se desarrolla con énfasis en la novela. Así, evidencia que el ser mujer no presupone una “esencia” dada de antemano (tesis que se defenderá en *El segundo sexo*), sino que la sexualización del cuerpo de la niña como “femenino” hace que la misma “llegue a ser mujer” siendo consciente de que es mirada como un sujeto femenino que debe ser objeto de deseo. En *El segundo sexo*, condensará la experiencia anterior: “La mujer (...) sabe que cuando la miran, no la distinguen de su apariencia: es juzgada, respetada y deseada a través de su indumentaria” (Beauvoir, 2016: 679). En esta narración, la joven siente que es mirada y sexualizada, lo cual le genera vergüenza. Como veremos en el tercer subcapítulo, Beauvoir recupera el análisis sartreano sobre el fenómeno de la mirada y lo sitúa en la relación binaria de la experiencia de la mujer que siente que es mirada por el hombre.

En este momento, podemos afirmar que Simone de Beauvoir plantea como necesaria la relación entre filosofía y la literatura, debido a que encuentra en este vínculo que la literatura otorga recursos útiles para el existencialismo, en tanto, permite compartir con el lector las experiencias de lo vivido como propias. Con relación a este último punto, la autobiografía coincide con el objetivo planteado en la teoría sobre la mujer beauvoiriana, ya que permite un reconocimiento, a partir de una reflexión sobre las experiencias vividas, de la propia situación de opresión en la que las mujeres se encuentran.

Ahora bien, en la entrevista citada de 1979, Simone de Beauvoir señala, también de manera irónica, que Sartre es el filósofo y ella, en cambio, escribe literatura (Simons, 2001: 17). ¿Qué lleva a Beauvoir a diferenciarse de la filosofía?

En su autobiografía, *La fuerza de las cosas*¹⁰, Beauvoir narra el comienzo de la fama del existencialismo, la cual alcanza su auge en 1946 con la conferencia de Sartre *El existencialismo es un humanismo*, así como también con la presentación en el mismo año de *Literatura y metafísica* de Beauvoir. En la curiosidad que despertaba el existencialismo, confiesa que era habitual la comparación de su genio con el de Sartre: “No me asfixiaba la susceptibilidad; reía si me llamaban ‘la gran sartreana’ o ‘Nuestra señora de Sartre’; pero algunas miradas masculinas me herían; ofrecían una hipócrita

¹⁰ Esta novela fue publicada en 1963 como la tercera entrega de sus autobiografías, en la que narra sus últimos años de vida y recuerda su actividad política con Sartre.

complicidad a la mujer existencialista, por lo tanto extraviada, que yo era” (Beauvoir, 1971: 64). A pesar de tener sus propias publicaciones existencialistas, el pensamiento beauvoriano no era apreciado por sí mismo, sino que era situado como el de la “mujer de Sartre” o el de una “mujer existencialista”. Comparte líneas más abajo que su amor por Sartre no hacía que en ella despertara un sentimiento de envidia; en cambio, prefería enfocarse en el porvenir. Entonces, por un lado, si bien Beauvoir podría ser reconocida como existencialista y, por ello, como filósofa, por otro lado, se consideraba que ella era existencialista en función del pensamiento sartreano y de la fama de Sartre.

Tal como la última cita de Beauvoir trae a colación, efectivamente, desde la academia, se ha estudiado el pensamiento de Simone de Beauvoir como una extensión de las ideas fundamentales de Sartre, como si sus ensayos fuesen meras anotaciones a los textos sartreanos. Aquí sostendremos, en cambio, que la filosofía de Simone de Beauvoir tiene relevancia por sus propias ideas. Con ello, nuestra investigación se adhiere a las lecturas contemporáneas del pensamiento beauvoiriano que revisan su pensamiento desde el existencialismo¹¹ y subrayan el valor de sus propios aportes filosóficos, tal como defiende Teresa López Pandina:

Beauvoir llegó al existencialismo de la mano de Kierkegaard y Sartre (...). Pero no se quedó en el papel de mera repetidora o “aplicadora” de sus teorías: las incorporó a su manera, dando sesgo propio a algunos conceptos sartreanos y asimilando otros enfoques de Hegel, Heidegger y su propio amigo y compañero de estudios Maurice Merleau-Ponty. Por todo ello, la crítica filosófica hubo de reconocer finalmente la originalidad del existencialismo de Beauvoir. Eso no sucedió hasta los años 90 del pasado siglo (...) (2011: 24).

Líneas más abajo, López Pandina apunta que el motivo de aquella asociación de Beauvoir como un “epígono del sartrismo” es fruto de una “mentalidad patriarcal” aun presente en la academia de los años setenta y ochenta. Pero, más aún, sus investigaciones demuestran

¹¹ Cfr. Mahon, J., *Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir*, Londres: MacMillan Press, 1997; Card, Claudia (Eds.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; López Pandina, Teresa, *Simone de Beauvoir. Leyendo 'El segundo sexo'*, Valencia: Universitat de València, 2011; Bauer, Nancy, *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, New York: Columbia University Press, 2001; Deutscher, Penelope, *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008; Daigle, Christine. y Jacob Golomb (Eds.), *Beauvoir and Sartre. The riddle of influence*, Indiana: Indiana University Press, 2009; Korbik, Julia, *Oh, Simone! Warum wir Beauvoir wiederentdecken sollten*, Berlín: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2018; O'Brien Wendy y Lester Embree (Eds.), *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Florida: Springer, 2001; Simons, Margaret A., *Beauvoir and the Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, 2001; Tidd, Ursula, *Simone de Beauvoir*, Nueva York/Londres: Routledge Critical Thinkers, 2004.

que los conceptos existencialistas que estudia Beauvoir tienen relevancia debido a que inauguran una nueva línea de investigación en la filosofía, propiamente la de los estudios de la mujer¹². María Luisa Femenías, por su parte, reconoce la relevancia del análisis realizado por López Pardina (1998: 34) y expone en sus palabras a qué refiere esta “mentalidad patriarcal” que subordina la obra beauvoiriana a la de Sartre:

Ante los ojos de la crítica filosófica y del público en general, De Beauvoir, en su situación de compañera de Sartre, se convirtió en la seguidora fiel de las enseñanzas del compañero-maestro y una mera sombra de la filosofía de aquel. Esa singular relación *qua* varón y mujer, independientemente de cómo fuera en realidad, una vez inscrita en las tramas de la sociedad de su época, fue percibida como de dependencia y subsidiariedad sin más de la mujer (De Beauvoir) respecto del varón (Sartre) (1998: 33).

En la interpretación de Femenías, se trata de una jerarquía entre el varón y la mujer presente en la sociedad que se traslada a la academia (sin que esto signifique que la relación entre Beauvoir y Sartre fuese o no asimétrica en la práctica). Femenías hace referencia explícita al trabajo de Judith Butler como el de una filósofa y feminista que, en su interpretación, replica el prejuicio patriarcal de observar las obras de Beauvoir en dependencia a las de Sartre (Femenías, 1998: 34). En efecto, en su artículo dedicado a Beauvoir, Butler señala que “De hecho en *El segundo sexo* podemos ver el esfuerzo por radicalizar la implicación de la teoría de Sartre relativa al establecimiento de una noción encarnada de libertad” (1990: 306), y continúa: “Beauvoir no refuta a Sartre, sino que toma de él su mejor aspecto anticartesiano” (1990: 307). La intención del artículo de Butler era analizar la influencia cartesiana que podría tener Beauvoir mediante Sartre, pero pareciera, según la interpretación de Femenías, que en aquel análisis sin ser este su objetivo marca una jerarquía implícita en la que las reflexiones beauvoirianas de *El segundo sexo* se presentasen como “radicalizaciones” sobre lo que Sartre ya había expuesto previamente en *El ser y la nada*, antes que, a modo de reflexiones genuinas de Beauvoir.

Con todo, no dejemos de lado que, en *El género en disputa*, Butler dedica parte de su primer capítulo al estudio del pensamiento beauvoiriano y rescata su importancia como

¹² Las investigaciones de Teresa López Pandina forman parte de una propuesta pedagógica en la Universidad de Valencia, en la cual la autora diseña, dentro de los cursos de bachillerato de filosofía, un curso dedicado a Simone de Beauvoir. En este programa, López Pandina defiende la necesidad de que la filosofía de Beauvoir se incorpore en los estudios básicos de todo estudiante de filosofía, ya que la teoría beauvoiriana otorga herramientas para entender nuestra realidad social y el pensamiento filosófico contemporáneo.

fundacional dentro de la filosofía para la corriente de estudios sobre la mujer, la cual Butler propone reformar para entenderla a modo de los estudios de género (Butler, 2007: 56-65). Este planteamiento exige un análisis comparativo entre ambos autores, el cual realizaremos en la sección 1.3 al profundizar en el concepto de *mala fe* presente en los planteamientos de ambos autores.

Pamela Abellón, en la misma línea de Femenías y López Pandina, sugiere que el rechazo de Simone de Beauvoir a reconocerse como filósofa es un posicionamiento político frente a una academia misógina:

Mientras el varón se autoerige y autoconcibe como la trascendencia y la razón de la cual emerge el discurso racional y abstracto, la mujer es circunscripta o heterodesignada por lo masculino al ámbito de las emociones, de los sentimientos y de la inmanencia, dimensiones de la existencia que históricamente han sido inferiorizadas y/o expulsadas en la historia de la filosofía en pos del triunfo del intelecto. Así entiende Beauvoir a las corrientes filosóficas que marcaron una época: el racionalismo cartesiano y el idealismo hegeliano, con los que discute fuertemente (Abellón, 2013:32).

Entonces, según Abellón, el rechazo a la filosofía por parte de Beauvoir representa una forma de hacer notar cuál es el papel que, en el ámbito académico de su época, le corresponde como mujer dentro una sociedad sexista. En esta interpretación, se asocia la literatura con la feminidad, por su delicadeza y belleza. Por ejemplo, Virginia Woolf, contemporánea de Beauvoir, encuentra la literatura como el primer acercamiento de las mujeres a las letras:

Así, llegué a los comienzos del siglo XIX, y entonces, por primera vez, encontré varios estantes llenos de libros escritos por mujeres, sin embargo, al recorrerlos con la mirada, no pude dejar de preguntarme por qué todos ellos, con muy pocas excepciones, eran novelas. El impulso original fue la poesía. El ‘jefe supremo del canto’ fue una poetisa (Woolf, 2014: 89).

Se podría bosquejar de manera general, entonces, una jerarquía que marca una diferencia entre los sexos en cuanto se asocia a la filosofía con el intelecto masculino y, a la literatura, predominantemente con las emociones “femeninas”. En ese sentido, autodenominarse como escritora evidencia las dificultades que implica que una mujer pueda posicionarse dentro del ámbito académico, pues aun cuando se la considera escritora, este posicionamiento refleja un sexismo presente en la academia.

El segundo sexo de Beauvoir parte de un estudio histórico de esta subversión de lo femenino a lo masculino (2016: 61-98). Nuestra autora demuestra con el mismo que el

canon filosófico no escapa de estas estructuras jerárquicas, antes bien, Beauvoir encuentra que muchos filósofos no solo han segregado a las mujeres de su ejercicio, sino que, incluso, han defendido que el intelecto femenino es inferior al masculino y le corresponde, por tanto, subordinarse al mismo. Como podemos notar con estos pasajes:

La mujer es mujer en virtud de cierta falta de cualidades —decía Aristóteles—. Y ‘debemos considerar el carácter de las mujeres como adolescente de una imperfección natural’. Y a continuación Santo Tomás decreta que la mujer es un ‘hombre fallido’, un ser ‘ocasional’ (Beauvoir, 2016: 18).

Ante esto, reconocerse como filósofa implicaría asumir consigo esta tradición de repudio hacia las mujeres y de subestimación de sus capacidades intelectuales y filosóficas; desde esta perspectiva, es consecuente que Beauvoir se distancie de la filosofía. No obstante, nos encontramos ante la paradoja de que su teoría sobre la mujer no puede prescindir del pensamiento existencialista.

En la entrevista anteriormente mencionada de 1979¹³, Simone de Beauvoir era reconocida como existencialista por sus publicaciones en la revista existencialista *Tiempos modernos* y su ensayo emblemático *El segundo sexo*. Dado este calificativo de su pensamiento, la negativa a autodenominarse filósofa resulta evidentemente controversial. En respuesta, Alejandra Castillo (2017) propone concebir a Simone de Beauvoir como «filósofa» y «anti-filósofa», dado que su pensamiento tiene que trazar una ruptura con la tradición misógina de esta para reformularse desde una visión no subordinante dentro de la filosofía.

Aun así, la actividad literaria resulta todavía, en tiempos de Beauvoir, un terreno captado por voces masculinas, al que las mujeres, por razones económicas y exigencias de la maternidad, entre otras, no pueden dedicarse plenamente. “Cuando se decide a pintar o a escribir, con el solo objetivo de llenar el vacío de sus jornadas, cuadros y ensayos serán tratados como ‘obras de mujer’; no les consagrará ni más tiempo ni más atención y tendrán poco más o menos el mismo valor” (Beauvoir, 2016: 699). En ese sentido, la postura crítica frente a la filosofía por parte de Simone de Beauvoir resulta un acto político que evidencia la situación peyorativa en la que, aun en su época, se encontraban las mujeres que intentaban dedicarse a algún arte o al trabajo intelectual. Beauvoir desarrolla su carrera académica sobrepasando los prejuicios hacia las mujeres que identifica en su

¹³ *Cfr. supra*, p.12.

época y que responden a una tradición histórica. En consecuencia, su escritura recurre a la literatura y a la filosofía de manera complementaria, a pesar de que sostiene una crítica hacia ambas disciplinas como captadas por la hegemonía masculina.

1.2 Proyecto: un presupuesto indispensable para la idea de libertad

En el subcapítulo anterior, expusimos la crítica beauvoriana a la historia misógina de la filosofía desde la literatura. Esta primera entrada al pensamiento de Simone de Beauvoir hizo evidente que su filosofía inaugura una nueva tradición que se separa de la soberanía masculina presente en la filosofía. Asimismo, expusimos por qué resultaba ineficiente para Beauvoir concebir la filosofía como un *sistema autosuficiente* que prescinde de otras disciplinas como la literatura. Así pues, hemos visto que la autora encuentra necesario servirse de recursos literarios en sus ensayos filosóficos para transmitir las ideas a modo de “experiencias vividas” y, de igual manera, al escribir novelas recurre a conceptos filosóficos para el desarrollo de sus relatos.

A partir de estas primeras reflexiones, en el presente subcapítulo, nos adentraremos en la propuesta existencialista de Beauvoir de hacer una filosofía sobre la *situación* de las mujeres. Buscaremos defender que es necesario, para comprender el pensamiento de Simone de Beauvoir, realizar una lectura que investigue en sus obras la intersección entre sus ensayos existencialistas y sus estudios sobre la mujer para lo cual recurriremos al concepto heideggeriano de proyecto que se revelará como el presupuesto del concepto de libertad beauvoriano.

Continuaremos con esta línea investigativa en los dos siguientes subcapítulos para analizar, respectivamente, el fenómeno de la *mala fe* sartreana y la angustia heideggeriana y confirmar hasta qué punto Beauvoir retoma estos conceptos en su formulación del concepto de libertad y en las vías que traza para poder concebir a la “mujer independiente” en *El segundo sexo*.

Para lograr estos objetivos, recurriremos a los primeros ensayos filosóficos de la autora¹⁴, en los que recurre a conceptos de la ontología heideggeriana, los cuales, a su vez, reafirman su posicionamiento como existencialista. Así, al acercarnos a *El segundo sexo*, su obra filosófica más reconocida, veremos que en esta realiza un estudio existencialista centrado en la situación de la mujer, cuya fundamentación tiene como base las reflexiones de sus primeros ensayos acerca de la situación general del ser humano en el mundo.

Para comenzar, resaltemos que —como se reconoce en la *Enciclopedia de Filosofía de Stanford* (Smith, 2013) y, de igual forma, como lo hace Sarah Bakewell (2016) en su reciente publicación sobre el movimiento existencialista— el existencialismo en la historia de la filosofía forma parte del movimiento fenomenológico. Pero ¿hasta qué punto podemos afirmar que la teoría de la mujer de Simone de Beauvoir es fenomenológica? ¿Recurren sus ensayos efectivamente al método husserliano? Veamos.

Como defiende Wendy O'Brien, es muy probable que Beauvoir haya leído a Husserl en sus estudios universitarios de filosofía en La Sorbona (2001: 2). Además, la autora señala que es posible que Beauvoir haya tenido un acercamiento al pensamiento de Husserl, dado que Raymon Aron comparte con ella y Sartre sus estudios sobre este realizados en Berlín en 1933. Como cuenta Beauvoir en *La plenitud de la vida*: “Sartre decidió estudiarlo seriamente e instigado por Aron hizo los trámites necesarios para tomar al siguiente año en el Instituto Francés de Berlín la sucesión de su compañerito” (2016: 144). Sobre la base de estos estudios de la fenomenología husserliana, Sartre publica sus libros *La trascendencia del ego* (1936) y *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación* (1940). En contraste, Beauvoir decide permanecer en Francia dedicada a sus novelas y ensayos.

Años después, se tiene constancia de que el sábado 13 de julio de 1940, Beauvoir pide en una carta a Sartre que le vuelva a explicar a Husserl, sin especificar qué pasajes de Husserl son de su interés (Beauvoir, 1997: 527). Notemos que, cuando Beauvoir escribe esta carta, recientemente se había impreso el último libro que Husserl publicaría en vida, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Pero, evidentemente,

¹⁴ Nos referimos a los ensayos propuestos en la introducción como sus primeros ensayos filosófico-existencialistas: *¿Para qué la acción?*, *Para una moral de la ambigüedad*, *Literatura y metafísica*, y *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*.

cuando Beauvoir escribe sus ensayos filosóficos y *El segundo sexo*, no pudo tener acceso al material que Husserl dejó inédito en sus manuscritos, el cual, según Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (2012), resulta crucial para entender la dimensión genética y generativa del método fenomenológico de Husserl. Con todo, podríamos decir que Beauvoir tiene un acercamiento indirecto a la fenomenología de Edmund Husserl debido a que, en primer lugar, en sus ensayos filosóficos no hay referencias directas a pasajes de alguna obra de Husserl, por lo que no queda claro cuáles eran sus fuentes fenomenológicas; en segundo lugar, dado que, si bien el existencialismo beauvoiriano retoma conceptos de la fenomenología husserliana, como la intencionalidad, la temporalidad y la experiencia vivida¹⁵, no se adhiere al método fenomenológico. Su acercamiento, por tanto, resulta parcial, y nos referiremos, entonces, a Beauvoir más que como una fenomenóloga, como una existencialista con influencias fenomenológicas.

El debate en torno a qué conceptos retoma de Husserl cobra inusitada relevancia en los años noventa con la publicación que hace Sylvie Le Bon de Beauvoir de los diarios filosóficos de Beauvoir de 1927, época en que la autora estudiaba en La Sorbona (O'Brien y Embree, 2001: 18). Aun así, resulta cuestionable hasta qué punto un diario puede contener más información filosófica sobre el pensamiento de la autora que las publicaciones de los textos que, en efecto, realizó. Aquí nos abstendremos de entrar en ese debate y nos dedicaremos al estudio, como mencionamos, de sus primeros ensayos y de *El segundo sexo*.

Asimismo, se han publicado compendios de investigaciones que, a partir de los conceptos husserlianos de intersubjetividad, temporalidad, intencionalidad, entre otros, fundamentan las posibles lecturas fenomenológicas sobre el pensamiento beauvoiriano¹⁶. Nosotras nos limitaremos aquí a trabajar el concepto husserliano de intencionalidad

¹⁵ Respecto al concepto de temporalidad Ursula Tidd (2001: 108-122) ha demostrado las posibles influencias husserlianas que Beauvoir pudo tener del mismo en sus análisis de la experiencia del tiempo. A cerca de la noción experiencia vivida hemos notado el empleo de Beauvoir de la misma en su ensayo *Literatura y metafísica* (2009: 102), y, específicamente, Sara Heinämaa ha estudiado el origen del empleo de este concepto por Beauvoir en la fenomenología de Husserl (2003: 1-11). Por último, dedicaremos las siguientes páginas a examinar la influencia del concepto de intencionalidad husserliano en el pensamiento beauvoiriano.

¹⁶ Cfr. Deutscher, P., *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008; Daigle, Christine. y Jacob Golomb (Eds.), *Beauvoir and Sartre. The riddle of influence*, Indiana: Indiana University Press, 2009; Bakewell, S., *Das Café der Existenzialisten: Freiheit, Sein und Aprikosencocktails*, München: C.H. Beck, 2016; O'Brien Wendy y Lester Embree (Eds.), *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Florida: Springer, 2001.

recurriendo a algunos pasajes de *Para una moral de la ambigüedad*¹⁷, uno de sus primeros ensayos filosóficos que contiene las referencias más transparentes de la autora con respecto a la intencionalidad husserliana. Recurrir a este concepto husserliano es necesario, a su vez, para comprender la noción de proyecto de Heidegger.

Primero, notemos que este ensayo plantea reflexiones morales recurriendo tanto a la ontología sartreana del *Ser y la nada* (1943) como a la heideggeriana de *Ser y tiempo* (1927). A partir de ello, *Para una moral de la ambigüedad* busca fundamentar una moral existencialista, la cual expone que el reconocimiento de nuestra libertad debe apoyarse en la toma de conciencia sobre la responsabilidad con los otros sobre las consecuencias de nuestros actos libres. Para Beauvoir, así, la libertad no debe pensarse de manera aislada, antes bien, debe pensarse con los otros: “Quererse libre es también querer libres a los otros” (1972: 77).

Beauvoir parte, en este texto, de la premisa de que, para desarrollar una moral, se debe ser, ante todo, consciente de la propia condición como sujeto en el mundo. La intencionalidad, en estas primeras páginas cobra cabal importancia, en tanto, para Beauvoir, siguiendo a Husserl, la estructura de todo ser humano es la de la intencionalidad. Veamos: “Y, en efecto, Sartre nos dice que el hombre se hace carencia de ser con el fin de tener ser; el término ‘con el fin’ indica claramente una intencionalidad, no es en vano que el hombre aniquila al ser; gracias a ello el ser se revela y él quiere esa revelación” (1972: 14). En este pasaje, el concepto de intencionalidad tiene el sentido de ser parte de la constitución del sujeto, por tener la estructura de “tender hacia”. De ahí que, líneas después, mencione respecto del ser humano que “[n]o le está permitido existir sin tender hacia ese ser que nunca será; pero le es posible querer esta tensión, incluso con el fracaso que supone. Su ser es carencia de ser, pero hay una manera de ser esa carencia que es precisamente la existencia” (1972: 15). Tanto en esta última cita como en la anterior, Beauvoir entiende al sujeto a partir de la estructura de la intencionalidad, en cuanto todos sus actos tienden hacia el ser que no es, pero al que su existencia tiende; de esta manera, la autora mantiene una interpretación del concepto husserliano guiada por

¹⁷ Este ensayo fue publicado en 1947 de manera que forma parte de los últimos ensayos filosóficos escritos por la autora previos a *El segundo sexo*.

una concepción heideggeriana de la existencia¹⁸. En otras palabras, la existencia según Beauvoir se dirige hacia un fin, tal como para Husserl la conciencia tiende a su otro, esto es, a lo que la conciencia no es, pero este fin es comprendido por Beauvoir, siguiendo a Heidegger, como “la revelación del ser”, entendida esa revelación, a través de Sartre, como la conciencia de la libertad, como podemos interpretarlo de la primera cita presentada en este párrafo.

Ahora bien, antes de abordar los motivos heideggerianos en el pensamiento beauvoiriano, detengámonos un momento en el concepto de intencionalidad husserliano. La intencionalidad, según Husserl, es una actividad sintética en la que la conciencia se dirige hacia los objetos en tanto son dados en el mundo con un sentido. En palabras de Javier San Martín: “La conciencia humana es intencional, es decir, produce actos cuya característica es el no quedarse en sí mismos sino ir más allá, por lo que la conciencia intencional es en sus actos conciencia-de” (2008: 56). Eso significa que la conciencia tiende siempre hacia algo que no es ella misma. Ese otro es siempre dado en sus aspectos dados y dables por eso no hay una aprehensión del objeto. Ahora bien, el objeto nunca es dado en su totalidad. En ese sentido, la intencionalidad es parte de la estructura *a priori* del sujeto, lo que quiere decir que no aprehende al objeto en su totalidad, pues este siempre se da en un horizonte abierto. “La intencionalidad de una vivencia, para decirlo muy sumariamente, *determina el objeto de esa vivencia*” (Zirión, 2005: 14).

Con relación al concepto de conciencia intencional, el existencialismo de Simone de Beauvoir considera que el sujeto es quien actúa y genera el conocimiento; por ello, el sujeto conoce el mundo desde su individualidad. Por tanto, siguiendo a Husserl, la autora comparte que la conciencia del sujeto media su acceso a la *cosa*. En ese sentido, la conciencia del sujeto es conciencia de “algo en tanto algo” en el mundo. Así, las vivencias son inseparables de su objeto intencional, por ejemplo, al mirar algo, digamos, un cuadro, este es dado en tanto sublime. Tal como lo muestra la siguiente cita:

Working with Edmund Husserl’s concept of intentionality, Beauvoir determines that the bywords of phenomenology, consciousness is always consciousness of..., describe a twofold encounter with reality. (...) Now we are a consciousness of ...

¹⁸ Resaltemos que esta interpretación beauvoiriana tiene una influencia sartreana. Así, Beauvoir estudia a Husserl a través de Sartre y a Heidegger con una interpretación existencialista guiada por *El ser y la nada*, pero que, como demostraremos en este capítulo, esta última cobra un matiz propio de la autora.

that reaches out to the real to take it up as world and make it our own” (Bergoffen, 2006: 98).

A su vez, Beauvoir reconoce, también siguiendo a Husserl, que el sujeto no se percibe solo en el mundo; por el contrario, participa de un campo de percepción y, por ello, puede ser mirado por los otros y su apertura al mundo se da, asimismo, con los otros.

En relación con lo anterior, cabe leer el siguiente pasaje de Simone de Beauvoir a la luz del concepto de la intencionalidad: “El lazo que me une con el otro, solo yo puedo crearlo; lo creo por el hecho de que no soy una cosa sino un proyecto de mi hacia el otro, una trascendencia” (1982: 14)¹⁹. Esta dirección y apertura al mundo que trae consigo el sujeto mismo refiere, en primer lugar, a la intencionalidad con la que se dirige la conciencia al mundo; y, también, a una relación que mantiene el sujeto con los otros en cuanto se dirige a ellos para la realización de sus proyectos. Así, el mundo no puede pensarse de manera aislada, sin los otros, ya que el mundo es los otros.

En el pasaje anteriormente citado, la autora relaciona la idea de *tender hacia* —que como hemos visto da cuenta de la estructura de la intencionalidad— con el concepto heideggeriano de proyecto²⁰. Aquí, resulta relevante el concepto husserliano de intencionalidad, debido a que será esta misma la que permitirá al sujeto el ser libre como proyecto, ya que el proyectarse implica el poder dirigir su acción hacia un fin. Más aun, Roberto Rubio ha señalado en su comentario fenomenológico de *Ser y tiempo*: “Por su parte, Heidegger entiende el vínculo intencional, constitutivo para la manifestación de lo que aparece, como la interpretación descubridora del ente, la cual deja aparecer al ente desde un trasfondo de sentido de ser previamente disponible” (Rubio, 2015: 83). El ente, por tanto, se encuentra ahí, disponible para el momento en que la conciencia intencional del sujeto se dirija al mismo. El existir, para Heidegger, no refiere al estar arrojado como una *cosa* inerte en el mundo, sino que involucra el comprender e interpretar algo en tanto

¹⁹ Profundizaremos en la idea de trascendencia de Beauvoir en el segundo capítulo. Por el momento, adelantemos que, para Beauvoir, el sujeto es trascendente en la medida en que se dirige desde su ser al otro. La acción de los sujetos implica necesariamente relacionarse con el mundo y, en este sentido se genera un vínculo con los otros. Para el existencialismo beauvariano, de esta manera, lo único que es el sujeto es su propio acto, y, como sus actos se realizan en dirección a los otros, por tanto, es un ser trascendente.

²⁰ Como sabemos, Heidegger comprende al *Dasein* como proyecto arrojado: “(...) la condición de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre es, él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas)” (Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2014, p. 199). Así, por un lado, la condición de arrojado se encuentra abierta por la disposición afectiva y la comprensión, que conducen a la noción de facticidad que trabajamos en nuestro segundo capítulo y; por el otro lado, uno se encuentra arrojado en tanto que proyecto en el mundo ante sus posibilidades de poder-ser, como veremos en las siguientes páginas.

algo, por lo que nuestra existencia al estar abierta en su disposición afectiva se dirige al mundo interpretándolo, como mencionamos, con una conciencia intencional.

Volviendo a las palabras de Heidegger: “Ahora bien, proyectarse hacia el más propio poder-ser quiere decir: poder comprenderse a sí mismo en el ser del ente así desvelado, existir.” (2014: 279). El proyectarse involucra, en ese sentido, el *tender-hacia* y, por consiguiente, involucra, el *poder-ser* abierto a la comprensión de sus posibilidades, así entendemos que el *Dasein* se proyecte en sus posibilidades. Dicho de otro modo, nos proyectamos porque somos *poder-ser* que tiende a algo y está abierto, por su disposición afectiva a ese algo. *Poder-ser* refiere a ser siempre posibilidades de hacer algo, de relacionarse con algo o alguien e inclusive de ser algo otro. Como lo muestra José Gaos en la siguiente cita:

Aun antes de hacernos todo plan o representación semejante, somos lo que podemos ser, somos proyectándonos. En cualquier instante de nuestra vida que nos tomemos, somos *ya* nuestras posibilidades, somos *ya* posibilidad ‘proyectada’. Somos así incluso cuando más parece que vivimos, no lo que podemos ser, sino lo que hemos sido al parecer definitivamente, por ejemplo, al recordar: recordar no *podemos* sino *yendo* recordando, arrojando hacia delante, ‘proyectando’ nuestro recordar (1993: 47).

La proyección es un continuo *estar vuelto hacia adelante*, de modo que el existir en el mundo tiene la propensión de que, al estar arrojado al mundo, está también siempre ante la posibilidad. Pongamos énfasis en que la noción de proyección tiene por sí misma la estructura de dirigirse *hacia* sus posibles, tal como en Husserl observamos que todo sujeto se dirige al mundo con una intencionalidad, esto es que su conciencia *tiende hacia* algo de una manera determinada.

Siguiendo con el análisis del pasaje citado de Heidegger, prestemos atención al hecho de que, de la misma manera en que, para Husserl, la intencionalidad es un *a priori* de la subjetividad trascendental constitutiva del sentido del mundo, el ser proyecto y el poder-ser no refiere a una circunstancia momentánea; en cambio, el ser un proyecto arrojado en el mundo implica, en todo momento, la *existencia* del *Dasein* y como tal su apertura a la comprensión de que existimos como poder-ser. Como desarrolla Jesús Adrián Escudero: “(...) la misma existencia del *Dasein* es proyectiva. La proyección no es tanto algo que se realiza como algo que se es. Decir que el *Dasein* es venidero significa que está abierto al futuro en el sentido de lo que está por venir” (2016: 71). En ese sentido, el

existir tiene la estructura ontológica de ser siempre el despliegue de una proyección. La existencia humana, como menciona la cita de Adrián, es esa apertura del poder ser. Y, más aún:

El Dasein no es un conjunto de proyectos de existencia acabados ni la culminación de un proceso ni la suma de episodios existenciales. Más bien es ya siempre su todavía-no, está siempre abierto a nuevos proyectos, posibilidades, experiencias, iniciativas, fracasos, éxitos, etcétera (Adrián, 2016: 18).

El *Dasein*, por consiguiente, es en tanto proyecto y es sus posibilidades. La posibilidad de no ser devela en el mundo una *asignificatividad*, que este no es *nada* o, más aún, que yo mismo podría no ser *nada*. Este cuestionamiento, me obliga a volver sobre mí mismo, así como me genera angustia, tema que abre a nuestra investigación un desarrollo ulterior, el cual trabajaremos en el subcapítulo 1.4. Notemos que, al estar-en-el-mundo, el *Dasein* está vuelto hacia la posibilidad (*Vorlaufen in die Möglichkeit*), con lo que, al adelantarse actualiza una de sus posibilidades. El adelantarse refiere a la *anticipación*, que es una actitud de vivir ante la muerte; aquí el sujeto no se proyecta racionalmente a la muerte, sino que la muerte le sobreviene de manera indeterminada (Adrián, 2016: 28). La proyección del sujeto puede ser racionalmente intencionada o inevitable, como la muerte, en ambos casos siempre nos hallamos arrojados ante nuestras posibilidades.

Así pues, podemos afirmar que la existencia humana tiene la estructura del *tender-hacia*, la cual se muestra, en el pensamiento de Husserl como la intencionalidad que es condición de todo sentido constituido por la intersubjetividad y, en el de Heidegger, como proyecto.

El existencialismo de Beauvoir, como el de Sartre, vuelve sobre el pensamiento heideggeriano para plantear la libertad como condición humana. Ambos sostienen que, en tanto proyecto libre, el ser humano tendrá una responsabilidad ética respecto a sus acciones. En su interpretación, el ser humano trae la nada al mundo en la propia conciencia de su facticidad²¹ como ser arrojado, debido a que su conciencia de la asignificatividad del mundo muestra que él mismo puede *no-ser* y que solo *es* en la medida en que actúa libremente. En este momento de la investigación, podemos sugerir, a la luz de lo expuesto, que el ser libre, para Simone de Beauvoir, consiste en proyectarse

²¹ Beauvoir retoma el término facticidad principalmente en su ensayo *¿Para qué la acción?* de 1944. Así, el sujeto, para Beauvoir, se encuentra frente al *hecho fáctico de que existe en situación*. Dedicaremos la sección 2.2 del segundo capítulo a comprender cómo Beauvoir recupera este concepto y lo vincula con la *situación* de la mujer.

en el mundo hacia fines concretos en correlación intencional. En otras palabras, se es libre tal como se es un proyecto arrojado, por lo que la acción implica tomar decisiones libres en una situación determinada. “Lo que es mío, (*sic*) es lo que he creado, es el cumplimiento de mi propio proyecto” (Beauvoir, 1982: 55).

Por consiguiente, siendo la intencionalidad y la condición de arrojado estructuras esenciales del ser humano, este se halla, para Beauvoir, tal como Sartre sentencia en *El existencialismo es un humanismo* “condenado a su libertad” (2009: 43). De esta manera, entendemos que el concepto existencialista de libertad tiene como fundamento el concepto husserliano de intencionalidad y la concepción heideggeriana de la existencia humana como proyecto arrojado. En palabras de Penelope Deutscher: “Husserlian intentionality had been converted to Heideggerian being-in-the-world, and in turn to the freedom of French existentialism” (2008: 19).

Ahora bien, en su autobiografía *La fuerza de las cosas*, Beauvoir critica sus primeros ensayos morales. Reconoce que los mismos respondían a las objeciones de la coyuntura, como el nihilismo y las concepciones comunistas de su época, que ahora considera vigentes solo en parte. En nuestro análisis, nos abstenemos de entrar en estas cuestiones para enfocaremos meramente en recuperar de estos ensayos los conceptos centrales de Heidegger y Sartre que son retomados en *El segundo sexo*. El ensayo que le “irritaba” más a Beauvoir era *Para una moral de la ambigüedad*. Sobre este texto comenta, por ejemplo, que “era aberrante pretender definir una moral fuera del contexto social” (2016: 87). Podríamos interpretar que *El segundo sexo* es un tratado que responde a esta autocrítica frente a sus primeros ensayos morales, ya que Beauvoir no solo realiza, en el primer volumen, una revisión de toda la documentación histórica, antropológica, biológica y psicológica que se tenía en su época sobre la condición sexuada de las mujeres y la diferencia entre los sexos, sino que, además, *El segundo sexo* trata la problemática de un contexto social concreto: el de la opresión de la mujer. Con todo, estos primeros ensayos, que tienen como consigna fundamentar una moral existencialista, presentan un estudio de los presupuestos existencialistas y las influencias fenomenológicas que configuran el pensamiento filosófico beauvoiriano como tal, los cuales, a su vez, son la base de su estudio sobre la *situación* de la mujer en *El segundo sexo*.

Dicho esto, cabe resaltar que, si bien Simone de Beauvoir recoge junto con Sartre aspectos fundamentales de la ontología heideggeriana para el movimiento existencialista, nos interesa comprender la distancia crítica de Beauvoir respecto del pensamiento heideggeriano. A continuación, revisaremos su crítica al concepto heideggeriano de ser-para-la-muerte²².

Beauvoir argumenta que entender al *Dasein* como un ser-para-la-muerte no resulta útil para comprender al sujeto como un proyecto que hace, crea y se debe dirigir responsablemente hacia sus fines, ya que la muerte no constituye ningún fin al que el sujeto se pueda dirigir, sino más bien es algo que le adviene al sujeto. ¿El ser que es ante todo un ser-para-la-muerte puede ser considerado responsable de sus actos? Beauvoir defiende que, en vez de considerar al individuo como un ser-para-la-muerte, pensemos que los sujetos deben dirigirse hacia fines concretos en el mundo y a los otros; y, en ello radica su libertad, puesto que se trata de actos deliberados. Así, señala lo siguiente sobre el ser humano en *¿Para qué la acción?*²³:

Lo que proyecta, (*sic*) es lo que crea; pero él no hace su muerte, no la crea: es mortal. Y Heidegger no tiene derecho a decir que ese ser es precisamente *para* morir; el hecho de ser es gratuito; se es *para nada*, o más aún, la palabra *para* no tiene aquí ningún sentido. El ser es proyecto, puesto que se plantea un fin, dice Heidegger; pero en tanto que ser, el ser no plantea ningún fin: él es (Beauvoir, 1982: 61).

A primera vista, la objeción de Beauvoir podría parecer ingenua, puesto que Heidegger mismo había dejado claro en *Ser y tiempo* que: “En primer lugar, la muerte en cuanto posible no es un posible ente a la mano o que esté-ahí, sino una posibilidad de ser del *Dasein*” (Heidegger, 2014: 277). Así, para Heidegger, la muerte debe ser entendida como *posibilidad*. “En otras palabras, no puede pretenderse disponer de la muerte mediante cálculos y pronósticos. La muerte no es una cosa real, un ente a nuestra disposición, un bien con que se pueda comerciar” (Adrián, 2016: 28). En cambio, todos los seres humanos vivimos en *presencia* de la muerte y es la toma de consciencia de este destino inevitable en el que se nos revela en la angustia que *somos*. La intención de la crítica de Beauvoir al ser-para-la-muerte no es desmentir este *factum* ontológico, en cambio, la crítica

²² Sartre también desarrolla, por su parte, una crítica al ser-para-la-muerte heideggeriano (*cfr.* Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada* (trad. Valmar), Buenos Aires: Losada, 1966, pp. 650-675).

²³ Este ensayo fue publicado en 1943, seis años antes de la publicación de *El segundo sexo* en la revista *Les Temps Modernes* con el título original de *Pyrrhus et Cinéas*.

beauvoiriana se dirige a señalar que el *proyecto auténtico* del ser humano no tiene por qué ser la muerte, más bien, es el elegirse, por tanto, el ser libre de realizar sus actos.

Beauvoir, siguiendo a Heidegger, concuerda en que el ser humano solo *es* en función a los proyectos que hace y hacia los cuales decide dirigirse, como señala la última cita presentada de la autora. La muerte es una posibilidad que a todo ser humano le acontece, pero no es precisamente un proyecto libre, más bien se trata de un hecho inevitable que sobrepasa la voluntad de la acción humana. Pero, si la muerte no constituye un proyecto que el sujeto puede realizar de manera libre: ¿por qué le concede Heidegger el carácter de ser la posibilidad *más propia* del ser? (Heidegger, 2014:279). El proyecto existencialista de Beauvoir busca apartarse del énfasis heideggeriano en el ser-para-la-muerte, manteniendo la importancia de la actitud de la angustia en la revelación de la existencia auténtica, con la finalidad de concentrarse en las implicancias éticas de hallarse irremediamente ante tener que ser libres y asumir la responsabilidad de nuestros actos²⁴.

De esta manera, Beauvoir rescata de Heidegger la idea de que el sujeto, dotado de intencionalidad, tiene la capacidad de proyectarse hacia sus posibilidades, sin embargo, critica que el *Dasein* tenga que ser un proyecto hacia la muerte misma. Entonces, el énfasis de Beauvoir en su crítica busca señalar que “la conversión heideggeriana”²⁵ resulta “ineficaz” (1982:61) desde un punto de vista ético, puesto que las personas deben dirigir sus actos hacia fines realizables y en los que su decisión involucre una consecuencia de la cual la persona tenga que hacerse responsable y no le pueda ser indiferente, como sucede con el destino inevitable de la muerte. Beauvoir, así, se ocupa de resaltar la responsabilidad del sujeto y de las consecuencias de sus acciones para los otros. “Pero el hombre no está solo en el mundo” (1982:64), dirá para cerrar este capítulo en el que critica al ser-para-la-muerte heideggeriano. Así, al contrario de Heidegger, para

²⁴ La angustia se entiende en sentidos diferentes para Heidegger de un lado y para Sartre y el existencialismo beauvoiriano de otro lado. Mientras que para Heidegger la angustia se experimenta ante la asignificatividad de no-ser y ser meramente proyecto, tanto para Sartre como para Beauvoir, la angustia se da ante el hecho de que soy un proyecto libre. Así, en el existencialismo se interpreta el ser proyecto, como el estar ante mis posibilidades de ser libre. Lo que angustia, para Beauvoir, es el ser libre y, no solo el ser (*sein*) en el sentido heideggeriano. “¿Qué debemos querer? Y para lograr lo que queremos, ¿qué debemos hacer? Los hombres vacilan en responder. La idea de zanjar esas cuestiones sin ayuda los angustia; todavía están poco acostumbrados a reinar solos sobre la tierra, y su libertad los atemoriza” (Beauvoir, S., *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Barcelona: Edhasa, 2009, p.63).

²⁵ Con esta expresión la autora hace referencia a la concepción heideggeriana de vivir en *presencia* de la muerte.

Beauvoir, siguiendo a Sartre, el ser humano tiene que actuar siendo consciente de que sus actos no deben representar meramente la *vanidad* de sus fines particulares, antes bien, deben pensarse como actos que tienen consecuencias para la humanidad.

El análisis realizado abre a nuestra investigación nuevos temas. En primer lugar, el desarrollado por Sartre: la *mala fe*. En la mala fe, la persona huye de la angustia que produce la responsabilidad por sus actos libres. Huye, por tanto, de la angustia y esto significa que huye de reconocerse como un ser que puede proyectarse en el mundo hacia fines concretos. En el caso de las mujeres, leeremos esta huida a partir de la vergüenza ante la mirada del hombre que proporciona *El segundo sexo*. Esta relación de influencia entre Beauvoir y Sartre con respecto a la noción de *mala fe* la desarrollaremos en la siguiente sección (1.3) y en el segundo capítulo (2.1), de manera más específica centrándonos en las figuras femeninas que Beauvoir considera que tienen una *mala fe*.

Un segundo tema que se inaugura con el análisis presentado es el de cómo asumir la angustia, pues la mujer se encuentra en una situación distinta ya que sus posibilidades son escasas en comparación con las de los hombres respecto de la pregunta por el sentido propio de su existencia. En ese sentido, cuando la mujer se quiere proyectar en el mundo, se encuentra ante la situación de que tiene escasas posibilidades y tampoco conoce cuál es la situación en la que se halla dentro de este. Siendo un sujeto con intencionalidad: ¿cómo puede la mujer proyectarse hacia sus fines si es que vive en una sociedad que restringe sus posibilidades? ¿Las mujeres pueden ser sujetos libres viviendo en una sociedad que asume lo masculino como lo universal? Buscaremos encontrar una respuesta a estas preguntas en la subsiguiente sección de este capítulo (1.4) e íntegramente a lo largo de todo el segundo capítulo.

1.3 La huida de lo femenino a conductas de mala fe

Al haber sido revisado el acercamiento crítico de Beauvoir hacia la filosofía (1.1) y analizadas algunas de las influencias que, perteneciendo al movimiento existencialista, Beauvoir podría tener de Heidegger y de Husserl, podemos ahora adentrarnos a reconstruir la influencia de Sartre en el pensamiento de Beauvoir tomando como eje

central el concepto de la *mala fe*. La finalidad de este análisis será desvelar uno de los presupuestos existencialistas de la autora que usa como parte de su construcción de la mujer y las dificultades para su liberación en *El segundo sexo*.

Para comenzar, resulta necesario señalar, que la *mala fe* se fundamenta en la idea de que los sujetos se dirigen al mundo con una intencionalidad²⁶ proyectándose hacia fines concretos y que, en sus actos de *mala fe*, huyen de su condición de proyectos para evitar confrontarse con la angustia. Ante todo, no hay que presuponer que todas las mujeres desean ser conscientes de su condición de proyectos. Beauvoir, en efecto, critica que muchas mujeres tratan de encontrar justificaciones para huir de su reconocimiento como sujetos libres (2016: 617-672). Así, como defenderemos a continuación, para Simone de Beauvoir, las mujeres huyen de su ser proyecto de manera que las diferencias sociales entre los sexos presentan distintas formas de experimentar la mala fe. Algunas mujeres, de esta manera, consiguen autoengañarse en conductas de *mala fe*, pero, a pesar de su huida, la mirada del otro las remite a sí mismas y a la vergüenza ante la *miseria original* de su cuerpo. Se demostrará en esta sección, que, para Simone de Beauvoir, las mujeres recurren a la *mala fe* para esquivar la mirada del otro (masculino) que las conduce a comprenderse a sí mismas como no-ser.

Ahora bien, para lograr estos fines, adentrémonos primeramente en el concepto de la *mala fe* sartrena. En *El ser y la nada*, Sartre plantea que la pregunta heideggeriana por el sentido unitario del ser se da en un ser humano que tiene una conducta de negación. Esta negación se presenta en el centro de la cuestión por el ser. Para investigar la negatividad, Sartre observa que existen diversas conductas humanas como, por ejemplo, la ironía, pero señala que debemos centrarnos en una para que el estudio no sea abstracto: la *mala fe*. Observemos que el estudio de Sartre se acerca a la pregunta fundamental por el ser heideggeriano a partir del estudio de las conductas humanas que analiza en escenarios cotidianos. La mala fe surge como una negación de la propia conciencia hacia lo que ella misma es, es decir, su condición de *poder-ser*, por lo que es una conducta que consiste en el autoengaño. “La mala fe tiene, pues, en apariencia, la estructura de la mentira. Solo que —y esto lo cambia todo— en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad. Así, la

²⁶ Como hemos demostrado en la sección anterior (1.2).

dualidad del engañador y del engañado no existe en este caso. La mala fe implica por esencia la unidad de una conciencia” (Sartre, 1966: 93).

En la mala fe, el sujeto no tiene una relación con el otro, antes bien, esquiva la realidad social para encubrirse a sí mismo la “verdad”. Sartre señala que se trata, por tanto, de un “proyecto de mala fe” (1966: 94), ya que el mismo sujeto es el proyecto de ese autoengaño, antes de padecer una mentira que otro engañador le hiciese creer. “Aquí, ‘no padezco’ la ‘mala fe’, sino todo lo contrario, ‘soy de mala fe’. El padecer implicaría algo exterior que me invade. Pero el ‘ser’ una cosa es algo que no proviene del exterior, sino que se identifica con mi yo, ‘es mi ser’” (Muñoz Arias, 1987: 96). En otras palabras, uno mismo sería su propio engañador, dando así la apariencia de una dualidad, cuando se trata de la realización de un proyecto propio de la mala fe.

Ahora bien, el análisis de la mala fe tiene consecuencias interesantes que se obtienen sin una necesaria diferenciación entre los sexos. Sin embargo, Beauvoir descubre, al escribir *El segundo sexo*, que las mujeres perciben y comprenden el mundo influenciadas por los *destinos* que les confiere la sociedad. Así, el destino de la mujer pareciera estar trazado por “los datos de la biología”, las sentencias psicoanalíticas freudianas, el papel invisible de la mujer en la historia y la formación de su “feminidad” en la infancia. Particularmente, el destino de la biología limita la individualidad de la mujer a la reproducción, con lo que la inmanencia de su corporalidad reduce su apertura al mundo a ciertas actitudes y tareas “femeninas”. En palabras de Beauvoir:

Así, pues, la pasividad que caracteriza esencialmente a la mujer ‘femenina’ es un rasgo que se desarrolla en ella desde los primeros años. Pero es falso pretender que se trata de una circunstancia biológica; en realidad, se trata de un destino que le ha sido impuesto por sus educadores y por la sociedad (2016: 220).

Estos destinos que se le imponen a la mujer a lo largo de su vida constituyen su individualidad y, a su vez, limitan a las mujeres a la inmanencia. La inmanencia reduce a la mujer a *poder-ser* solo en función de la “esencia” de lo femenino y no poder realizar otras formas de vida que estén fuera de lo delimitado dentro de las labores de mujer. Permanece así reducida a la pasividad, como a la reproducción, sin poder traspasar los límites de la inmanencia que su sexo le confieren. “El hombre capta a la mujer en tanto que, asimilada a él, en su inmanencia; le cuesta trabajo imaginar que ella es también otra cosa que se le escapa (...)” (Beauvoir, 2016: 657). De este modo, por ejemplo, la mujer

estaría *destinada* a los cuidados de la casa, los hijos y el esposo que debería tener. Para el hombre, como señala la cita, ella no es más que una extensión de sí mismo, puesto que debería vivir para servirle.

Este análisis, cuya complejidad veremos a lo largo de la investigación, por el momento evidencia que la apertura de las mujeres al mundo es distinta a la de los hombres. Así, si bien el estudio sartreano en *El ser y la nada* proporciona un marco ontológico y epistemológico necesario para comprender la conciencia humana en general, no se ocupa de la singular huida en conductas de autoengaño de las mujeres. No es de extrañar, por tanto, que Sartre mismo incite a Beauvoir a cuestionarse sobre qué implica ser mujer: “De Beauvoir escribió este ensayo [*El segundo sexo*] por sugerencia de Jean Paul Sartre, quien en una conversación que sostiene con el ‘Castor’ —como la llamaba— le preguntó qué significaba ser mujer” (Muñoz y Esparza, 2015:10). El intercambio filosófico entre ambos existencialistas influencia evidentemente las motivaciones y cuestionamientos que llevan particularmente a Beauvoir a pensar sobre la situación de la mujer. “Sartre declaró en numerosas ocasiones que no publicaría una sola línea sin que el ‘Castor’ (...) le diese el *imprimatur* y recíprocamente, ella le daba a leer o le comentaba sus proyectos, su escritura, sus hallazgos filosóficos (...)” (López Pandina, 2011: 25).

Como comenta Estela Fernández Nadal en la siguiente cita, Beauvoir parte de los presupuestos existencialistas planteados por Sartre para desarrollar una teoría existencialista sobre la situación de las mujeres:

Simone de Beauvoir se ubica al interior del marco teórico desarrollado por la filosofía existencialista de Sartre, y busca explorar la singular dramaticidad que alcanza el conflicto existencial entre las conciencias para las mujeres. Para ellas la elección de la existencia inauténtica, alienada, es el camino más fácil, ya que permite gozar de ciertas ventajas que otorga la alianza con la casta superior de los varones, al tiempo que evita la angustia de una existencia inauténtica (2011:63).

Beauvoir se sirve de la mala fe sartreana, como sostiene Fernández Nadal, para criticar a las mujeres que optan por llevar una vida inauténtica en complicidad con la hegemonía masculina, la cual, a su vez, las mantiene en un papel de subordinación. La conducta de la mala fe conduce al sujeto a vivir su existencia como inauténtica, proporcionando, así, una evasión a la comprensión de sí mismo como proyecto arrojado que tendría que asumir su libertad y responsabilidad. La autenticidad, para Beauvoir, consistiría en todo lo

contrario, en saberse libre y hallarse en todo momento como un sujeto que tiene que elegir su accionar y asumir, en su elección, la responsabilidad de este.

Con la finalidad de continuar profundizando en los matices de la influencia entre el pensamiento de Beauvoir y Sartre trabajaremos a continuación un pasaje de *El ser y la nada* sobre la mala fe. En este Sartre narra el encuentro de un hombre con una mujer en una primera cita (1966: 100-102). La mujer no conoce con certeza las intenciones del encuentro, por lo que se halla en una incertidumbre acerca de cómo interpretar las palabras que el otro le dirige. Es en el momento en que el hombre le coge la mano que ella debe tomar una decisión; o bien, jugar a ser la presa y consentir el coqueteo; o bien, retirar la mano y con ese gesto negar la cercanía. Sartre opta por situarnos en un tercer escenario en el que la mano de la mujer permanece inerte entre las manos del hombre, sin moverse, de manera que opta, aun guiada por la desconfianza de su mala fe, por no responder. Su mala fe niega las connotaciones sexuales o románticas de las palabras de él y busca tergiversarlas con el fin de autoengañarse. Su mano se muestra como una *cosa* para el otro en la medida en que permanece ahí sin dar una respuesta.

En cuanto a la conversación, pareciera que la mujer tiene diversas maneras de parecer indiferente a la seducción del hombre. Sin embargo, el lenguaje corporal le exige una reacción, la obliga a consentir o negar. La mujer opta, como vimos, porque su mano permanezca a modo de un objeto pasivo, que simplemente no responde. Ella acepta “hacerse la presa” y deja que él sea quien tome la iniciativa, quien insista para conocer su respuesta. “Hay una experiencia de la mirada en la vergüenza. La mujer se ruboriza ante la mirada atenta y fija de un hombre. No ‘conoce’ la mirada, pero ‘la siente’ en su carne, se siente objeto de atención, de tal manera que sus posibilidades de actuación quedan petrificadas” (Muñoz Arias, 1900:115). Aquí la mujer “se siente mirada” y ello le genera una reacción emocional, la vergüenza, y una conducta, la mala fe.

Como vemos, existe un juego en la seducción en el que la feminidad y la masculinidad representan papeles diferenciados. De modo más preciso, en esta relación de seducción, hay una relación dialéctica de asimetría entre los sexos, en la cual la mujer opta por el papel pasivo y el hombre por el activo, constituyendo ambos un intercambio desigual que marca la diferencia entre los sexos. La mirada genera vergüenza porque confiesa la subordinación histórica de la mujer al hombre y, asimismo, confiesa las dificultades de

las mujeres para rebelarse ante aquella sumisión y ejercer su libertad. Se hace evidente, así, la dependencia mutua entre los sexos, pero también la sumisión del uno al otro; por ello, Debbie Evans (2009: 90-115) evidencia que la mirada confiesa las estructuras sociales que se dan de manera dialéctica, tal como Hegel ha presentado en la *Fenomenología del Espíritu* (1971) con la dialéctica de señorío y servidumbre. En esta relación dialéctica, la mujer cae en cuenta de su negatividad y de que existe de manera dependiente a una masculinidad. Como decíamos, la dependencia es mutua, sin embargo, mantiene una jerarquía, en la cual la mujer sirve al hombre. Así, Beauvoir comenta:

“La necesidad biológica —deseo sexual y deseo de posteridad— que sitúa al macho bajo la dependencia de la hembra, no ha liberado socialmente a la mujer. El amo y el esclavo también están unidos por una necesidad económica recíproca, que no libera al esclavo (Beauvoir, 2016: 22).

¿Cómo sucede que esta relación entre los sexos se encuentra tan interiorizada en los seres humanos que sus propios cuerpos la repercuten? Sus manos, en la cita descrita por Sartre, no intercambiaron más comunicación que el roce de la una con la otra, aun así, podemos anticipar, que el gesto de un hombre que le coge la mano a una mujer es un símbolo de seducción. Asimismo, en esta dinámica de seducción, está presente, como decíamos, un vínculo de mutua dependencia, en la que ambos se sitúan dentro de un juego en el que se posicionan según roles marcados. La mujer juega a ser una *cosa*, juega a ser una “presa” y, en el esfuerzo por participar en la relación, le queda negarse como un sujeto libre. La mujer limita su individualidad a la inmanencia, a la pasividad, a tener que hacerse objeto negando su libertad y su condición de sujeto, lo cual le genera vergüenza hacia su propio cuerpo y hacia lo que ella es. “Esa vergüenza lleva a la niña a comportarse torpemente, a ruborizarse constantemente y sin motivo; esos rubores aumentan su timidez y se convierten, a su vez, en objeto de una fobia” (Beauvoir, 2016: 250).

Consideramos que Sartre describe el encuentro en el café sin advertir el juego de la seducción como una relación asimétrica entre los sexos, de igual manera, sin señalar que la mirada del hombre genera una forma de vergüenza particular para las mujeres ¿Cómo defiende Beauvoir la necesidad de hacer evidente esta diferencia para la emancipación de las mujeres? ¿No es justamente el hacer énfasis en esta diferencia lo que acrecienta las divisiones sociales entre los sexos?

Para responder a estas preguntas, volvamos a Sartre. En un primer momento, la conciencia se encuentra a sí misma de manera inmediata porque solo capta lo que se le presenta, por lo que conoce sin necesidad de interactuar. Basta que, con sus sentidos, sea consciente de que un ente aparece. Esto refiere a que se presenta como un objeto que puede ser captado por el otro, por lo que pertenece a modo de una cosa al campo de percepción. En este primer sentido, su mera presencia constituye una pertenencia a un horizonte de la percepción que es intersubjetivo. Como decíamos anteriormente, en este primer momento, la mala fe tiene la estructura del autoengaño, puesto que consiste en mentirme a mí mismo para no desvelar mi ser ante los demás. Niego, de tal manera, el en sí de las cosas y me proyecto en ellas. “Pero mi conciencia inmediata de percibir no me permite ni juzgar, ni querer, ni avergonzarme” (Sartre, 1966: 9). La vergüenza se hace patente en un segundo estadio de la conciencia, en el que esta vergüenza me remite al reconocimiento de que soy visto por el otro. La mirada del otro motiva un ejercicio de autoconciencia, puesto que provoca que el sujeto piense acerca de cómo es visto. “Hay que distinguir, en consecuencia, un ‘otro-objeto’ que ve aquello que yo veo y un ‘otro-sujeto’ con el cual mantengo una relación fundamental: ‘la posibilidad de ser visto por él’” (Muñoz Arias, 1900:113). Así, la mirada es un fenómeno en el que una autoconciencia se encuentra frente a otra autoconciencia y ambas pueden reconocer la presencia del otro. Pero, la mirada desvela el fracaso de la mentira:

Se admitirá, en efecto, que, si trato deliberada y cínicamente de mentirme, fracaso completamente en tal empresa: la mentira retrocede y se desmorona ante la mirada, queda arruinada, *por detrás*, por la conciencia misma de mentirme que se constituye implacablemente más acá de mi proyecto, como su condición misma (Sartre, 1966: 94).

La mirada del otro me remite a mi ser y aquello es lo que genera al sujeto vergüenza, no se puede huir a conductas de mala fe. Para Beauvoir, la mujer siente vergüenza de su feminidad y de su cuerpo. Sabe que para “agradar” tuvo que “hacerse objeto” (2016: 220) para un sujeto masculino. La mirada del varón remite a la mujer a *la miseria original de su cuerpo*, que ha buscado negar en conductas de mala fe. La mujer que, en la cita descrita por Sartre, no quiere responder niega su capacidad de tomar una decisión abandona la autonomía sobre su cuerpo al dejar su mano inerte bajo la mano del otro:

(...) no acepta el destino que la Naturaleza y la sociedad le asignan, y, sin embargo, no lo repudia positivamente: se halla interiormente demasiado dividida para entrar en una lucha contra el mundo; se limita a huir de la realidad o a

oponerse a ella simbólicamente. (...). Por eso está destinada a la mala fe y a todas sus astucias (...) (Beauvoir, 2016: 293).

Para enfrentar la mirada del otro, la mujer tendría que saber quién es, pero, por ello es precisamente que huye a la mala fe. Así, la vergüenza es sentida en el momento en el que el sujeto que es percibido sabe que el otro es una autoconciencia capaz de reflexionar al mirarle. El encuentro de este otro autoconsciente revela para la mujer lo que ella es: “En el hombre se encarna a sus ojos el Otro, tal como para el hombre él se encarna en ella: pero ese *Otro* se le aparece al modo de lo esencial y ella se tiene ante él como lo inesencial” (Beauvoir, 2016: 270). La mirada detiene el juego en el que la mujer finge al ser seducida por un hombre y revela su sumisión, su pasividad y su dependencia.

Entonces, la mujer siente vergüenza en el acto autoconsciente de percibir la mirada del otro. A pesar de que se haga presa y objeto para el hombre, su individualidad es irreductible y aquello se confiesa ante la mirada. En una relación cotidiana, se avergüenza frente a la mirada del otro y, por ello, se refugia definiéndose como negatividad, que es a su vez la forma objetiva en la que se la tiene. La mirada la revela en su papel cultural de mujer, de su juego como “una dama” y le exige responder quién es ella sin recurrir a los prejuicios sobre la “esencia de la femenino”, por lo que la confronta con su no-ser. La mirada del otro la invita a mirarse a ella misma y esto le causa vergüenza, puesto que se percibe a sí misma como la negación del otro, pero no por sí misma.

Según Sartre: “Con este ser que yo soy y que la vergüenza me descubre, ¿qué suerte de relaciones puedo mantener? En primer lugar, una relación de ser. Yo *soy* ese ser. Ni un instante pienso en negarlo; mi vergüenza lo confiesa” (Sartre, 1966: 338). En el caso de la mujer, la vergüenza revela también que *yo soy ese ser*, la remite a su existencia inauténtica femenina. Consciente de aquella mirada, la mujer se desvela como nada en tanto que no puede ser el universal masculino. La dicotomía entre los sexos presente en la formación de la mujer remite a la misma a una precariedad que reside en su corporalidad, puesto que su sexo la remite a la inmanencia de la reproducción y, por consiguiente, a ser un objeto para un sujeto masculino. En otras palabras, la mujer no es reconocida como un sujeto, y, menos, un sujeto igual al hombre. La angustia que tiene ante su no-ser es radical, en el sentido en que no puede escapar de lo que ella misma es, puesto que su cuerpo sexuado la remite a ello.

La interpretación de Beauvoir de la mala fe sartreana, a la luz del análisis de la situación de la mujer, desvela una realidad social: las relaciones asimétricas y desiguales entre los sexos. La mirada, además de remitir a la mujer a su corporalidad, revela la marca de su condición sexuada inscrita en el “destino de la biología”. “She dissects the ways in which the dynamics of the struggle for freedom, the look, can become reified such that certain people come to ‘legitimately’ occupy the position of the subject, while others are ‘legitimately’ objectified as the Other” (Bergoffen, 2009: 21). No solo se trata, entonces, de una cuestión subjetiva de cómo la mujer siente que es mirada; antes bien, el sentimiento de vergüenza ante la mirada del otro desvela el papel subordinado de la mujer en la sociedad. Y, aún más como demuestra Beauvoir: “En las clases superiores, las mujeres se hacen ardientemente cómplices de sus amos porque les interesa aprovecharse de los beneficios que les aseguran” (2016: 615). En ese sentido, con su huida inauténtica, la mujer legitima el papel pasivo que la sociedad le confiere a lo femenino.

Así, entendemos que el análisis de la mala fe desvelado por Sartre evidencia para Beauvoir la complicidad de las mujeres por mantenerse en conductas de autoengaño bajo la subordinación de la hegemonía masculina. La mujer participa de conductas de mala fe en la realización del *mito* de lo femenino. Veamos:

Reading *The Second Sex*, we see that though for Sartre bad faith is merely a matter of individual modes of consciousness and behavior, for Beauvoir it is more complicated; for the individual who engages in bad faith is both the product of anonymous social forces and the creator of the meaning of the world (Bergoffen, 2009: 23).

Como expone la cita, se podría interpretar que, mientras que, para Sartre, la mala fe evidencia la estructura de la conciencia humana, para Beauvoir, las mujeres se remiten a esta experiencia conducidas por fuerzas sociales que las restringen a determinadas conductas “femeninas”.

Habiendo comparado los diferentes sentidos filosóficos que Sartre y Beauvoir le confieren a la mala fe y al fenómeno de la mirada, podemos responder al debate planteado entre las interpretaciones sobre la filosofía beauvoiriana de Teresa López Pandina, María Luisa Femenías y Judith Butler del primer subcapítulo²⁷. ¿Beauvoir es una mera “repetidora” del existencialismo sartreano? Primero, no podemos negar que el

²⁷ Cfr. *supra* 1.1, pp. 20ss.

pensamiento beauvoiriano tiene influencias del existencialismo de Sartre, tomando en cuenta que recurre al marco conceptual del mismo para pensar la situación de la mujer, y, que Sartre la invita a reflexionar sobre lo que implica su “feminidad”. Aun así, sería incorrecto considerar el pensamiento beauvoiriano, como denuncian Teresa López Pandina y María Luisa Femenías, como un mero comentario al pensamiento sartreano, puesto que el cuestionamiento por lo femenino desvela nuevas formas de repercutir las conductas de mala fe y describe una forma distinta de hallarse frente a la mirada del varón y de experimentar la vergüenza. La mujer, en el análisis beauvoiriano, tiene otro motivo por el que huye de la mirada del varón, este es, el temor a reconocerse como lo otro, en tanto objeto sexualizado; además, tiene otras razones por las que siente vergüenza: la mirada del varón la remite a la *miseria original de su cuerpo* y al hecho de no-ser.

Ante esto, podemos estar de acuerdo con Butler en que Beauvoir “radicaliza” el pensamiento sartreano y “concretiza” en el cuerpo femenino la condena a la libertad. Concebimos, con esta afirmación, una complementariedad entre ambos autores antes que una jerarquía en la que el pensamiento beauvoiriano se encuentre subordinado al sartreano. La denuncia de María Luisa Femenías y Teresa López Pandina a la conformación de una historia de la filosofía que considere a Beauvoir como un “epígono del sartrismo” resulta interesante y vigente, puesto que, con todo, revela una forma de entender el pensamiento de Beauvoir como subordinado al de Sartre, hecho que experimentaba en su cotidianidad y en su entorno intelectual al ser llamada, como mencionamos, “la gran sartreana”. Asimismo, la denuncia de estas autoras invita a revisar si hoy en día el pensamiento de la autora sigue siendo presentado de tal forma, lo que plantea la necesidad de un distanciamiento crítico de los prejuicios culturales sobre las capacidades especulativas de las mujeres, de modo que se pueda replantear una historia de la filosofía más fiel a los hechos y las ideas. Esta investigación busca proporcionar un aporte a ello, en cuanto reivindicamos a Beauvoir como una filósofa existencialista.

Volviendo a nuestro análisis, de manera distinta de la vergüenza ante la mirada del hombre, la idea de la mirada de Dios resulta ser una ilusión de salvación y libertad para la mujer. La mirada de Dios no le avergüenza, sino que le permite reconocerse como una hija más, ya que Dios sobrepasa a todos los seres humanos. Así, Beauvoir señala que “(...) *la eterna niña* halla su salvación que la transforma en hermana de los ángeles y anula el privilegio del pene” (2016: 611).

El hombre, en cambio, experimenta una humillación de Dios hacia su autoridad, puesto que es trascendido tanto por su posibilidad de acción, como por su existencia que se confiesa como el no-ser ante el ser (Dios). Nótese que, si bien la mujer también es trascendida ante la presencia divina, esto no hace más que situarla, por primera vez, de manera igualitaria frente al hombre. Ante la divinidad, ambos no *son*, y la mirada del hombre no sigue avergonzándola, puesto que la contingencia de este último también es confesada ante la mirada de Dios. Vemos que la mujer encuentra, en la sumisión a la divinidad, un refugio ante la hegemonía masculina. Por consiguiente, la mujer encuentra ante Dios una igualdad que socialmente le es negada.

Aun así, la mirada de Dios sigue siendo una ilusión de emancipación para las mujeres antes que constituir una forma de liberación, ya que hace que no busquen materializar su indignación en la voluntad de transformar la sociedad y, en cambio, se conformen con una salvación después de la muerte. Por tanto: “Hace falta una religión para las mujeres, como hace falta para el pueblo, exactamente por las mismas razones: cuando se condena a la inmanencia a un sexo, a una clase, es necesario ofrecerle el espejismo de una trascendencia” (Beauvoir, 2016: 610).

Profundizaremos en la figura de la mujer mística y su conducta de mala fe en el segundo capítulo, en la sección 2.1, dedicada a las determinadas conductas de mala fe que las mujeres adoptan para vivir en una ilusión de realización de su libertad; asimismo, trataremos el concepto de trascendencia en la sección 2.2. En este momento, subrayemos que tanto la mirada de Dios (el ser supremo) como la mirada del hombre (el universal masculino) muestran a lo femenino como pura negatividad de estos universales. Así, comprendemos que el vínculo de amor con Dios significa, para la mujer, una huida de la angustia por tener que aceptar su negatividad, es decir que existe a modo de una negación del universal masculino, pero sin saber cuáles son sus objetivos en el mundo, ni quién es ella misma. Ni la huida de las mujeres en conductas de mala fe para esquivar la mirada de los varones ni su autoengaño ante la mirada de Dios llevarán a las mujeres a tratar de cambiar la situación de opresión en la que se encuentran, dado que justamente se empeñan en engañarse en su *mala fe*. Frente a esto, las mujeres tienen la opción de seguir viviendo en conductas de autoengaño o enfrentar su angustia.

1.4 La angustia del devenir mujer

“Ayer también se me saltaron las lágrimas leyendo un artículo sobre Heidegger porque recordé ese viaje a Provenza durante el cual usted me lo explicaba”
(Beauvoir, 1997: 580)²⁸.

Hemos señalado que las mujeres, ante la mirada del otro, se descubren como negatividad. Esta es una negatividad frente al universal masculino, por lo que refiere a una relación de mutua dependencia entre los sexos, en la cual las mujeres tienen un papel subordinado. Revisamos también la huida a la *mala fe* de las mujeres que son interpeladas por la mirada del otro, que las remite a su no-ser. La mirada de Dios, aquí, aparece como una ilusión de encontrarse en una posición de igualdad con el hombre, mas no una verdadera transformación de las estructuras de opresión en las que se encuentra la mujer. Pero ¿qué sucede con las mujeres que buscan afrontar su angustia? ¿Se encuentran ante las mismas posibilidades que los varones?

Nuestra tesis en esta sección es que la mujer que desea ser autónoma encuentra limitados sus posibles en la hegemonía masculina. En este subcapítulo, comenzaremos mencionando las dificultades de la mujer para ser sus proyectos, volviendo sobre las ideas de Heidegger analizadas previamente. Este análisis nos servirá para desarrollar que la mujer se encuentra de forma distinta con la experiencia de la angustia que el común de los hombres.

Simone de Beauvoir, como se señaló en la sección 1.2, lee a Heidegger y vuelve a los conceptos de proyecto y angustia para desarrollar la situación de la mujer. Así, en *¿Para qué la acción?*, la autora afirma que la finalidad del ser humano es “alcanzar el ser” (1982: 112). Aquí, “alcanzar el ser” debe ser interpretado como luchar por mi libertad, de manera que Beauvoir postula que en cuanto soy mi proyecto, debo “luchar” por realizarme como tal. Así, la mujer tiene que luchar por ser reconocida como un sujeto que *es*, esto es, un proyecto libre, tema de nuestro segundo capítulo. Pero, y, aquí interviene el cuestionamiento beauvoiriano: ¿ambos sexos se descubren como *pura posibilidad* ante la

²⁸ Esta cita pertenece a una carta de Beauvoir dirigida a Sartre el martes 7 de enero de 1941.

pregunta por el sentido del ser de la misma manera? ¿Se encuentra ambos sexos como *proyectos* ante posibilidades iguales? Veamos.

Los conceptos heideggerianos son traídos por Beauvoir a su teoría existencialista sobre la situación de la mujer mediante una crítica; debido a que, como defenderemos, la mujer tiene una apertura al mundo distinta de la que Heidegger señala para el *Dasein*. Así, en *El segundo sexo* argumenta:

El mundo no se le presenta a la mujer como un ‘conjunto de utensilios’ intermediario entre su voluntad y sus fines, como lo define Heidegger: por el contrario, es una resistencia obstinada, indomable; está dominado por la fatalidad y atravesado de misteriosos caprichos (Beauvoir, 2016: 588).

En ese sentido, las mujeres no tienen las mismas posibilidades de proyectarse en los útiles que los hombres al hallarse dentro de un *universo masculino*²⁹. Reducidas a ser un objeto para el sujeto masculino, antes de tener ante sí útiles, las mujeres son utensilios para los hombres. Por ejemplo, tradicionalmente se las destina a trabajar de manera no remunerada sirviendo a los hombres y a su familia, así como a dedicarse a la reproducción. En esta medida, interpretamos que el mundo no se les presenta como un “conjunto de utensilios” de los que pueden apropiarse para configurar la empresa de su vida, antes bien, siendo puro proyecto de ser, sus posibilidades de ser se encuentran limitadas por el *destino biológico* de su sexo.

Volviendo a nuestro análisis sobre la angustia, tomemos en cuenta que la mujer tiene una intencionalidad como cualquier ser humano, por lo que es proyecto; sin embargo, ¿cómo podría realizarlo en un *universo masculino* que es misógino? Como desarrolla Beauvoir en la siguiente cita: “Y de ahí proviene lo paradójico de su situación: pertenecen al mundo masculino y, al mismo tiempo, a una esfera en la que se hace oposición a ese mundo (...)” (Beauvoir, 2016: 587).

Siguiendo a Jesús Adrián Escudero, para Heidegger, la angustia nos revela, por consiguiente, que no *somos*:

La incapacidad de comprender-nos a nosotros mismos y abrimos paso en nuestras vidas deja claro que somos entes que se encuentran siempre delante de la pregunta

²⁹ El *universo masculino* es un concepto presente de manera transversal en *El segundo sexo*, ya que fundamenta la idea de que la mujer se encuentra en un mundo en el cual lo universal se muestra como lo masculino y ella se desvela siempre como lo otro, lo inmanente o la negación de tal universal.

‘¿quién soy yo?’. La angustia no revela quiénes somos, porque en ella no somos nadie. Simplemente muestra que somos *mera* posibilidad (Adrián, 2016: 243).

Asimismo, como ha estudiado José Gaos: el sujeto siente angustia, puesto que es proyecto, es decir que es un proyecto de ser, pero no el ser (*Sein*), de manera que la proyección es “esencialmente ‘no ser’” (1993: 71). La angustia nos lleva, por consiguiente, a tener que reconocernos como proyectos y nos sitúa frente a nuestros posibles. Aquí, para Beauvoir, las mujeres no solo no saben quiénes son, tal como los varones en la angustia, sino que, además, tienen escasas posibilidades de ser ellas mismas. Por tanto, la mujer se proyecta al mundo como todo ser humano, pero cultural y económicamente no tiene las posibilidades para realizar los fines que se propone.

Además, ¿cómo ser su ser si no sabe lo que es? ¿Cómo proyectar su actuar sin saber a dónde se dirige y cuál es su sentido? Su *situación* la conduce a no poder hacer nada, lo cual la lleva consecuentemente a no tener nada. Por ello, la mujer “(...) tiene ocupaciones, pero no *hace* nada, y, como no hace nada, no *tiene* nada, no es nada” (Beauvoir, 2016: 298). La negación de la posibilidad de acción de las mujeres (hacer) es también la negación de su posibilidad de ser libres y de ser sujetos (ser), es decir que, si cada una de mis acciones constituyen lo que soy y si la mujer no hace nada, por consiguiente, no será nada.

Según Beauvoir, siento angustia porque soy un proyecto que tiene que decidir libremente: “Todos los errores son posibles, puesto que el hombre es negatividad, y ellos son motivados por la angustia que experimenta delante de su libertad” (1972: 38)³⁰. Siento angustia, entonces, porque solamente puedo ser mis actos. La angustia surge, así, como una experiencia frente a mi condición como proyecto arrojado, que tiene que actuar para ser. Sartre había dicho que “la existencia precede la esencia” (2009: 32), por lo que el ser humano no es esencialmente de una forma determinada, sino que al existir constituye lo que es. De igual manera, para Beauvoir, “la mujer no nace, llega a serlo” (2016: 207). La mujer no existe a modo de una esencia de su sexo femenino, sino que, en cada uno de sus actos (de mala fe) sumisos a la autoridad del varón, la mujer consiente su papel femenino de subordinación dentro de la sociedad y, en ese sentido, “llega a ser” mujer.

³⁰ Esta es una cita del ensayo *Para una moral de la ambigüedad*, en la que la palabra “hombre” hace referencia al ser humano en general y no solo al sujeto de sexo masculino.

Sumado a lo dicho, en el universo masculino, la mujer experimenta el tiempo de manera incierta. El presente significa para la mujer una insatisfacción frente a su facticidad³¹, puesto que ella nunca *es* ya aquello que desea ser. En este presente, su existencia como un *factum* le revela que ella no es *nada*. Ante el presente que experimentan las mujeres, el futuro se vislumbra aún más incierto, debido a que la incertidumbre del presente no les permite proyectarse hacia fines concretos en su porvenir. El pasado la remota a su “infantilismo en la niñez”, que la mujer teme abandonar para no perder la cualidad que la hace ser una mujer: la pureza femenina. “Lo que supero es siempre mi pasado, y el objeto tal como existe en el seno de ese pasado; mi porvenir envuelve ese pasado, no puede construirse sin él” (Beauvoir, 1982: 16). El pasado de las mujeres las remite a una infancia de represión tanto de su sexualidad como de su individualidad, ya que la institución familiar y social espera de las niñas determinados comportamientos. Por ejemplo, tradicionalmente los padres esperan que sus hijas jueguen con muñecas y, en el colegio, se espera que las niñas aprendan a cocer. La construcción de su individualidad se ve mellada por un pasado normativo con respecto a su papel como mujer dentro de su comunidad y un futuro incierto en el que sus proyectos se ven conflictuados con un presente de escasos útiles.

No obstante, es necesario precisar que si bien su acción se ve mediada por su experiencia de la temporalidad³², eventualmente podría rechazar su pasado y entregarse a nuevos proyectos. “Life does not become more meaningful through time, but through action. Yet, the human subject's production of time, manifested corporeally through aging, diminishes his or her ability to act” (Tidd, 2001: 113). Ante todo, la experiencia del tiempo como apertura al mundo media la posibilidad de acción. En ese sentido, si bien la acción de la mujer es lo que la hace ser, su vacuidad se muestra mediante su inacción en el tiempo, y esto es lo que marca la diferencia entre los sexos, ya que su inactividad limita lo femenino a lo pasivo y a la inmanencia. Pero, por otro lado, si, como Simone de Beauvoir propone,

³¹ Profundizaremos en el concepto de facticidad en la sección 2.2 del segundo capítulo al retomar los conceptos de libertad y situación.

³² Aquí, el concepto de temporalidad aparece, en contraste del concepto husserliano o heideggeriano, como una temporalidad objetiva. Estudios como el de Ursula Tidd (2001) investigan las semejanzas y diferencias entre la temporalidad existencialista que desarrolla Beauvoir y la heideggeriana. En nuestra investigación, como presentamos en la sección 1.2, no profundizaremos en este concepto, ya que excede nuestros objetivos.

las mujeres toman consciencia de su situación, podrían abrirse caminos para una emancipación.

Aún más, la posibilidad del no-ser provoca en las distintas etapas vitales de la mujer una angustia. Desea ser y sueña con ello, pero su existencia revela su presunta “esencia” femenina como inauténtica. Aun así, la niña y la joven, en el proceso de su formación, buscan su feminidad a pesar de su carencia, ya que el ser femeninas solo las llevará a ser un complemento del universal masculino. Se hacen libres, en contraste, cuando toman conciencia de su acción en el mundo y de que sus decisiones o bien las harán libres, o bien las harán “presas”. A partir de este razonamiento, el pensamiento de Beauvoir nos permite observar vías para la liberación de la mujer de las estructuras de opresión. Así, la liberación de la mujer consiste en el reconocimiento de la responsabilidad sobre sus actos.

Con todo, la mujer que se desea independiente, según Beauvoir, experimenta una tensión frente a las dificultades que se le presentan en la sociedad para realizarse como tal (2016: 695). La mujer independiente tiene libertad para serlo; sin embargo, lo que son posibilidades para el hombre a ella se le aparecen a modo de obstáculos. Además, como hemos señalado, respecto de la vivencia del tiempo, el peso de la tradición y de la formación tradicional hacen que el devenir mujer sea una tensión entre un pasado que la fuerza a volver a su papel tradicional como mujer y un presente que muestra un porvenir incierto. Las posibilidades limitadas que se le presentan hacen que la mujer se vea frente a un destino fijo. ¿Cómo mirar el porvenir siendo consciente de las limitaciones que le confiere el *destino biológico* de su feminidad?

Volvamos sobre Heidegger para aclarar esta cuestión: “La angustia revela en el *Dasein* el *estar vuelto* hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser *libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (2014: 206). En ese sentido, entendemos que la angustia es principalmente la conciencia de la propia libertad. Sin embargo, la experiencia de la angustia para la mujer evidencia una diferenciación entre los sexos. La mujer es la negatividad del ser masculino, porque las mujeres son formadas, desde su sexualidad, como una negatividad de este al negar su condición como sujetos y haciéndose objetos para “agradar”. Por ello, la pregunta por la existencia presenta como una angustia por no-ser. Ante esto, para Beauvoir, la mujer debe encontrarse a sí misma y descubrir quién es, y no solo definirse negativamente. De esta manera, es como nuestra

autora propone que la emancipación de las mujeres requeriría de una toma de consciencia de su situación desde su negatividad para ser sus proyectos.

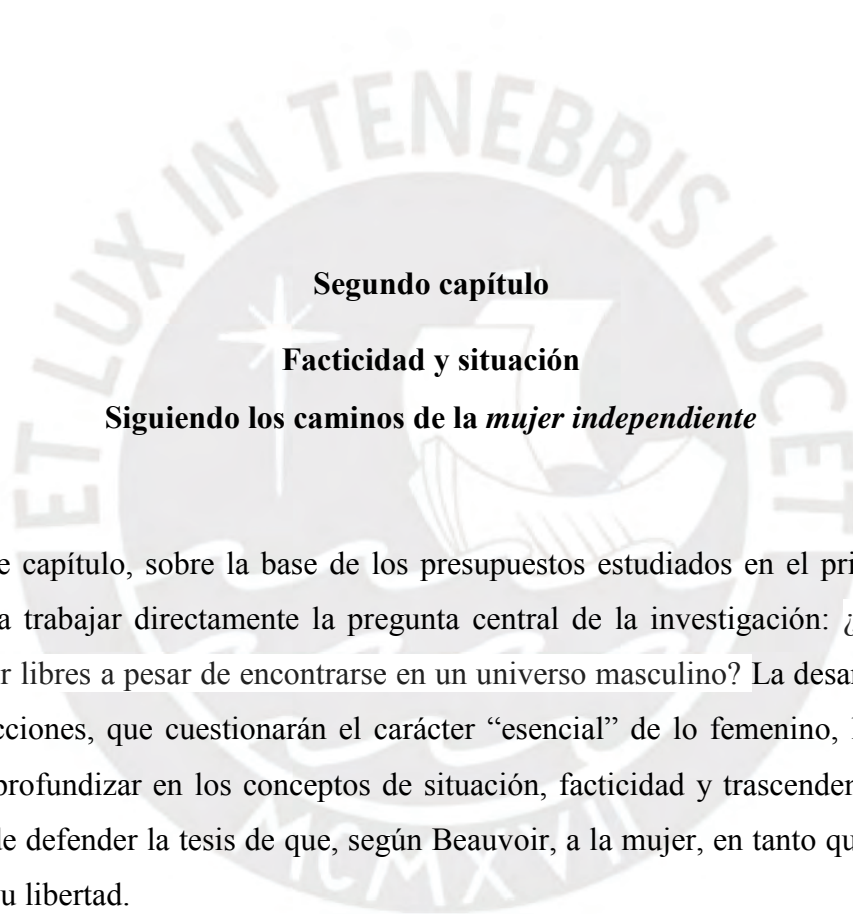
Por último, podemos interpretar la propuesta de Beauvoir como un matiz a la diferencia ontológica presentada por Heidegger. Si bien Heidegger uso de la expresión diferencia ontológica para diferenciar la metafísica tradicional de la ontología, quisiera usar esa expresión para referirme a la desigualdad entre hombres y mujeres. Así, en el plano óntico se encontrarían las referencias a lo femenino y a lo masculino; en este, las mujeres permanecen ocupadas en encontrarse a sí mismas y sus fines en un *universo masculino* que ha negado sistemáticamente mediante su formación el desarrollo de su individualidad. En este sentido, las mujeres tienen menos oportunidades para saber quiénes son en un mundo en el que la figura del ser humano es representada por lo masculino. Desde la infancia, su individualidad existe en tanto negación de lo masculino, pero no como una figura reconocida por lo que esta misma es. Por lo tanto, las mujeres, antes de poder plantearse la pregunta por su existencia en el mundo, les queda empezar un cuestionamiento sobre sí mismas; así, su acercamiento al plano ontológico es distinto al de los hombres, debido a que para lo mismo deben primero enfrentarse a la negación de su feminidad en las figuras masculinas, tal como a los diversos prejuicios y *destinos* sociales sobre quiénes son ellas mismas.

Las reflexiones de este primer capítulo nos permiten observar que el pensamiento beauvoiriano se ha construido recurriendo al existencialismo de Sartre, a la ontología heideggeriana, así como tiene influencias de la fenomenología de Husserl, de esta manera, la autora se ha apropiado de ello para otorgarle una significación distinta a su entendimiento del sujeto femenino.

La reconstrucción de la conformación del pensamiento beauvoiriano realizada en este capítulo enriquece nuestro acercamiento a la pregunta central de la investigación — ¿pueden las mujeres ser libres, a pesar de encontrarse en un *universo masculino*? — ya que ahora podemos afirmar que ser libre, para Beauvoir, refiere a asumir la condición de proyecto en la que uno es sus posibilidades y debe elegir las a cada momento para serlo. Sabemos ahora también, que la mujer no solo se encuentra en un mundo que niega su condición de sujeto, sino que, además, con su inacción la mujer evade su libertad en conductas de *mala fe*. Tiene, sumado a ello, obstáculos para saber quién es y cuáles son sus fines por lo que su experiencia de la angustia es distinta a la del común de los varones.

Nos queda, ante este análisis, adentrarnos aún más en la *situación* de la mujer en el *universo masculino* para observar las formas en que, según Beauvoir, la mujer podría hacerle frente y realizar su libertad.





Segundo capítulo

Facticidad y situación

Siguiendo los caminos de la *mujer independiente*

El presente capítulo, sobre la base de los presupuestos estudiados en el primero, va a dedicarse a trabajar directamente la pregunta central de la investigación: ¿pueden las mujeres ser libres a pesar de encontrarse en un universo masculino? La desarrollaremos en tres secciones, que cuestionarán el carácter “esencial” de lo femenino, lo cual nos permitirá profundizar en los conceptos de situación, facticidad y trascendencia, con la finalidad de defender la tesis de que, según Beauvoir, a la mujer, en tanto que sujeto, le es propia su libertad.

En la primera sección, “La ilusión de la libertad”, se profundizará en el capítulo “Justificaciones” de *El segundo sexo*. La tesis central será que, para Beauvoir, las mujeres actúan en conductas de mala fe creyendo, sin embargo, estar obrando libremente y, en ese sentido, tienen la ilusión de ser libres; pero con estas *justificaciones*, en realidad, las mujeres se están resignando a vivir dentro de estructuras sociales de opresión y desigualdad —propias del *universo masculino*— sin ser conscientes de que estas limitan

sus posibilidades de acción. Se hará referencia a tres tipos de justificaciones presentes en *El segundo sexo* en las figuras de la mujer narcisista, la enamorada y la mística.

En el segundo subcapítulo, “El olvido de la mujer”, nos detendremos a profundizar en las vías en que la libertad podría ser ejercida por las mujeres, entendiéndola como una libertad que se ejerce en *situación*. Defenderemos la tesis de que, para ser libre, según Simone de Beauvoir, la mujer necesita “olvidar” lo que la sociedad ha construido como la “esencia” de lo *femenino*. Tomaremos en cuenta que este “olvido de la mujer” implica, ante todo, una transformación social, puesto que es viviendo en una *situación* de opresión que la mujer no puede hacer ejercicio de su libertad. Nos adentraremos en la complejidad que implica el que este “olvido” tenga que ser colectivo y exija una radical transformación de las estructuras sociales que oprimen a las mujeres, pues, dado que su *situación* limita su libertad, no todas las mujeres, aunque deseen su autonomía, se encuentran en condiciones fácticas de ser libres. Para estos fines, nos enfrentaremos en esa sección a las siguientes preguntas: ¿cómo limita la libertad de las mujeres el hallarse en una *situación* de opresión? ¿Es posible que la mujer sea libre encontrándose en una sociedad que la considere lo otro?

Finalmente, en la tercera sección, “Más allá de la diferenciación sexual: la mujer como un sujeto libre”, veremos que a la mujer le es propia su condición de sujeto y, por ende, su libertad. A pesar de ello, la liberación de las mujeres no puede darse en un *universo masculino*, en el que las condiciones materiales, económicas, psicológicas y morales las reduzcan permanentemente a su *inmanencia*; más bien, debe darse en un mundo en el que hombres y mujeres se reconozcan mutuamente como sujetos libres y trascendentes; esto es, como proyectos que tienen la responsabilidad de elegir cómo obrar y con ello dirijan estos actos de manera trascendente al mundo y a los otros.

2.1 La ilusión de la libertad

Como hemos visto, en la relación de dependencia que Simone de Beauvoir encuentra entre los sexos, la mujer tiene el papel subordinado de la mujer: la figura femenina representa el no-ser frente al *universal masculino*. Este último concepto, clave en el pensamiento de Simone de Beauvoir, señala la forma en que el mundo se constituye como

uno “esencialmente de hombres”, en el que el universal “hombre” es el referente de lo objetivo y lo humano. Como lo humano es aquí lo masculino, el sujeto femenino es negado, de tal manera que —como señalamos en el primer capítulo— debe “hacerse objeto” para “agradar” al sujeto masculino (Beauvoir, 2016: 220). Así pues, las mujeres se hallan relegadas a ser *El segundo sexo* en tanto existen como lo otro, esto es, como negatividad de lo masculino. Violencia y discriminación a la mujer se siguen como constantes en una sociedad que no considera a las mujeres como sujetos, sino como objetos de placer y servicio para los varones. ¿Podemos imaginar que exista un intercambio igualitario en las relaciones entre mujeres y varones en una sociedad donde las mujeres no son reconocidas como sujetos?

Beauvoir había advertido en *El segundo sexo* la facilidad con que las mujeres están dispuestas a entregar su vida a la ilusión que supone el amor (2016: 617-664) en un *universo masculino*. ¿Por qué el enamoramiento tiene la apariencia de ser una característica de lo *femenino*? Los hombres también se enamoran, no tenemos derecho a negarlo, pero, como Beauvoir resalta, para las mujeres el amor pareciera ser la única forma de trascendencia. Como lo muestra la siguiente cita:

No se trata aquí de mujeres ambiciosas que hubieran elegido fines personales utilizando a unos hombres para conseguirlo (...), sino de mujeres animadas por un deseo de importancia completamente subjetivo, que no se proponen ningún fin objetivo y que pretenden apropiarse la trascendencia del otro (2016: 631).

Brevemente, anotemos que la trascendencia para Beauvoir es inherente a nuestra condición como sujetos libres, ya que cada uno de nuestros actos trasciende nuestra subjetividad produciendo, como acto libre, consecuencias en los otros y en el mundo. La tragedia de las mujeres es que tienen que enamorarse, puesto que por sí solas se considera que no son “nada”, es decir que no podrían ejercer su libertad y ninguno de sus actos tendría trascendencia alguna. Así, las mujeres huyen a conductas de *mala fe* fingiendo que han encontrado una forma de trascendencia en el otro. Beauvoir crítica a estas mujeres, ya que mantienen la ilusión de ser libres cuando, en realidad, han escogido formas de vida inauténticas.

Notemos que Beauvoir relaciona los conceptos de trascendencia y libertad, dado a que considera que la libertad del sujeto se ejerce en relación con un entorno de otros seres libres, por lo que la acción se dirige desde la propia subjetividad hacia el mundo en un

movimiento de trascendencia. Efectuada siempre en el mundo y hacia los otros, la acción refleja que la realización de la trascendencia tiene, evidentemente, la estructura de la intencionalidad, en tanto *tiende hacia* fines concretos. Así también lo encuentra Sartre en *El ser y la nada*: “Conviene observar ante todo, en efecto, que una acción es, por principio, intencional” (2005: 267). Con todo, señalemos brevemente que Simone de Beauvoir, al igual que Sartre, se separa del concepto de trascendencia de Husserl³³; lo que no impide que Beauvoir hile su concepción particular de trascendencia con el concepto de intencionalidad husserliano, de modo que concibe al sujeto trascendente como aquel que realiza un proyecto de sí *tendiendo hacia* los otros (Beauvoir, 1982:14).

La primera crítica de Beauvoir a la complicidad de las mujeres que reproducen su sumisión mediante actos de amor podemos encontrarla en uno de sus primeros ensayos: *Para una moral de la ambigüedad*. Este ensayo —a partir del cual estudiamos, en la sección 1.2, el concepto de intencionalidad husserliano y el de proyecto heideggeriano— no está dedicado a las mujeres, como sí lo está *El segundo sexo*. Aun así, encontramos en este una de las primeras referencias a las mujeres que huyen de “la angustia de la libertad”. En palabras de Beauvoir:

Incluso hoy, en los países de Occidente, existen todavía muchas mujeres que no han hecho por medio del trabajo el aprendizaje de su libertad, que se cobijan bajo la sombra de los hombres: adoptan sin discusión las opiniones y valores reconocidos por su marido o amante, lo cual les permite desarrollar cualidades infantiles prohibidas a los adultos, puesto que se apoyan en un sentimiento de irresponsabilidad (Beauvoir, 1972: 41-42).

Así, en el caso de las mujeres, la huida de la libertad consiste, en primero, en “cobijarse” en un hombre negando su capacidad de decidir por sí mismas y, con ello, su responsabilidad sobre estas decisiones, y, segundo, en negar que con su acción constituyen su libertad; cuando, por el contrario, el trabajo y la acción que este supone en la vida cotidiana deberían ser el medio de “aprendizaje de su libertad”. Por consiguiente,

³³ Husserl dispone de este concepto en *La idea de la fenomenología* para desarrollar un problema al interior de la teoría del conocimiento, el enigma de la trascendencia. “El enigma se hallaría, entonces, en la trascendencia del conocimiento, en la posibilidad de que la conciencia conozca, alcance, se adecue a su objeto” (Chu, Mariana, *El otro y la esfera primordial. Reflexiones sobre la intersubjetividad en las “Meditaciones cartesianas”*, Tesis [Fil.], Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, p. 16). Beauvoir no se dedica a desarrollar este problema para el conocimiento desvelado por Husserl —razón por la cual igualmente no nos detendremos en el mismo—, sino que se apropia de la contraposición entre los conceptos de trascendencia e inmanencia para hacer evidente la desigualdad entre varones y mujeres, en cuanto a sus posibilidades de acción en el mundo.

las mujeres no solo niegan para sí mismas la posibilidad de ser libres y el reconocimiento de su responsabilidad como sujetos libres, sino que, con su “complicidad con el mundo de los hombres”, legitiman las estructuras sociales que las oprimen. Entendamos, entonces, que, para Beauvoir, “el mundo de los hombres” o el *universo masculino* se preserva por la “complicidad”, es decir, *la mala fe* en la cual las mujeres se refugian para no afrontar la angustia de su libertad. Esta complicidad es, así, de *mala fe*, puesto que algunas mujeres prefieren ser cómplices del hombre que las oprime, antes de emprender caminos por sí mismas. En palabras de Beauvoir: “(...) desde el momento en que una mala fe se presenta como posible, no explotar esta posibilidad constituye una dimisión de la libertad, dimisión que implica mala fe y que constituye una falta positiva” (1972: 43). Tal como vimos en la sección 1.3, si las mujeres pueden huir en conductas de mala fe, es porque tienen la posibilidad de ser libres y la rechazan.

Hasta aquí, el concepto beaivoiriano de libertad refiere a una libertad que se constituye con el trabajo, por tanto, en la acción deliberada de cada día: quién soy como sujeto libre se desvela, así, en mis actos. Además, como la libertad implica el saberse responsable de las decisiones tomadas, no es algo que se posee, al modo de una cualidad o un objeto, en cambio, se realiza en la deliberación de los actos. Todo sujeto, y en esto Beauvoir concuerda con Sartre (2009: 43), tiene la condición de ser libre, por lo que ser sujeto es ser un proyecto libre. Pero ¿por qué para Beauvoir a las mujeres les es negada su libertad en el *universo masculino*? Como hemos visto, una de las razones es que son ellas mismas quienes niegan su condición de sujetos libres en la *mala fe*.

A propósito de lo anterior, Michel Kail escribe sobre lo que denomina los “ensayos morales” de Simone de Beauvoir: “Thus, she also argues, each of us must judge and act alone; consequently, we must also assume full moral responsibility for our individual actions. To deny this responsibility, it follows, is to attempt to flee one’s freedom; it is to act in ‘bad faith’ (2009: 164). En el ensayo *Para una moral de la ambigüedad*, Beauvoir sostiene que la *mala fe* es una conducta inauténtica que supone una “falta moral” en tanto se niega la responsabilidad sobre los propios actos. Específicamente, las mujeres que huyen de su libertad a conductas de *mala fe* estarían no solo negando para sí mismas su condición de sujetos libres, sino también negando su responsabilidad ante los otros por las consecuencias de sus decisiones.

Esta crítica dirigida hacia las mujeres como “cómplices” del sistema que las oprime es desarrollada en unas cuantas páginas del ensayo *Para una moral de la ambigüedad*, sin ser, como advertimos, el tema central del texto. En contraste, en *El segundo sexo*, Beauvoir mantiene esta postura argumentando que el autoengaño de las mujeres sirve a modo de *justificaciones* de la negación de su autonomía. La narcisista, la enamorada y la mística son tres figuras de mujeres que, en *El segundo sexo*, encarnan la singular huida de las mujeres a conductas inauténticas.

Ante todo, notemos que estas tres figuras ilustran de manera metafórica una crítica hacia conductas que Beauvoir encuentra recurrentes en las mujeres que se niegan en su *mala fe* a ser libres. Tal como señalamos en el primer capítulo, Simone de Beauvoir hace uso de recursos literarios para el desarrollo de su argumentación. Y, como veremos, la presentación de estas figuras sirve para el desarrollo mismo de la investigación filosófica; por lo tanto —tal como pretendía la *novela metafísica*—, la filosofía y la literatura operan de manera conjunta para exponer, a partir de representaciones concretas de mujeres, el despliegue de un problema universal para las mujeres: la posibilidad de su emancipación. A continuación, profundicemos en cada una de estas figuras y la crítica que Beauvoir hace a lo que considera el amor inauténtico.

La primera de estas figuras, la narcisista, se enamora de su reflejo en el espejo, puesto que, a falta de una legitimación de sí misma en su entorno cercano, se miente con la ilusión de un amor consigo misma. ¿Qué hace la mujer en esta figura? Contemplar su reflejo en el espejo y repetirse a sí misma lo hermosa que es. La acción de observarse la hace crear un amor imaginario, el cual le genera la ilusión de que su ser se ha desdoblado siendo ella un sujeto que puede predicar sobre un objeto (su reflejo): “(...) la mujer, que se sabe y se hace objeto, cree verdaderamente verse en el espejo: pasivo y dado, el reflejo es como ella misma, una cosa; y como ella codicia la carne femenina, su carne, anima con su admiración y su deseo las virtudes inertes que percibe” (Beauvoir, 2016: 621).

El reflejo en el espejo le permite a la narcisista darse importancia a sí misma en tanto se reconoce como una mujer que puede ser mirada y contemplada. Pero su autoengaño radica en que no se admira como un sujeto, sino que admira su reflejo a modo de *una cosa*, por lo cual repercute en su amor narciso la objetivación de la mujer que se halla presente en el *universo masculino*. Mientras que la mirada del otro le genera vergüenza,

tal como defendimos en la sección 1.3, la mirada de sí misma en el espejo le hace creer que, aun como un objeto, puede admirar su cuerpo. Paradójicamente, la objetivación de su cuerpo se convierte en algo digno de admiración en el espejo. De esta manera, la narcisista se autoengaña con la ilusión de tener un amor, cuando, en realidad, es ella misma de quien se enamora como si fuese un otro en el reflejo del espejo. Se enamora de lo que ella misma se representa jugando a ser un otro que la cosifica y la admira.

Es claro que para Beauvoir la narcisista representa en la contemplación de sí misma un refugio de la intrascendencia de sus proyectos en el universo masculino; de esta manera, tiene la ilusión de poder hacer algo al concentrarse en sí misma como fin. “Ineficaz, separada, la mujer no puede ni situarse ni tomarse la medida: se da una importancia soberana, porque ningún objeto importante le es asequible” (Beauvoir, 2016: 619). Como sus posibilidades son limitadas en el *universo masculino*, se resigna en su mala fe a fantasear con un romance consigo misma en el que sus actos tienen la trascendencia que no pueden tener en dicho universo.

Podemos ahora explicitar una pareja de conceptos con los que hemos trabajado en el primer capítulo: la trascendencia de los varones contrasta, en el pensamiento beauvoiriano, a modo de una dicotomía con la inmanencia de lo *femenino*. De un lado, la trascendencia refiere a la capacidad de proyectar la acción a fines concretos en el mundo y a los otros. De otro lado, en tanto la libertad de las mujeres es negada y no se puede, por consiguiente, hablar en su caso de una acción libre y trascendente, Beauvoir considera que las mujeres están condenadas a la inmanencia: “(...) la mujer, al no poder cumplirse a través de proyectos y fines, se esforzará por captarse en la inmanencia de su persona” (Beauvoir, 2016: 619). La mujer destinada a la inmanencia no tendría más que resignarse a los papeles asignados a lo femenino, como los cuidados de los hijos, la casa, entre otros. El carácter inmanente de lo femenino radica en el *destino* pasivo de su sexo, por tanto, a *la miseria original de su cuerpo*, puesto que la sexualidad reproductiva relega a la mujer a la pasividad que le imponen los “datos de la biología”, esto es, a la inacción.

Con todo, la narcisista tiene la ilusión de ser libre, ya que se siente admirada por sí misma como nunca lo había hecho antes ninguna persona. Pero, al no hacer nada en el mero ensimismamiento, no es nada (Beauvoir, 2016: 656). Juega, de esa manera, a construir proyectos, pero que solo ella puede contemplar y que solo se dirigen a sí. “Su desgracia consiste en que, a pesar de toda su mala fe, conoce esa nada. No podría existir una relación

real entre un individuo y su doble, porque ese doble no existe. La narcisista sufre un fracaso radical” (Beauvoir, 2016: 634). La ilusión de su libertad es desenmascarada por su inacción y, por tanto, por su vacuidad. El enamoramiento de la narcisista resulta, por ello, ser un drama en el que la ilusión del enamoramiento termina con el fracaso.

Sumado a lo dicho, para Beauvoir, una manera en que las mujeres narcisistas buscan ensalzarse es mediante el arte, tal como, para la autora, sucede con las actrices; quienes, en el teatro, se les permite una exposición pública de sí que nutre la fijación en su ser como un fin absoluto. Como sugiere la siguiente cita:

La pintura, la escultura, la literatura son disciplinas que reclaman un severo aprendizaje y exigen un trabajo solitario; muchas mujeres lo intentan, pero renuncian pronto, si no las impulsa un positivo deseo de creación; muchas de las que perseveran, además, no hacen más que ‘jugar’ a que trabajan (Beauvoir, 2016: 630).

Entonces, las mujeres que buscan en el arte una exaltación de su persona no consiguen realmente crear nada, debido a que, por su ensimismamiento, sus proyectos no se pueden realizar en el mundo, ni con los otros. Para evadir esta frustración, muchas mujeres optan por convertirse en musas o inspiradoras, de manera que se apropian de la trascendencia de otro haciendo creer que su ser participa de la creación artística (Beauvoir, 2016: 630). Beauvoir no niega la posible trascendencia de la creación artística, sino que se remite a señalar que el “fracaso radical” de la narcisista consiste en que esta nunca puede amar ni hacer arte, puesto que no consigue relacionarse con el otro, dado que orienta su acción inauténtica meramente hacia sí misma.

Así pues, la ilusión de la libertad de la narcisista nos permite subrayar un aspecto de la concepción de libertad de Simone de Beauvoir: como hemos visto, es una libertad de proyectarse hacia fines concretos, para hacer y actuar en el mundo, que involucra una dirección hacia los otros; en tanto requiero del otro para la realización del acto libre, por consiguiente, libertad es la trascendencia de las acciones hacia los otros. En contraste, la narcisista no puede proyectarse hacia fines en el mundo, ni hacia los otros; su vida se reduce a un autoengaño.

De manera semejante a como el amor de la narcisista se entrega a un imaginario de sí misma, la enamorada idealiza al hombre como lo absoluto, como una religión. El amor romántico, con origen en el amor cortés, justifica el sometimiento de la mujer al hombre,

con lo cual justifica una relación desigual de dependencia³⁴. Para la mujer enamorada, el hombre es el amo, el Dios, y la mujer consagra su vida a esta figura idealizada de su pareja. El estar enamorada exime a la mujer de hacerse responsable de la empresa de su vida. ¿Quién soy? ¿Qué hago? La angustia ante el tener que tomar decisiones sobre su propia existencia es esquivada mediante la actitud de la *mala fe* de estar enamorada; de esta manera, en vez de asumir la responsabilidad de tener que elegir, halla en el amor la respuesta a su identidad y al sentido de sus proyectos. De igual manera lo señala Sonia Kruks: “Here, says Beauvoir, is the source of the anguish that so many flee in bad faith. For we are alone in our freedom and in our responsibility; we act in a world where nothing tells us what we should decide and where we cannot avoid violence” (2009:166).

Así también, con su consagración al amor, la enamorada evita pensar sobre sí misma y su condición de proyecto. Frente a esto, la *mala fe* absuelve, como decíamos, a la mujer de tener que elegir cómo llevar su vida y responsabilizarse de aquella decisión; en contraste, ella puede dejar que su vida sea guiada por los caminos del hombre a quien cree amar. Entonces, al enamorarse, se priva a sí misma de su libertad, creyendo, sin embargo, estar cumpliendo su mayor felicidad al dedicarse enteramente a la contemplación de su amor ideal. En ese sentido, interpretamos que, con su *mala fe*, la enamorada huye no solo de la angustia de verse a ella misma en su situación, como la narcisista que construye una concepción fantástica de sí, sino que, además, ambas huyen de tener que asumir la responsabilidad de la dirección de sus actos libres y del sentido de su vida en general, en suma, de asumir su condición de proyecto.

Mientras la narcisista se tiene a sí misma como fin absoluto, la enamorada dirige sus proyectos hacia el hombre que tiene a modo de ideal. Beauvoir identifica esta pasión de la enamorada como un “amor idólatra”, puesto que encuentra en el otro (masculino) al *ser* mismo, generando, así, una figura idealizada de lo viril. La idealización del hombre

³⁴ A partir de este análisis, podemos considerar a Beauvoir como una de las pioneras de la crítica al “amor romántico” entendiéndose en el pensamiento beaivoriano como “amor idólatra”. Como lo demuestra García Andrade (2015), el amor, y específicamente el amor romántico, es un problema sociológico de la Modernidad, y aún más, como lo estudia Ana de Miguel (2018) desde la filosofía, el amor romántico significa una forma de violencia para las mujeres. Beauvoir, mediante el estudio del “amor idólatra” como una conducta de *mala fe*, fue una de las primeras pensadoras que evidenció la forma en que las mujeres se encontraban en una situación de sujeción y dependencia al varón al tender a sacrificar todos los fines de su vida bajo la consigna del amor.

encuentra cabida en una sociedad que muestra a lo masculino como lo esencial y, en contraste, a lo femenino a modo de su negación.

La enamorada vive la fantasía de unirse a lo absoluto mediante su unión con el hombre: “Entonces, puede abandonarse apasionadamente a la magia del erotismo; la noche se convierte en luz; la enamorada puede abrir los ojos, contemplar al hombre que la ama y cuya mirada la glorifica; a través de él, la nada se convierte en plenitud de ser (...)” (Beauvoir, 2016: 644). De esta manera, el erotismo del enamoramiento da a la mujer la ilusión de participar de la trascendencia del varón y, así, desde su “nada”, participar del ser. La enamorada, al igual que la narcisista, no es reconocida como sujeto y, a diferencia de esta, tiene que prescindir de sí misma para entregar su vida al servicio y a la admiración del varón. Al unirse al todo que representa el hombre, se ve en la necesidad de suprimir su yo; en ese sentido, “se abandona a la magia del erotismo”, ya que no se hace responsable de elegir sus proyectos envuelta en la fantasía del amor idólatra. Algunas mujeres, así, aunque podrían tener una relación auténtica con su pareja, sin embargo, optan por la sumisión de esta forma de enamoramiento:

In *The Second Sex*, however, she considers adult women who, in the twentieth century, really did have possibilities for economic independence but who instead became complicit in their own (and other women’s) oppression by embracing marriage as a career in forms that presuppose, facilitate, and support male dominance. Many women, she notes, enjoy being in the role of the Other and acquiesce in the use of their subjectivity to support their own domination (Card, 2003: 20).

Más aun, Beauvoir considera que el enamoramiento enajena a la mujer de su propia persona para formar parte de la vida y de los proyectos del hombre. En las palabras de la autora: “Ya hemos visto que el acto amoroso exige de ella una profunda enajenación; se sumerge en la languidez de la pasividad; (...) vuelve a unirse con el Todo, su yo es abolido” (Beauvoir, 2016: 643). La mujer tiene que enajenarse de sí para “agradar” al amante, lo cual consigue con éxito al no permitirse obrar de manera auténtica, sino negando su libertad mediante su “pasividad”. En otros términos, Beauvoir entiende aquí la enajenación de la enamorada como una *mala fe*, en la que la mujer se autoengaña fingiendo no ser un sujeto libre, sino una amante pasiva que entregará su vida al servicio de su pareja. Entonces, por un lado, el estar enamorada pareciera que le otorgase sentido

a su vida, pero, por otro lado, en realidad, la priva de elegir a dónde se dirigen sus proyectos, puesto que el sentido de estos consiste en seguir los fines del hombre³⁵.

Acerca de la tercera figura de mujeres de *mala fe*, hemos adelantado en la tercera sección del primer capítulo (1.3), titulada “La huida de lo *femenino* en conductas de *mala fe*”, que pareciera que la mujer se encuentra por primera vez de manera igualitaria con el hombre ante la mirada de Dios. La relación que la mística puede tener con Dios sigue significando, como su relación con los hombres, una negación de sí misma. Es, así, el amor divino también una afirmación de que la mujer es pura negación, sin embargo, el hombre tampoco es nadie ante la figura de Dios, por lo cual la actitud pasiva asociada con lo femenino se convierte en un potencial positivo de sumisión a la divinidad.

El reconocimiento de las cualidades con las que se la ha formado como mujer, la pasividad femenina, la subordinación, la sumisión, se convierten, de esta manera, en labores que participan de una trascendencia divina. “En el amor divino, la mujer busca al principio lo que la enamorada pide al hombre: la apoteosis de su narcisismo: para ella es una milagrosa fortuna esa mirada soberana que se fija en ella atenta y amorosamente” (Beauvoir, 2016: 668). La mujer puede ser reconocida como santa debido a que su sumisión y pasividad la sitúan en una mejor posición frente a la bondad divina que el poder y las características de ambición con las que se identifica a la masculinidad. La dominación masculina se muestra como un sistema que sobrevalora el poder del hombre frente al de Dios. En suma, la hegemonía del varón se hace pecado ante la mirada de Dios y; en contraste, la sumisión femenina es reconocida como la acción de una buena sierva.

Pero, la mística, a pesar de sus fantasías con la divinidad, ¿se libera de las estructuras de sumisión del *universo masculino*? Todo lo contrario, al soñar con la emancipación que le dará la justicia divina luego de la muerte, en vida sigue manteniendo las mismas

³⁵ Pensemos, por ejemplo, en la estructura tradicional de la familia. En la institución familiar, el hombre desarrolla una vida pública mediante el trabajo, pero, puede trabajar cuando tiene alguien que se ocupa de cuidarlo en casa; esto implica, por ejemplo, cocinar, limpiar y servirle. “Para realizar esa unión lo que primero desea la mujer es servir; respondiendo a las exigencias del amante es como ella se sentirá necesaria; se integrará en la existencia de él (...)” (Beauvoir, Simone, *El segundo sexo* (trad. García Puente), Buenos Aires: Penguin Random House, 2016, p. 645). De ahí que podemos interpretar que la mujer tiene frecuentemente una actitud servil frente a los proyectos y a las decisiones del hombre, teniendo ambos, como hemos visto, una relación de mutua dependencia, en la cual, no obstante, la mujer se haya en una posición desigual a la de su pareja. La mujer desarrolla sus labores en casa en función a los deseos y los quehaceres del hombre, por tanto, sus acciones se dirigen a servir y ocuparse en beneficio de la satisfacción de su esposo; por ello, la enamorada tiene como fin el dedicarse a su amor como la actividad que rige su vida.

estructuras sociales que la sujetan a su opresión. La mística, en contraste con la narcisista o con la enamorada, es quien con mayor éxito huye, en la mala fe, al reconocimiento de su situación, debido a que la promesa de la providencia nunca le puede ser arrebatada.

Expuestas las formas de vida inauténticas de algunas mujeres, cabe cuestionarnos, a pesar de la crítica al amor narciso, al amor idólatra y al amor místico: ¿podemos decir que según de Simone de Beauvoir pueda existir, sin embargo, un amor auténtico? En un primer sentido, para tener una relación de amor auténtico, la mujer debe reconocerse como ser humano completo, y no como una carencia que espera ser completada con el hombre, representando este último una salvación para su vida incierta: “Un amor auténtico debería asumir la contingencia del otro, es decir, sus carencias, sus limitaciones y su gratitud original; no pretendería ser una salvación, sino una relación interhumana” (Beauvoir, 2016: 648). Así, la mujer que pueda amar auténticamente no se limita a la idealización del otro y a la exageración de sus propios defectos; en contraste, bastaría con reconocer en sí y en la persona amada condiciones humanas. El hecho de reconocer al otro como un ser semejante a sí mismo supone una premisa que se asume como obvia, sin embargo, resulta necesario hacerla explícita: la mujer debe reconocerse y ser reconocida como un ser humano, es decir, un sujeto que se sabe libre y, por tanto, responsable de sus actos.

Asimismo, un amor auténtico le permitiría a la persona realizar libremente sus proyectos sin que su amor servil al otro la limite. De ahí que su vida auténtica se desvela en la realización de sus proyectos hacia fines concretos y en el asumir su responsabilidad sobre aquellas decisiones. Así, comenta Beauvoir respecto de las tres conductas de *mala fe* de algunas mujeres: “Pero en sí mismos, esos esfuerzos de salvación individual no podrían desembocar sino en el fracaso (...); su libertad permanece mistificada; solo hay una manera de realizarla auténticamente, y consiste en proyectarla sobre la sociedad humana por medio de una acción positiva” (Beauvoir, 2016: 672). La autonomía de una mujer se realizaría con la entrega de sí misma a sus actos en el mundo. Su acción es la única manera en que ella pudiese hacer algo, consecuentemente, serlo y lograr que sus actos deliberados trasciendan en la sociedad y en los otros.

El amor auténtico cuestionaría, así, el universo masculino, en el cual el hombre es el referente de lo humano, dando en la relación amorosa la posibilidad de que exista un reconocimiento mutuo de igualdad entre los sexos. Como se demostró mediante el estudio de la mala fe, el amor auténtico solo podría darse cuando las mujeres se rebelen ante el

orden social que reproducen en cada una de sus relaciones mediante sus conductas de mala fe. En otras palabras, para Beauvoir, las mujeres tendrían que abandonar su “complicidad con el mundo de los hombres” para exigirle al mismo que las reconozca como sujetos. Pero ¿cómo podrían enfrentarse las mujeres de manera individual a una sociedad que legitima la hegemonía masculina? La lucha por su emancipación debe realizarse de manera colectiva.

Antes de cerrar esta sección, es necesario señalar que Beauvoir ha sido criticada por varias feministas contemporáneas por mantener, con su análisis a la complicidad de las mujeres, una figura “negativa” de la mujer (Korbik, 2018: 255). Según Julia Korbik, la crítica a Beauvoir se debe a que, en primer lugar, estaría responsabilizando a las mujeres mismas por su opresión, exigiéndoles a todas por igual ejercer su libertad como Beauvoir habría hecho en vida, prescindiendo, así, del hecho de que no todas las mujeres se encuentran en las mismas condiciones que la autora; y, en segundo lugar, el análisis beauvoiriano de la conducta de las mujeres de *mala fe* estaría convirtiendo la teoría feminista en un sistema de crítica a las mujeres, en vez de ser un movimiento que centre su crítica en la sociedad misógina (Korbik, 2018: 255).

En la misma línea que lo presentado por Korbik, Elizabeth Wolgast (1980) ha criticado cómo algunas autoras feministas — entre las que, según Máriam Martínez-Bascuñán (2014:13), se encontraría Simone de Beauvoir— se dedican a “denigrar” la feminidad antes de reivindicarla. Desde esta postura, se denuncia que Beauvoir señale tipos de feminidad que tengan la culpa de su propia opresión. Por el contrario, Wolgast insiste en reconocer las características positivas de la feminidad, como son las tareas del cuidado de la casa y de sus seres queridos, las cuales se deben reconocer como necesarias para la vivencia dentro de una comunidad.

En defensa de Beauvoir, tenemos que reconocer que la identificación de ciertas figuras de mujeres que optan por conductas de *mala fe* sirve para explicar por qué no todas las mujeres, a pesar de que algunas tengan oportunidades, busquen su emancipación. Esto quiere decir que, tal como Beauvoir lo ha ilustrado con las figuras de la narcisista, la enamorada y la mística, algunas mujeres se refugian en la pasividad de lo *femenino* para no actuar deliberadamente y negar su libertad. Hasta aquí, entendamos que el argumento de Beauvoir responde a un hecho real: no todas las mujeres se desean independientes; de

la misma manera como sucede con el rechazo que hay frente al existencialismo: no todos los seres humanos se desean libres (Beauvoir, 2009: 63). Y, precisamente, no todas las mujeres, ni las personas en general, anhelan su libertad dado que esta requiere del reconocimiento de mi ser proyecto y la toma completa de la responsabilidad sobre las acciones. Así, el argumento beauvoiriano de que algunas mujeres huyen de la angustia de su libertad a conductas de *mala fe* no está dirigido a criticar a la feminidad, en contraste, este argumento muestra una condición humana, que también defendía el existencialismo sartreano: el hecho de que estamos condenados y condenadas a la libertad y algunas personas se niegan a hacerle frente.

Por consiguiente, no se sigue de la crítica de Beauvoir a algunos tipos de mujeres de *mala fe* que todo lo referente a la feminidad sea algo desechable o denigrante, antes bien, Beauvoir reconoce la complejidad de la sexualidad femenina y lo poco que ha sido estudiada, por ejemplo, desde el psicoanálisis falocéntrico de Freud (Beauvoir, 2016: 44). En ese sentido, el proyecto beauvoiriano busca trazar los caminos de la independencia de la mujer, pero no sugiere que estos imiten a los del varón enajenándose la mujer a sí misma, en cambio, sugiere que estos tengan que ser auténticos proyectos de liberación femenina.

Además, notemos que la crítica beauvoiriana a las mujeres de mala fe no se halla en el centro de la teoría de la opresión de la mujer de la autora. Como hemos visto, la complicidad de las mujeres con el universo masculino es una de las razones por las que estas se encuentran oprimidas, pero en el centro de la teoría beauvoiriana se halla el que las mujeres viven esta opresión inscritas en un sistema social que asume a lo *femenino* como lo *Otro*. En la sección 1.4 mostramos que las mujeres, aunque se propongan afrontar la angustia de su libertad, tienen dificultades para ejercerla, dado que se encuentran inscritas dentro de estructuras sociales, culturales, históricas basadas en los “datos de la biología” que les impiden ejercer su libertad. Así, María Luisa Femenías reconoce la importancia del proyecto beauvoiriano señalando que “si la superación de la asimetría Uno-Otra y la construcción de relaciones simétricas y recíprocas es la única salida a la opresión y la mala fe que mengua la libertad de los seres humanos en general, el proyecto feminista de De Beauvoir está aún vigente” (1998: 11).

En esta sección, hemos buscado defender la tesis de que las tres conductas de la *mala fe* se mantienen bajo la estructura de representaciones ilusorias de libertad para las mujeres. Estas ilusiones de la libertad sobre las que se mantienen las conductas de la mala fe están legitimadas por un orden social que las avala. Asimismo, como ilusiones de ser libre, constituyen formas de huida, de manera que las mujeres se rehúsan a observarse a sí mismas de manera auténtica, para evitar preguntarse quién son y adónde se dirigen sus proyectos. Consiguientemente, las mujeres no solo se encuentran inmersas en un mundo “esencialmente de hombres” que niega su condición de sujetos, esto es, de libertad y responsabilidad, sino que, además, algunas mujeres al huir a conductas de *mala fe* legitiman este orden social con su vida inauténtica. Así, en ninguna de las tres figuras, las mujeres son libres, puesto que, en primer lugar, se niegan a observarse a sí mismas en su condición de sujetos libres y, en cambio, se autoengañan con ocupaciones ficticias o “juegos”, como denomina Beauvoir siguiendo a Sartre, sin hacer nada, por lo que su inacción hace que no sean “nada”. En segundo lugar, se niegan a asumir la responsabilidad de elegir sobre la empresa de su vida; en vez de ello, se dejan conducir pasivamente por el amor, por tanto, deciden no ser libres para no tener que elegir sobre el sentido de su propia vida y tener que responsabilizarse sobre las consecuencias de sus decisiones. Y, tercero, piensan que eligen libremente siendo las responsables de su desgracia; sin embargo, esta ilusión de su libertad las remite a lamentarse sobre su vida, en vez de buscar transformar la situación de dependencia, con lo que se mantienen imaginando una libertad que nunca les es accesible; en este sentido, perpetúan las formas de su sujeción hacia las mujeres con su *mala fe*.

2.2 El olvido de la mujer

Recordemos que, al finalizar el primer capítulo, vimos la necesidad de que la mujer enfrente la angustia de su libertad, ahora añadimos que esto implica, para Beauvoir, reconocerse desde la *facticidad* de su *situación*. Con ello, se abre a la investigación una nueva problemática: a pesar de que algunas mujeres decidan no huir a conductas de *mala fe*, su *facticidad* las conduce a encontrarse en una *situación* en la que, aunque se lo propongan, no todas pueden ejercer su libertad. ¿Será que, a las mujeres, en su *situación*,

no les queda más que vivir de manera inauténtica en conductas de *mala fe*? Si bien uno adopta conductas de *mala fe* cuando tiene las posibilidades de actuar libremente y se rehúsa a ello, ¿qué sucede con las mujeres que no tienen las condiciones fácticas para ejercer su libertad? En virtud de ello, según Beauvoir, la toma de conciencia de la *situación* de la mujer debe complementarse, como veremos en esta sección, con el “olvido” de lo que la sociedad ha construido a modo de una “esencia” de lo *femenino*, de manera que la mujer pueda liberarse de aquel esencialismo de la feminidad que se halla inscrito en las estructuras sociales y en la historia.

¿Cómo podría la mujer saber a dónde dirigir la empresa de su vida sin antes conocer cuáles son las posibilidades que tiene en su *situación*? La necesidad de Beauvoir de escribir acerca de la *situación* de la mujer muestra, por el momento, tres motivaciones evidentes: la primera es mostrar la dependencia histórica y cultural de las mujeres; la segunda, hacer evidente cómo el *destino* de la biología y el papel subordinado de la mujer en la historia constituyen una “esencia” de lo *femenino* que es necesario desmitificar; y una tercera razón es que el reconocimiento de la *situación* de la mujer como la otra permite el olvido de aquellas estructuras opresoras para poder dirigirse hacia vías de autonomía. Nos concentraremos en este subcapítulo a defender, primero, que, según Beauvoir, la *facticidad* de la *situación* de las mujeres delimita sus posibilidades de acción, y, segundo a precisar en qué consiste este “olvido” de la esencia de lo *femenino* para nuestra autora y cómo podría facilitar a las mujeres el emprender su camino hacia su liberación.

Ahora bien, sabemos que, para Beauvoir, por un lado, las mujeres se encuentran ante una prohibición de ser libres ejecutada por ellas mismas, como ocurre en la *mala fe*; pero, por otro lado, las mujeres que deciden afrontar su *situación* aún encuentran limitaciones propias de una sociedad que las concibe como las otras. En otras palabras, si bien algunas mujeres son, en su pasividad, cómplices de su opresión, su *situación* como mujeres les presenta, de igual manera, dificultades para ser libres, aunque no opten por una vida inauténtica. En ese sentido, Sonia Cajade Frías sostiene lo siguiente:

De ahí la dificultad a la hora de juzgar moralmente (...) hasta qué punto las condiciones características de la situación en la que vive la mujer la hacen responsable de su emancipación efectiva; en términos de Beauvoir, hasta qué punto se trata de una “falta moral” o “mala fe”, o, por el contrario, de una situación

de opresión y frustración que impone unos obstáculos infranqueables para la mujer en búsqueda de su liberación (...) (Cajade Frías, 2009: 112).

Podemos responder, sobre la base de lo investigado en el primer capítulo, que para Beauvoir la sujeción de la mujer se debe principalmente a su *situación*: existe como lo *otro* en el *universo masculino*. Pero, a su vez, a pesar de los obstáculos que encuentra para ejercer su libertad, podría, si decide no huir en conductas de *mala fe*, buscar formas para hacerle frente a esta *situación*.

Para aclarar esta cuestión, insistamos en los conceptos de Heidegger que Beauvoir retoma. Según Heidegger, debemos pensar al *Dasein* en su condición arrojado ante “El-factum-de-que-existe” [“dass-es-da-ist”], es decir que por estar-en-el-mundo está-ahí de hecho (fácticamente) (Heidegger, 2014: 77). Ahora bien, para Heidegger, la existencia fáctica del *Dasein* no es equiparable a lo que simplemente está ahí como *mera presencia*, por ejemplo, como una roca. En palabras de Heidegger: “Y, sin embargo, ‘el carácter fáctico’ del hecho del propio existir es, desde el punto de vista ontológico, radicalmente diferente del estar presente fáctico de una especie mineral” (Heidegger, 2014: 77). Facticidad es, entonces, el modo propio de existir del *Dasein*, en el que se muestran los modos de existencia del *Dasein*, distinguiéndose de los meros hechos de las cosas que existen factualmente. Como se expone en la siguiente cita:

La facticidad de la vida humana no remite al hecho del conocimiento, tampoco es el *factum brutum* de algo que está simplemente ahí delante sin ningún tipo de determinación. En el marco de la problemática ontológica planteada en *Ser y tiempo*, la facticidad es un modo de ser propio del *Dasein* que se distingue de manera radical del carácter factual de las cosas, es decir, indica su estar ya siempre en un mundo y, sobre todo, su relación constitutiva con el ser en general (Adrián, 2016: 124).

La cita evidencia que la *facticidad* del *Dasein* muestra que se está ya en un mundo con un pasado no elegido que determina sus posibilidades. Esto tiene consecuencias relevantes que le permiten a Beauvoir fundamentar cómo es que la mujer, pese a ser *proyecto*, encuentra limitadas sus posibilidades, problema que presentamos en el subcapítulo 1.4. Pero, antes de adentrarnos específicamente en la *situación* de la mujer, veamos lo que manifiesta Simone de Beauvoir sobre la condición general del ser humano en su ensayo *¿Para qué la acción?*: “Un hombre es, a la vez, libertad y facticidad. Es libre, pero no con esa libertad abstracta que predicaban los estoicos: es libre en situación” (Beauvoir, 1982: 86). De esta manera, Beauvoir vuelve sobre el concepto de *facticidad*

heideggeriano para exponer que la libertad se da en el marco de una *situación*, de tal modo que nuestras posibilidades están, a su vez, determinadas por nuestra *facticidad*. En su *Guía de lectura de Ser y tiempo*, Jesús Adrián Escudero lo expone de la siguiente manera: “El Dasein es sus posibilidades. (...) Sin embargo, en cuanto determinados por la facticidad, nos hallamos siempre arrojados en ciertas posibilidades, vamos a parar a posibilidades no elegidas por nosotros mismos” (Adrián, 2016: 180).

Si bien Beauvoir concibe que todo ser humano está “condenado” a ser libre, tal como mostró el existencialismo sartreano, insiste en que existen limitaciones propias del *universo masculino* que afectan transversalmente a las mujeres restringiendo, de esta manera, sus posibilidades de acción, de igual manera, como el anterior análisis del concepto de facticidad heideggeriano mostró que el *Dasein* es sus posibilidades, en cuanto estas están delimitadas por su facticidad. En palabras de la autora: “(...) lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro (...)” (Beauvoir, 2016: 31). Aunque la mujer se conciba como un sujeto libre, se encuentra inmersa en una *situación* que la limita a asumir los papeles pasivos, de manera que la hegemonía masculina que autoerige a lo varonil como lo humano genera una dicotomía entre los sexos que sitúa a lo *femenino* como lo *otro*, lo *inmanente*. En el *universo masculino*, la mujer es concebida y se concibe a sí misma como *inmanente* en tanto sus proyectos siguen los del hombre; por tanto, la mujer no se dirige auténticamente al mundo. “El hombre capta a la mujer en tanto que asimilada a él, en su inmanencia; le cuesta trabajo imaginar que sea ella también otra cosa que se le escapa (...)” (Beauvoir, 2016: 657). Así pues, aunque la mujer no huya a conductas de *mala fe* y opte por afrontar la angustia de su libertad, la *facticidad* de su *situación* termina por socavar su libertad.

En este aspecto, interpretamos que el existencialismo beauvoiriano se separa del sartreano mediante esta noción de *situación*, que, sin embargo, no está ausente en la reflexión sartreana. Mientras, para Beauvoir, la *facticidad* de mi *situación* determina mi libertad, para Sartre, los límites de la libertad son meramente los de la libertad misma. Sartre lo expone de la siguiente manera en *el Ser y la nada*: “Así, aunque las cosas en bruto (...) puedan desde el principio limitar nuestra libertad de acción, nuestra libertad misma debe constituir previamente el marco, la técnica y los fines con relación a los cuales las cosas

se manifestarán como límites” (1966: 594). Pone como ejemplo las dificultades que una montaña rocosa puede poner al alpinista que desee escalarla, pero para sostener que, estos parámetros en vez de resultar una determinación deben incitar la “resistencia profunda” para decidirse a escalarla. Hyppolite explica este razonamiento sartreano:

La facticidad de la situación de una persona (...), ¿no es la barrera de su libertad? Todo el esfuerzo de Sartre consiste precisamente en demostrar que todo esto no es nada, que la libertad no se encuentra más que con la libertad y que ella sola es el muro contra el que me golpeo (1992: 13-14).

Se sigue que, para Sartre, la libertad se da en *situación*, pero, antes de que esta *situación* imponga determinaciones a la libertad, debemos luchar por realizarla. Esto explica que, en el *Ser y la nada*, Sartre comience el capítulo “Libertad y facticidad: la situación” negando las objeciones que se le plantean al indeterminado ejercicio de la libertad, tales como las limitaciones de la pertenencia a una clase social, a una nación o a una familia (1966: 593). ¿Podríamos incluir dentro de aquellas limitaciones también las que impone la condición sexuada? Como hemos visto, al estudiar la *situación* de la mujer, Beauvoir se encuentra con el hecho de que las mujeres que efectivamente buscan proyectar sus actos hacia fines concretos no pueden realizarlos porque están reducidas por su sexo femenino a la *inmanencia*. Ahora podemos afirmar que el existencialismo beauvoiriano se distancia de la libertad indeterminada de Sartre al observar que no todos los seres humanos, a pesar de que estén arrojados a la libertad y deseen luchar por realizar sus actos libres, pueden ciertamente hacerlo si la *facticidad* de su *situación* constituye un impedimento para ello. Teresa López Pandina describe este distanciamiento de la siguiente manera: “Para Beauvoir, la *situación* delimita el alcance de la *libertad*. La suya es una noción más opaca que la de Sartre, en el sentido de que no se interpenetra con la *libertad*, sino que puede constituir una barrera ante ella, en muchos casos insuperable para el sujeto” (2011: 28).

Aún más, en *La plenitud de la vida*³⁶, Beauvoir señala que en *Pyrrhus et Cinéas*³⁷, dio a la moral existencialista un “contenido material” (2016: 578). Por tanto, cuando escribe *El segundo sexo*, tiene en mente que la “mujer independiente” no solo ha de serlo en cuanto

³⁶ Esta novela, publicada en 1960, forma parte de la segunda entrega de las autobiografías de Beauvoir. En la misma Beauvoir recapitula sus años de estudio en la Sorbona y narra la acogida y conformación de sus primeras publicaciones.

³⁷ Ensayo que se tradujo a nuestra lengua como *¿Para qué la acción?*

se quiera libre, sino que requiere de una autonomía económica. Las posibilidades de ser libre, para Beauvoir, tienen que presentarse para las mujeres de una manera material, precisamente, en términos económicos (2016: 675). Joseph Mahon señala, por ello, acerca del concepto de “mujer independiente” presente en *El segundo sexo*: “The independent woman is the woman who is capable of finding in her profession a means of economic and social autonomy” (1997: 149). Es así como la mujer que no tenga las condiciones económicas, históricas y sociales para su independencia se encontrará con obstáculos prácticamente inamovibles para su emancipación. Asimismo, este mismo autor señala que Beauvoir no retoma sin más el estudio sartreano de la *mala fe* en el que uno mismo es responsable de su autoengaño, sino que la autora opta por complementarlo con un análisis social en el que observa que las circunstancias políticas, sociales e históricas son las principales causantes de la opresión de la mujer (Mahon, 1997: 183). Por tanto, el estudio de la mala fe sartreana es traído por Beauvoir a su estudio de la cuestión femenina con un análisis de las estructuras sociales

Hasta aquí vimos, por un lado, que el concepto beauvoiriano de *situación* tiene su origen en el concepto heideggeriano de *facticidad*, el cual muestra que el *Dasein* es sus posibilidades, pero que a su vez tiene solo “ciertas posibilidades” ante sí que evidencian su “carácter fáctico”; y, por otro lado, que la *situación* condiciona en el existencialismo beauvoiriano, a diferencia del sartreano, la realización de la libertad. Así, la libertad de la mujer se debe entender en el marco de una *situación singular*, por lo que, si las mujeres no son sujetos libres, esto se debe en parte a su *mala fe* que reproduce su opresión, pero principalmente a la *facticidad* de su *situación*, en la que su realidad histórica, política, económica y social las oprimen transversalmente.

Recordemos también que, como observamos en la primera sección de este capítulo, Beauvoir señala una necesaria relación entre los conceptos de libertad y trascendencia para sostener una concepción ética basada en la idea de que los fines del sujeto requieren de los otros para poder realizarse. Andrea Veltman interpreta esta necesidad de los otros para el ejercicio de la libertad como una interdependencia de los sujetos trascendentes: “In *Pyrrhus and Cinéas* and *The Ethics of Ambiguity*³⁸, Beauvoir derives moral and

³⁸ Resulta necesario aclarar que este ensayo de 1947 fue traducido al castellano como *Para una moral de la ambigüedad* y al inglés como *Ethics of Ambiguity*. Hemos trabajado sobre este ensayo principalmente en la segunda sección del primer capítulo (1.2).

political obligations to support the freedom of others from the interdependence of human transcendences” (2009: 223). El análisis de la unión entre los conceptos de trascendencia y libertad subraya la idea de que, a pesar de que la mujer tome conciencia de que puede asumirse como libre y trascendente, requiere para el ejercicio de su libertad de una comunidad que sostenga y participe de la realización de sus proyectos, es decir, requiere de un espacio y de una realidad social donde esto sea posible. Este no podrá ser un mundo en que lo masculino es el referente de lo humano, ya que, de esta manera, se polariza de manera sexista y esencialista las actividades femeninas frente a las masculinas. Así pues, no basta con la mera toma individual de conciencia de las mujeres sobre su situación, antes bien, se requiere de una transformación de la sociedad en su conjunto.

Gail Weiss concuerda con esta lectura haciendo énfasis en que *El segundo sexo* presenta las razones históricas por las que la mujer tiene obstáculos para ejercer su libertad:

By carving out this exception of the severely oppressed person who cannot be blamed for failing to will her freedom to live otherwise than according to the dictates of the Other, Beauvoir is acknowledging that: (1) freedom remains an empty word unless it is concretely realizable; (2) not everyone is capable of realizing their freedom; and (3) this is not always due to their own bad faith, but rather can be due to the power of the facticity of the situation itself to diminish one's experience of transcendence as a free human being (2009: 251).

Por consiguiente, el que históricamente se haya normalizado una visión “natural” de lo *femenino* como lo pasivo o como lo *otro* es un hecho que media la búsqueda de la emancipación de las mujeres. En la cita, Weiss también remarca que, aunque la *mala fe* de algunas mujeres sirva para explicar su dependencia, en realidad, la subordinación de las mujeres se debe principalmente a la *facticidad* de su *situación*. Las mujeres que enfrentan la angustia de su libertad necesitan, como hemos visto, saberse responsables de sus actos como proyectos; no obstante, no olvidemos que para que la mujer sea independiente, hace falta, según Beauvoir, subvertir el ideal que se ha construido en torno a la supuesta “esencia” de lo *femenino*. Precisemos aquí que, en nuestra interpretación, consideramos que Beauvoir no tendría ningún problema con la *feminidad* si esta fuese elegida por las mujeres como su forma auténtica de ser; ejemplo de ello es que la autora se consideraba a sí misma como mujer y varón a la vez (Deustcher, 2008: 63). Pero, Beauvoir enfatiza que el problema radica en la imposición de la *feminidad* como un ideal determinante en la vida de las mujeres y la manera en que este ideal, a modo de un esencialismo, coacta la libertad de las mujeres.

Consecuentemente, interpretamos la tesis central que se defiende en *El segundo sexo*: “No se nace mujer, se llega a serlo” (2016: 207) como un esfuerzo por denunciar el esencialismo de lo que se concibe como *femenino* y desvelar la participación de las mujeres por construirse como tales en cada uno de sus actos. De la misma manera en que ninguna persona nace con una “esencia” que determine quién es, ninguna mujer nace siéndolo, sino que en su formación se va constituyendo como la mujer que su entorno espera que sea. La “esencia” de la feminidad restringe a la niña en su formación a optar entre ciertas posibilidades de ser y actuar necesariamente “femeninas” que se imponen como la forma de vida por la que ella debe optar. La crítica beauvoiriana a la *esencialidad de la feminidad* es, pues, una crítica a todos los tipos de determinismo que restringen las formas de vida de las mujeres a parámetros marcados que, en muchos casos, impiden que la mujer se realice auténticamente. Entendemos aquí que, junto con el movimiento existencialista, Beauvoir encuentra como indispensable realizar una crítica al esencialismo para demostrar que el sujeto se halla “condenado a su libertad” y construye, por tanto, lo que *es* en cada uno de sus actos. Por consiguiente, el proyecto beauvoiriano se presenta como una manera de abolir todos los tipos de esencialismo y determinismo que restringen las posibilidades de acción de las mujeres.

Según Beauvoir, la mujer que desee su emancipación ha de olvidarse de la “esencia” que se predica socialmente acerca de su “feminidad”. Con ello, podrá, finalmente, entregarse libremente a sus proyectos desde una subjetividad indeterminada. En palabras de Beauvoir:

Para realizar grandes cosas, lo que esencialmente le falta a la mujer de hoy es el olvido de sí misma: mas, para olvidarse necesita primero estar sólidamente segura de que ya se ha encontrado. Recién llegada al mundo de los hombres y pobremente sostenida por ellos, la mujer está todavía demasiado ocupada en buscarse (2016: 697).

Encontrarse significa, en primer lugar, tomar conciencia de su *situación* y, en un segundo momento, sabiéndose libre, decidir el sentido de su vida. La mujer, según Beauvoir, tendrá que “buscarse” y “encontrarse” a sí misma aun hallándose en el *universo masculino*. Para “encontrarse”, tendrá que identificar si aquella “esencia” de lo *femenino* que se le impuso a lo largo de su formación representa a sus auténticos intereses.

El olvido de la “esencia” de la construcción de su *feminidad* es indispensable, según Beauvoir, para que la mujer pueda, por primera vez, preguntarse quién es y cuáles son

sus fines en el mundo. Si bien se encuentra *situada* como la otra, el olvido de la *feminidad* impuesta podría permitirle emprender una búsqueda de su autenticidad y, mediante este olvido, reconocerse como un ser humano que tiene valor por sí mismo y no es solo una figura carente o anexa a lo masculino.

Pero ¿hasta qué punto el constructo social de la “esencia” de lo *femenino* determina los actos y los fines de las mujeres? ¿No constituye una diferencia en su apertura al mundo el *factum* de ser un cuerpo marcado por el sexo femenino?

Si bien las mujeres se hallan marcadas por su sexo como lo *otro* y distinto del universal masculino, lo que ciertamente limita las acciones de las mujeres no es exactamente la condición biológica en sí misma, sino cómo la sociedad ha construido un *mito* entorno al sexo femenino basado en el “destino biológico” de la mujer. El supuesto heterosexual de que el sexo de la mujer tiene que ser pasivo hace que socialmente a la mujer se le incita a ser la “presa”, a ser la víctima pasiva, tal como se le enseña a repudiar la menstruación y sufrir el parto. Para Beauvoir, quien en el primer tomo de *El segundo sexo* revisa las investigaciones científicas³⁹ que había en su época, la condición sexuada del cuerpo no tiene por qué posicionar a la mujer en un estadio inferior de la especie con respecto al varón. La mujer es, así, más que un dato biológico:

She [Beauvoir] believes that no biological or physiological structures impose an eternal hostility upon male and female as such. For one thing, it is to the species that all individuals, male and female, are subordinated; for another, ‘humanity is more than a mere species: it is an historical development; it is to be defined by the manner in which it deals with its natural, fixed characteristics, its *facticite*’ (Mahon, 1997: 152).

Como vimos, la *facticidad* de la *situación* de la mujer delimita sus posibilidades de acción, entiéndase aquí como muestra la cita, que el *destino* de “los datos de la biología” no supone en el cuerpo limitaciones para el entendimiento del mundo y, en última instancia, para su capacidad de razonar. Sumado a lo dicho, María Luisa Femenías anota lo siguiente sobre el rechazo de Simone de Beauvoir al determinismo biológico: “La situación y las mediatizaciones que construyen el cuerpo restringen o amplían la

³⁹ En esta sección, la autora trae a colación los datos evolutivos de su tiempo sobre la cantidad de mujeres en la especie humana y un breve análisis de la hembra en las distintas especies animales. Así también, señala cómo se supone que la vida embrionaria podría dotar de cualidades distintas a los varones que, a las mujeres, pero que, en suma, el crecimiento biológico del varón y la mujer se hace predominantemente diferente en la pubertad, teniendo las mujeres sus mayores crisis en la menstruación, la menopausia y los partos.

captación del mundo. Como lo ha subrayado Cèlia Amorós, lo biológico es redefinido por lo cultural; por eso [Beauvoir] se opone a que la biología de las mujeres sea destino” (1998: 9).

Con todo, los supuestos “datos de la biología” sirven a modo de una justificación social para limitar la feminidad a la pasividad. Beauvoir ilustra la reproducción de la sujeción de la mujer en la figura de una madre que enseña a su hija a convertirse en una mujer (Beauvoir, 2016: 224). Las madres, en su *mala fe*, enseñarían, de esta manera, a sus hijas cómo ser “buenas mujeres”, “buenas amas de casa” y “buenas esposas”; en vez de enseñarles a vivir una vida auténtica que esté guiada por sus propios fines. Así, Debra Bergoffen observa que la supuesta esencialidad de lo *femenino* lleva consigo el destino de la maternidad: “Beauvoir’s discussion of women’s reproductive bodies is especially provocative. She describes women from puberty to menopause as the plaything of the species, as alienated from their bodies, as the site of a conflict between the species and the individual” (2009: 22). La subordinación de las mujeres se propaga entre ellas mismas cuando la madre enseña a la hija que su *destino* es el de la reproducción de la especie. En ese sentido, la “esencia” de lo *femenino* se convierte, para Beauvoir, en el destino de la maternidad, que restringe sus posibilidades de acción y, por ende, su libertad.

Para Beauvoir, esta explicación tiene un correlato en el psicoanálisis que, a continuación, nos limitaremos brevemente a señalar. La niña, la joven y la mujer se hacen objetos para el sujeto masculino, debido a que la propia experiencia de su cuerpo desde la infancia se lo reclama. El sentir y vivir su cuerpo como una carencia sitúa a la niña en un estado de tensión. Freud, con la figura del falo erecto y en contraste con la vulva como un pene diminuto o sin desarrollar, aportó una fundamentación a una sociedad sexista que concibe a la mujer como limitada por su condición sexuada. Los mitos de que la mujer debe ser pasiva tienen un correlato heterosexual, en el que la vagina se concibe como una suerte de receptáculo pasivo de la fuerza vital masculina. Su sexualidad existe en tanto es una negación de la sexualidad masculina, mas no como algo en sí, como lo muestra esta cita: “Madres ni nodrizas no tienen para sus partes genitales reverencia ni ternura; no llaman su atención sobre ese órgano secreto, del que solamente se le ve la envoltura y no se deja empuñar; en cierto sentido, no tiene sexo” (Beauvoir, 2016: 212). El aspecto físico de los órganos sexuales marca el símbolo fálico y constituye a lo femenino como su negación. Así pues, el sexo femenino marca al cuerpo de la mujer, lo que le despierta un sentimiento

de vergüenza, puesto que por su aspecto de “envoltura” nunca se muestra como algo en sí mismo, sino como carencia.

La crítica de Simone de Beauvoir al esencialismo de la condición sexuada de la mujer, de esta manera, abre una nueva gama de posibilidades para reinterpretar la sexualidad femenina. Las mujeres al concebir al mundo desde una perspectiva particular, como las otras ante el *universal masculino*, pueden aportar nuevas concepciones del mundo en cuanto percibido desde una subjetividad subalterna. A partir de esta crítica de Simone de Beauvoir, en efecto, teóricas feministas francesas contemporáneas como Julia Kristeva, desde un psicoanálisis neolacaniano, o Monique Wittig, con la elaboración de una teoría subversiva lesbofeminista, imaginan formas en que la condición sexuada de las mujeres aporte ideas contrahegemónicas que se opongan a la idea de una sociedad que supone a lo masculino como el referente de lo humano.

No obstante, Sylviane Agacinski, filósofa y feminista de la diferencia, interpreta la postura beauvoiriana como una forma de negar la sexualidad femenina. En su libro *Política de sexos* (1998), sostiene lo siguiente sobre el pensamiento beauvoiriano: “La filósofa va más lejos: considera que la maternidad convierte a las mujeres en naturalmente pasivas, y que ello constituye una enajenación natural. La mujer embarazada, o incluso la madre nodriza, está ‘enajenada dentro de su cuerpo’” (Agacinski, 1998: 63). Y, líneas más abajo, Aganciski sentencia: “la maternidad no se merecía esta brutal denigración” (1998: 63). Para Agacinski, Beauvoir niega la feminidad y, con ello, igualmente, la maternidad como una forma en que las mujeres permanecerían en su *pasividad*, negando la importancia de los cuidados de una madre en la formación de sus hijos e hijas.

Simone de Beauvoir responde a las críticas que recibió en su tiempo acerca de su rechazo a la maternidad afirmando que la maternidad ciertamente podría ser algo muy “bello”: “Pero en la situación actual, para la mujer es una trampa en la que se ve obligada a dejar su libertad y su felicidad” (citado en Dayan y Ribowska, 1982: 82). En otras palabras, en la *situación* de opresión en la que se encuentra la mujer, la maternidad no hace más que privarla de su libertad en tanto que se impone como un servicio reproductivo que le debe a la especie. Efectivamente, con esto podemos interpretar que, para Beauvoir, si la maternidad fuese una forma auténticamente elegida por las mujeres, y no un mandato que se impone con la condena de su sexo a la reproducción, entonces, en esa situación podría ser algo “bello”. De lo contrario, se presenta como una “trampa” en la que se obliga

normativa y socialmente a todas las mujeres por igual a tener que realizarse mediante la maternidad, cuando en ocasiones esto podría alejarlas aún más de sus proyectos. Nuevamente, en nuestra interpretación, la maternidad al igual que la feminidad, según Beauvoir, no tendría nada de perjudicial para las mujeres si se presentase como proyecto auténtico y no a modo de imposiciones sociales dadas por el sexo.

La *facticidad* de la *situación* de la mujer no es fácil de aceptar, primero, porque supone, como para todo ser humano, aceptarse como mero poder-ser, lo que genera, según el existencialismo beauvoiriano y sartreano, una angustia ante el hecho de que soy libre y debo responsabilizarme por mis actos; segundo porque la mujer se encuentra enajenada de su condición de sujeto al haber tenido que “hacerse objeto” en el *universo masculino*. Con todo, al afrontar su angustia, la mujer puede “olvidarse” de las imposiciones de la “esencia” de lo femenino y emprender una búsqueda por su vida auténtica. La sociedad sexista, que divide de manera binaria lo femenino y lo masculino, debe quedar en el “olvido” por ser una sociedad que restringe el desarrollo de una individualidad auténtica y el ejercicio de la libertad de ambos sexos⁴⁰. Es así como, este camino de la mujer “hacia la liberación” debe también estar acompañado de la transformación social de su condición económica en el sentido de condiciones materiales que permitan el desplazamiento libre de la dirección de sus proyectos hacia el mundo y hacia los otros.

A partir del análisis realizado, en el que observamos que el concepto de *situación* de Beauvoir se refiere también a la *situación* material en las que se encuentran las mujeres, se abren nuevas preguntas para una investigación posterior: a pesar de que el existencialismo beauvoiriano en *El segundo sexo* rechaza el *materialismo histórico* como una forma de determinismo, ¿puede, sin embargo, considerarse que la concepción beauvoiriana de la condición enajenada de la mujer tenga a su base el concepto de trabajo enajenado marxiano?; si la independencia de la mujer tiene que entenderse según Beauvoir también en términos económicos, ¿no requeriría el estudio de la *situación* de la

⁴⁰ La masculinidad, al igual que la feminidad, restringe las actividades del varón a determinados patrones marcados por la presunta “virilidad” de su sexo. Para Beauvoir, el hombre también halla limitadas sus posibilidades de acción y formas de realización. Pero, no olvidemos que en el *universo masculino*, el varón tiene mayores posibilidades en comparación a las mujeres y basa su supremacía en la opresión de lo *femenino*, razón por la cual el estudio beauvoiriano se centra en las mujeres a pesar de reconocer que al varón también le afecta que su individualidad se vea reducida a las características de su sexo. En las palabras de la autora: “En verdad, si el círculo vicioso resulta aquí difícil de romper, es porque ambos sexos son víctimas cada uno al propio tiempo del otro y de sí mismo (...)” (Beauvoir, Simone, *El segundo sexo* (trad. García Puente), Buenos Aires: Penguin Random House, 2016, p. 713).

mujer, a su vez, un análisis y crítica del sistema capitalista?; en última instancia, ¿tiene el análisis histórico, social y político de la *situación* de la mujer beauvoiriana una influencia marxista?

2.3 Más allá de la diferenciación sexual: la mujer como sujeto libre

Dedicaremos la última sección a la idea beauvoiriana, ya presentada, según la cual, la mujer oprimida no es la única responsable de transformarse a sí para su liberación, sino que el *universo masculino* en el que se halla debe transformarse para que las mujeres puedan realizar sus actos libres y trascendentes. Así, abordaremos las siguientes cuestiones: ¿cómo tendría que ser el mundo, según Beauvoir, para que las mujeres puedan realizar su libertad? Pero, más aún— y con esto volvemos a nuestro cuestionamiento central— hallándose las mujeres en mundo *esencialmente masculino*; ¿pueden desde este mismo encontrar caminos para su liberación? A continuación, ensayaremos una respuesta señalando en qué medida para Beauvoir es posible un mundo que cumpla con las condiciones fácticas para la emancipación femenina.

En *El segundo sexo*, Beauvoir sostiene que “(...) únicamente el trabajo es el que puede garantizarle una libertad concreta” (2016: 675). Aquí, la autora advierte que la cuestión del trabajo, a pesar de que mejore su situación económica, no es condición suficiente para transformar la *situación* de la mujer en su totalidad. Así, “la mujer que se libera económicamente del hombre no se encuentra por ello en una situación moral, social y psicológica idéntica a la del hombre” (Beauvoir, 2016: 677). La *situación* de la mujer, en su complejidad, se enmarca en sistemas económicos y sociales concretos que tienen, a su vez, implicancias psicológicas en cuanto al desarrollo de la individualidad, las que mantienen a la mujer sujeta al servicio del hombre. ¿Cómo podría la mujer “olvidarse” de la formación que ha recibido a lo largo de toda su infancia para *llegar a ser* una mujer? Explicitemos brevemente, pues en el fondo ya las hemos abordado, cada una de las situaciones de desigualdad consideradas por Beauvoir.

En primer lugar, la situación psicológica que lleva a la mujer a sentir vergüenza ante la mirada del varón —tema de la sección 1.3— constituye a lo largo de su vida un aprendizaje: ella comprende que *debe* tener vergüenza hacia la *miseria original de su cuerpo*⁴¹. En segundo lugar, las mujeres incurren en una “falta moral” cuando en su mala fe niegan la responsabilidad de sus acciones, amparándose en su adhesión a las elecciones del varón, de la autoridad o de Dios. Y, finalmente, la situación social de la mujer condiciona y enajena a tal punto su persona, que a la misma le es negada su condición de sujeto.

Dada esta complejidad, replanteamos la pregunta: ¿cómo explicar que la mujer pueda, a pesar de su *situación* y, desde su “nada”, realizar su libertad trascendiendo en sus actos hacia fines concretos? Defendemos la tesis de que, para Beauvoir, es posible que las mujeres realicen su libertad a pesar de encontrarse en un *universo masculino*; para ello, el sujeto no debe excusarse remitiéndose a su *situación*, como si esta fuese determinante de manera absoluta, sino que el reconocimiento de su condición de *proyecto* dotado de una *intencionalidad* debe conducirla a afrontar su angustia, en vez de negar su *facticidad* en conductas de *mala fe* y, de esta manera, asumir la responsabilidad y trascendencia de cada una de sus acciones en el mundo. Dicho de otro modo, la sociedad y ella misma como mujer deben reconocer su condición de sujeto. Así, para Beauvoir, la libertad es una condición humana y, con ello, la mujer no podrá ser libre si antes no se le reconoce su humanidad.

Lo humano no podrá seguir siendo, como vimos en la sección anterior, únicamente el referente de lo masculino, antes bien, ambos sexos deben ser reconocidos como iguales frente al otro. En palabras de Beauvoir: “(...) cuando sea abolida la esclavitud de una mitad de la Humanidad y todo el sistema de hipocresía que implica, la ‘sección’ de la Humanidad revelará su auténtica significación y la pareja humana hallará su verdadera figura” (2016: 724-725). En nuestras relaciones sociales aún vivimos aquella reducción de la mitad de la humanidad⁴² a la *inmanencia*.

⁴¹ A propósito de eso, hemos desarrollado brevemente crítica al psicoanálisis freudiano, en la que Beauvoir observa que la sexualidad femenina se reduce a las conductas pasivas (*cf. supra*, pp. 76ss.).

⁴² Notemos que Beauvoir, si bien en los primeros ensayos filosófico-existencialistas que hemos revisado se ha referido al ser humano en general, en *El segundo sexo* ha pasado de referirse al universal “hombre” o “humano” para detenerse a estudiar la *situación* particular de las mujeres. Con esto, interpretamos, Beauvoir empezó teóricamente a deconstruir la figura universal de lo humano, para producir estudios más precisos sobre las mujeres, evidenciando cómo resultaba problemático observar la *situación* específica de las

El problema radica, como hemos planteado, en que, aunque la mujer se plantee entablar una relación auténtica con los otros, se encuentra frente al obstáculo de hallarse en un *universo masculino* que la considera inferior. Como lo precisa Maria Luisa Femenías:

Desde la perspectiva de De Beauvoir, por tanto, los varones se constituyeron a la vez en el universal del genérico humano (Hombre) y en el particular (en términos de los varones de la especie o la parte masculina de la especie), invisibilizando con esa operación a las mujeres, a lo largo de la historia. Es decir, sustrayéndoles la calidad de ‘sujetos’ y, consecuentemente, su libertad, su proyecto, su capacidad de ser para sí, etcétera (1998: 7).

La cita reafirma lo que hemos señalado desde la primera sección de este capítulo: el ser un sujeto o el ser humano refiere a los varones mientras que las mujeres son las otras dentro de aquel genérico humano que es el hombre. Existen en sujeción al varón, pero no como fines en sí mismas, despojadas de su condición de sujetos. En palabras de Simone de Beauvoir, las mujeres “no discuten la condición humana, porque apenas comienzan a poder asumirla por completo” (2016: 705). El que una mujer pueda reconocerse como sujeto libre y trascendente va en contra de todo un orden social que las reduce a la condición de ser objetos para el consumo masculino; por tanto, la lucha por la liberación de las mujeres se plantea desde un principio como subversiva. A partir de este planteamiento, podemos afirmar que, para Beauvoir, la búsqueda de la liberación de las mujeres constituye una búsqueda por su reivindicación como sujetos.

Beauvoir considera que, a pesar de los obstáculos, pueden existir relaciones auténticas y mujeres que opten por formas de vida auténticas. Nos adelantamos, en la primera sección de este capítulo, a señalar que la mujer que participe de este *amor auténtico* puede, consecuentemente, reconocerse como un sujeto y ser reconocida como tal por el otro. Esta afirmación es la clave para comprender la noción de la liberación de las mujeres en el existencialismo de Simone de Beauvoir; pues si partimos de la premisa existencialista de

mujeres meramente desde el universal “ser humano”. A pesar de la deconstrucción del universal hombre que podemos observar en el pensamiento de Beauvoir, el concepto “mujer” continúa presentando dificultades para representar a la diversidad de mujeres en sus distintos contextos que nuestra autora se limita a homologar con la denominación “mujer”. Actualmente, los estudios interseccionales feministas (*cf.* Mohanty, C. T., “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial”, en: Suárez Navaz L. y A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra, 2008, p. 2) optan por referirse a “mujeres”, observando sus diversas condiciones, como la discriminación racial, de clase o étnica, en vez de seguir usando la categoría universal y abstracta de “mujer”.

que todo ser humano está condenado a ser libre, entonces, de igual manera, a las mujeres también les es propia aquella *facticidad* de su condición como sujetos libres.

Como ya hemos señalado, a pesar de los obstáculos que se le presentan en el *universo masculino*, la mujer puede reconocer su condición de libertad, pero, para ello, debe “encontrarse” a sí misma en su humanidad. Precisemos que esto implica: a) reconocerse como un sujeto que no es solo una negación de lo masculino; b) tomar conciencia de que es una persona responsable, y que sus actos son lo único que tiene, ya que constituyen lo que ella *es*; c) saber que legitimaría su opresión en la medida en que participare de su sumisión al rechazar su libertad en conductas de *mala fe*.

Hay, como hemos observado, una resistencia a reconocer la propia libertad, y ahora añadimos que existe también un rechazo mutuo entre los sexos a reconocerse como seres iguales, ya que aquello implicaría reconocer también a la humanidad como un conjunto de seres libres (Beauvoir, 2009: 46). Para no tener que afrontar la angustia que el reconocimiento de la libertad confiere, hombres y mujeres optan por mantener las estructuras del *universo masculino* que determinan una “esencia” a lo *femenino*: “The quarrel will continue, says de Beauvoir, as long as men and women fail to recognize each others as equals, ‘that is to say, as long as femininity is perpetuated as such’. The trouble is that both sexes, for different reasons, want to perpetuate femininity as such (...)” (Mahon, 1997: 153).

Se sigue que el intento de la mujer de encaminarse “hacia la liberación” se enfrenta orden social que ambos sexos se han empeñado en reproducir a lo largo de la historia. A la mujer que se desee independiente le queda luchar por su libertad. “Si las dificultades son más evidentes en el caso de la mujer independiente, es porque no ha elegido la resignación, sino la lucha” (2016: 681). Esta lucha no puede ser solo individual, sino que tiene que transformar las condiciones materiales de la mujer y a la sociedad en su conjunto: “(...) la lucha por la emancipación es posible, aunque han de cumplirse dos condiciones para que sea eficaz: que las mujeres hayan logrado individualmente la independencia económica y que la lucha se plantee colectivamente” (López Pandina, 1995: 173). Si la mujer tratase individualmente de ser libre, negando el *factum* de hallarse situada en un *universo masculino*, se tropezaría con las determinaciones que la materialidad de su *situación* le impone a la búsqueda de su libertad. ¿Cómo tendría que ser el mundo para que la mujer pueda realizar su libertad?

Este mundo no tendría que ser —por mero contraste— uno únicamente femenino, sino aquel en el que se pueda comprender a la humanidad en su diversidad. De esta manera, en las últimas páginas de *El segundo sexo*, Beauvoir propone un “mundo andrógino”, en el que las niñas puedan crecer en equidad (2016: 719). En la interpretación de Joseph Mahon: “Essentially what the little girl needs to experience around her is an androgynous and not a masculine world” (1997, 153). En este mundo la “educación sexual” resulta crucial como parte de una “formación” en la que las niñas crezcan psicológicamente respaldadas por sus padres y, en el que sus pares varones, no se sientan superiores a las mismas (Beauvoir, 2016: 720). Ambos, niños y niñas crecerían respetándose mutuamente, por lo que a la niña le sería consecuente sentirse reconocida como un sujeto.

En una sociedad, en la que ambos sexos se formarían en un mutuo reconocimiento y equidad, empezarían a tener relaciones de reciprocidad y fraternidad:

En los dos sexos se desarrolla el mismo drama de la carne y el espíritu, de la finitud y la trascendencia; a ambos los roe el tiempo, los acecha la muerte; ambos tienen la misma necesidad esencial uno del otro; y pueden extraer de su libertad la misma gloria: si supiesen saborearla, no sentirían la tentación de disputarse falaces privilegios; y entonces podría nacer la fraternidad entre ellos (Beauvoir, 2016: 722).

La mujer dejaría de estar marcada por su sexo para poder elegirse de manera auténtica y establecer relaciones entre semejantes. Esto podría darse, según Beauvoir, mediante una “educación sexual” en la que se promueva un respeto hacia el otro sin discriminarle por su condición sexuada. Al respecto, López Pavón sostiene:

Por ello solo es coherente con el ser libre humano afirmar la fraternidad entre los individuos singulares, que se desarrollan humanamente cuando ejercen su propia libertad y crean las condiciones necesarias para favorecer la libertad de los demás. Conseguirlo es la victoria suprema hacia la que se dirige el modelo de sociedad igualitaria que se propone en *El segundo sexo* (2012: 127).

De esta manera, *El segundo sexo* termina con miras al futuro que podría permitir el estudio de la *situación* de la mujer para la búsqueda de una transformación social. La sujeción de la mujer podría ser abolida en cuanto de manera individual y colectiva se proponga la lucha contra la misma.

Para concluir, reafirmemos que desde su “nada”, la mujer, sin embargo, puede hacer y ser, aun en un *universo masculino*, en la medida en que actúe libremente. Como afirma Simone de Beauvoir:

Sin embargo, esa situación de la cual huye la joven por mil caminos inauténticos también sucede que la asuma de manera auténtica. Irrita por sus defectos pero a veces asombra por cualidades singulares. Unos y otras tienen el mismo origen. Con su rechazo del mundo, con su espera inquieta, con su nada, puede formarse un trampolín y emerger entonces en su soledad y su libertad (2016: 301).

La mujer, entonces, podría “emerger” de su situación hacia su liberación. ¿En qué consiste este “trampolín”? Aquí, la metáfora del trampolín muestra que la mujer que, en efecto, desea realizar su libertad como sujeto trascendente, tiene que saltar en este “trampolín” del *universo masculino* que reduce sus acciones a la *inmanencia*. Con esta metáfora Beauvoir apunta a que algunas mujeres, aun hallándose dentro de una sociedad que niegue su condición de sujetos, podrían por “camino inauténtico” llegar a realizar una vida auténtica. Resulta ser un “trampolín”, en el que la mujer tiene que rechazar al mundo en el que se haya para reconocerse como *proyecto* ante sus posibilidades. Así, a pesar de su *situación* y desde su “nada”, la mujer puede “encontrarse” y emprender los caminos de su liberación. Consecuentemente, la mujer puede realizar su libertad, defendemos, siguiendo a Simone de Beauvoir, dado que le es propia su condición de *proyecto*, con lo que le es propio, asimismo, el poder reconocerse como un ser humano libre y trascendente, a pesar de su *situación* singular, si y solo si no se niega en conductas de *mala fe*.

Conclusiones

Las mujeres son libres, siguiendo a Beauvoir, porque son seres humanos cuya condición de existencia radica en su libertad. Su tragedia reside en que no pueden ejercer la libertad que es propia de su humanidad, debido a que se encuentran en un *universo masculino* que niega su condición de sujetos. Violencia y discriminación hacia su sexo limitan sus posibilidades de libre desplazamiento; una formación en la infancia conferida principalmente al cumplimiento de las “labores femeninas” restringe sus posibilidades de realización dentro de los marcos de lo *femenino*; una historia de misoginia en la academia recude todos sus intentos de trascendencia por ser “obras de mujer”; un presente en el que desconocen quiénes son y en el cual tienen escasas posibilidades las conduce a un *futuro incierto* en el que no saben a qué fines proyectarse. El repertorio de limitaciones y de escasas oportunidades que encontró Beauvoir para la vida de las mujeres es extensa. Su tratado *El segundo sexo* se ha encargado de registrarlas mostrando, desde la perspectiva de diversas disciplinas, la *singular situación* de la mujer. En suma, la mujer se halla inmersa en una paradoja: le toca ser sus posibilidades para proyectarse a fines concretos en un mundo “esencialmente masculino”, en el cual su individualidad es asimilada a lo *otro*.

Uno de los objetivos centrales de nuestra investigación fue comprender cómo Beauvoir construyó su pensamiento sobre la *situación* de la mujer; para lograr este fin, el primer capítulo fue dedicado a indagar en la formación del concepto beauvoiriano de libertad desde sus primeros ensayos filosóficos hasta *El segundo sexo*. Resulta sumamente importante entender el análisis filosófico que la autora hace de la opresión de la mujer para poder esclarecer la fundamentación de sus formas de revertirla, labor en la cual la exégesis filosófica adquiere un rol importante en la generación normativa de soluciones a problemas prácticos. Se ha realizado, así, un trabajo de reconstrucción conceptual en el que pudimos constatar que Beauvoir desarrolló sus reflexiones acerca de la *mujer independiente* sobre la base de ciertos presupuestos existencialistas.

Libertad es, como hemos mostrado, un concepto que Beauvoir forma recurriendo a la ontología heideggeriana y, a través de Sartre, a la fenomenología de Husserl, como pudimos comprobar en la segunda sección del primer capítulo. A su vez, mostramos que Beauvoir formula este concepto paralelamente a la germinación del existencialismo sartreano, por lo que se encuentra influenciada por las reflexiones de este, manteniendo, por supuesto, siempre una distancia crítica del mismo⁴³.

Así, siguiendo a Sartre, al considerar que la libertad es parte de la condición humana, Beauvoir presupone en *El segundo sexo* que uno se halla en el mundo ante sus posibilidades como proyecto que tiene que elegir entre ellas para concretar sus acciones, con lo que se encuentra infranqueablemente siendo libre. Se demostró, en la segunda sección del primer capítulo, que para Beauvoir ser libre es reconocerse como proyecto — aquí siguiendo a Heidegger— que se dirige al mundo y orienta sus actos hacia los otros de acuerdo con la estructura de la intencionalidad —recurriendo, así, a este concepto husserliano. Además, se ha podido comprobar, en el desarrollo del primer capítulo, que se es libre, para Beauvoir, cuando no se huye a conductas de *mala fe*, sino que se afronta la *angustia* de la libertad —apropiándose con esta afirmación de los conceptos de Sartre y Heidegger respectivamente. Sobre la base de lo expuesto, nuestra primera conclusión es que, para Beauvoir, uno es libre cuando reconoce su condición de proyecto, el cual se

⁴³ No olvidemos que no se trata de una influencia unilateral que Sartre ejerce sobre Beauvoir, sino de una mutua dependencia que ambos autores tienen el uno sobre el otro en la producción de sus pensamientos. Véase Teresa López Pandina (2011: 25) y Fanni Muñoz y Cecilia Esparza (2015:10).

dirige intencionalmente al mundo, y decide afrontar la angustia de esa condición sin huir a conductas de mala fe.

Sumado a lo dicho, vimos en el segundo capítulo que, para Beauvoir, la situación de las mujeres ha reducido sus actos a la inmanencia de la pasividad conferida a su sexo. Con ello, se les ha privado de su carácter de sujetos trascendentes cuyas acciones tienen consecuencias en el mundo y en los otros. En los casos en que las mujeres caen en conductas inauténticas, Beauvoir observa no solo que se les ha negado su humanidad y trascendencia, sino también que, en su *mala fe*, muchas han aceptado y avalado esta forma de negación de su humanidad y trascendencia. Así, a las mujeres se les ha privado, con la complicidad de algunas de ellas, de la trascendencia de sus actos en el mundo, lo que ha impedido que puedan ser agentes de sus vidas y, más ampliamente, que sus acciones puedan afectar el rumbo de la historia. Beauvoir sustenta este hecho demostrando que a las mujeres históricamente se las ha excluido de toda participación en los espacios públicos y en la producción del conocimiento. Por esto, creemos que, para la autora, la libertad supone para el sujeto, en tanto que proyecto que se dirige intencionalmente al mundo, una trascendencia de sus actos hacia los otros y el mundo. Concluimos así que, para Beauvoir, la libertad implica una trascendencia e, igualmente, la trascendencia implica libertad, ya que los actos libres solo se pueden entender en cuanto se dirijan a fines concretos en el mundo. De ahí que le toque al sujeto asumir la responsabilidad completa de las consecuencias de sus decisiones libres que no son más que fruto de la trascendencia de su libertad. Esto ha llevado a algunas mujeres a optar por escapar a conductas de mala fe con la finalidad de evadir su responsabilidad, constituyendo esta huida, para Beauvoir, una “falta moral”.

Paradójicamente, como reconocíamos al principio, según Beauvoir, las mujeres tienen dificultades para realizar su propia idea de libertad, primero, evidentemente en el caso en que huyan a conductas de mala fe, pero, ante todo, debido a su situación. Así, demostramos que los actos libres solo pueden llevarse a cabo en situación. El carácter fáctico del sujeto restringe sus posibilidades a su situación. Y si, optando por afrontar la angustia de su libertad, las mujeres buscan realizar su libertad, se encuentran ante los obstáculos casi inamovibles de un *universo masculino* que no las reconoce como sujetos y les ofrece escasas posibilidades de ser y hacer. Algunas mujeres han podido hacerle frente a esta situación *singular* mediante un “trampolín” que les ha permitido emerger de

sus escasas posibilidades y orientarse a la realización de su autenticidad. Estos son, con todo, algunos casos de mujeres que, ya sea por tener privilegios u oportunidades particulares, lograron concretar sus fines, mas no representan la situación de la mayoría. De estas reflexiones, se sigue una tercera conclusión: la mujer no puede ser libre en su situación como la otra: por ello, para Beauvoir, la sociedad debe transformarse, de tal manera que queden en el “olvido” los *destinos* que se le confieren a la “esencia” de lo *femenino*.

Pero ¿cómo, según Beauvoir, debe llevarse a cabo esta transformación social? En primer lugar, esta no debe entenderse como una que compromete exclusivamente a las mujeres y que estas podrían plantear y realizar individualmente; en contraste, la mujer que se desea independiente y afronta la angustia de su libertad, ciertamente, no consigue, para Beauvoir, liberarse realmente, porque sus condiciones económicas se lo impiden y aún depende de sus relaciones al interior de un mundo *esencialmente masculino*. Así pues, proponemos como cuarta conclusión que, para que la mujer sea efectivamente libre, según Beauvoir es necesaria una transformación social que haga posible, a partir de la educación sexual y la lucha colectiva, un mundo en el que las mujeres no se hallen marcadas por su sexo.

Las conclusiones presentadas nos permiten, finalmente, responder a la pregunta directriz de la investigación —¿pueden las mujeres ser libres, a pesar de encontrarse en un *universo masculino*?— de la siguiente manera: para Beauvoir, las mujeres no pueden ser libres situadas en el *universo masculino* que les ha despojado de su condición de sujetos; así, aunque inscritas en este se propongan realizar su libertad —reconocerse como proyecto y afrontar su angustia sin escapar a la mala fe— y busquen, a su vez, dirigir sus actos al mundo desde su trascendencia como sujetos, no podrán ser realmente libres sin que antes se haya transformado el mundo “masculino”. La mujer que se desee independiente tendrá que luchar por su libertad, en un esfuerzo colectivo que, mediante la educación sexual y el “olvido” de la “esencia” de lo *femenino* haga posible una reestructuración de las relaciones entre los sexos.

Bibliografía

Bibliografía primaria

Beauvoir, S.

- *El segundo sexo* (trad. García Puente), Buenos Aires: Penguin Random House, 2016.
- *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Barcelona: Edhasa, 2009.
- *¿Para qué la acción?*, Buenos Aires: Leviatán, 1982.
- *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires: La pléyade, 1972.
- “Literatura y metafísica”, en: Beauvoir, S., *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Barcelona: Edhasa, 2009, pp. 99-116.
- *Memorias de una joven formal*, Buenos Aires: Editorial latinoamericana, 1965.
- *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires: De Bolsillo, 2011.
- *La plenitud de la vida*, México: Penguin Random House, 2016.
- *Cartas a Sartre*, Barcelona: Lumen, 1997.

Bibliografía secundaria

Abellón, P., “Feminismo, filosofía y literatura: Simone de Beauvoir, una intelectual comprometida”, en: *Mora. Revista del Instituto interdisciplinario de estudios de género*, 19, (2013), pp. 29-42.

Adrián Escudero, J., *Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger*, I y II v., Barcelona: Herder, 2016.

Agacinski, S., *Política de sexos*, Madrid: Santillana, 1998.

Bakewell, S., *Das Café der Existenzialisten: Freiheit, Sein und Aprikosencocktails*, München: C.H. Beck, 2016.

Bauer, N., *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, New York: Columbia University Press, 2001.

Beltrán Pedreira, M. E. y otros (Coord.), *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*, Madrid: Alianza editorial, 2001.

Bergoffen, D. “Getting the Beauvoir we deserve”, en: Daigle, C. y J. Golomb, *Beauvoir and Sartre. The riddle of influence*, Indiana: Indiana University Press, 2009, pp. 13-29.

—, “Marriage, Autonomy, and the Feminine”, en: Simons, M. A. (Eds.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Indiana: Indiana University Press, 2006, pp. 92-112.

Butler, J., “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Witting y Foucault”, en: Benhabib, S. y otros (Eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia: Alfonso el Magnanim, 1990.

—, *El género en disputa. El feminismo y la subversion de la identidad*, Barcelona: Paidós, 2007.

Cajade Frías, S., “Modelos de la mujer en la obra de Simone de Beauvoir. Un análisis etnoliterario”, en: *ÁGORA. Papeles de filosofía*, 28, 1, (2009), pp.83-114.

Card, C. (Eds.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Chu, M., *El otro y la esfera primordial. Reflexiones sobre la intersubjetividad en las "Meditaciones cartesianas"*, Tesis (Fil.), Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Ciriza, A. (comp.), *En memoria de Simone de Beauvoir. Herencias, debates. Lecturas inesperadas*, Buenos Aires: Leviatán, 2011.

Cordua, C., *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*, Mérida: Universidad de los Andes, 1994.

Dayan, J. y M. Ribowska, *Simone de Beauvoir por ella misma*, Buenos Aires: Losada, 1982.

Deutscher, P., *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Daigle, C. y J. Golomb (Eds.), *Beauvoir and Sartre. The riddle of influence*, Indiana: Indiana University Press, 2009.

Evans, D., "Sartre and Beauvoir on Hegel's Master-Slave Dialectic and the Question of the 'Look'", en: Daigle, C. y J. Golomb (Eds.), *Beauvoir and Sartre. The Riddle of Influence*, Indiana: Indiana University Press, 2009, pp. 90-115.

Femenías, M. L., "Simone de Beauvoir: hacer triunfar el reino de la libertad", en: *Butler lee a Beauvoir: fragmentos para una polémica en torno del 'sujeto'*, *Mora*, 4, (1998), pp. 3- 44.

———, *Sobre sujeto y género (lecturas feministas desde Beauvoir a Butler)*, Buenos Aires: Catálogos, 2000.

Femenías, M. L. y B. Cagnolati (Comps.), *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas del otro sexo*, Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, 2010.

Gaos, J., *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

García Andrade, A., "El amor como problema sociológico", en: *Acta Sociológica*, 66, (2015), pp. 35-60.

Grau Duhart, O., “La ambigua escritura de Simone de Beauvoir”, en: *Revista de filosofía*, 69, pp. 151-167, <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602013000100012>, consultado el 20 de Junio de 2018.

Haour, B., *Introducción a la Fenomenología de la Percepción de Maurice Merleau-Ponty*, Lima: UARM, Fondo Editorial, 2010.

Hegel, G.W. F., *Fenomenología del Espíritu* (trad, Roces), México D.F.: Fondo de Cultura económica, 1971.

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2014.

Heinämaa, S., “Simone de Beauvoir’s Phenomenology of Sexual Difference”, en: Simons, M. A. (Ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Indiana: Indiana University Press, 2006, pp. 20-41.

———, *Toward a Phenomenology of sexual difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.

Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (trad. Julio Iribarne), Buenos Aires: Prometeo, 2008.

———, *La idea de la fenomenología*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Hyppolite, J., *La libertad en J.P. Sartre*, Buenos Aires: Almagesto, 1992.

Irigaray, L., *Espéculo de la otra mujer*, Madrid: Akal, 2007.

Kail, M., “Una lección de lectura”, en: Beauvoir, S., *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Barcelona: Edhasa, 2009.

Korbik, J., *Oh, Simone! Warum wir Beauvoir wiederentdecken sollten*, Berlín: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2018.

Laba Cataldi, S., “The Body as a Basis for Being: Simone de Beauvoir and Maurice Merleau-Ponty”, en: O’Brien W. y L. Embree (Eds.), *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Florida: Springer, 2001, pp. 85-106.

Langer, M., “Beauvoir and Merleau-Ponty on Ambiguity”, en: Card, C. (Ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 87-106.

López Pandina, T., “Beauvoir, la filosofía existencialista y feminista”, en: *Investigaciones Feministas*, 0, (2009) pp. 99-106, <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/viewFile/INFE0909110099A/7785>, consulta 31 de marzo 2018.

—, *Simone de Beauvoir. Leyendo ‘El segundo sexo’*, Valencia: Universidad de Valencia, 2011.

—, “Autonomía”, en: Celia Amorós (ed.), *Diez palabras clave sobre mujer*, Navarra: Verbo divino, 1995, pp. 151- 188.

López Pavón, S., *Simone de Beauvoir. El Segundo sexo. Lectura y crítica de la Introducción y la Conclusión*, Valencia: EDITILDE, 2012.

Mahon, J., *Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir*, Londres: MacMillan Press, 1997.

Martínez-Bascuñán, M., “Simone de Beauvoir y la teoría feminista contemporánea: una revisión y crítica”, en: *Revista Jurídica de la Universidad Autónoma de Madrid (RJUAM)*, Madrid, 31, 2015, pp. 331-348.

Merleau-Ponty, M., *Sentido y sinsentido*, Barcelona: Península, 1977.

Miguel, A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Madrid: Cátedra, 2018.

Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP), *Reporte estadístico de casos de víctimas de feminicidio atendidos por los centros de emergencia mujer*, Lima, 2018, <https://www.mimp.gob.pe/contigo/contenidos/pncontigo-articulos.php?codigo=39>, consulta: 18 de febrero de 2019.

Mohanty, C. T., “Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial”, en: Suárez Navaz L. y A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra, 2008.

Muñoz Arias, J. A., *Jean Paul Sartre y la dialéctica de la cosificación*, Madrid: Cincel, 1987.

Muñoz, F. y C. Esparza (Eds.), *La mujer es aún lo otro: actualidad y política en el pensamiento de Simone de Beauvoir*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2015.

Musset, S. M. y W. S. Wilkerson (Eds.), *Beauvoir and Western Thought from Plato to Butler*, Nueva York: State University of New York, 2012.

O'Brien W. y L. Embree (Eds.), *The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Florida: Springer, 2001.

Organización Internacional del Trabajo (OIT), *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo: Avance global sobre las tendencias del empleo femenino 2018*, Ginebra, 2018.

Rius, M., *Contra filósofos. O ¿en qué se diferencia una mujer de un gato?*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.

Rizo-Patrón de Lerner, R., *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2012.

—, *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*, Lima: Anthropos, 2015.

Rubio, R. G., “El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del *Dasein* (§14-24)”, en: Rodríguez, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid: Tecnos, 2015, pp. 71-87.

San Martín, J., *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED, 1994.

—, *La fenomenología de Husserl como una utopía de la razón*, Madrid: Anthropos, 2008.

Sartre, J. P., *El ser y la nada* (trad. Valmar), Buenos Aires: Losada, 1966.

—, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009.

——, *¿Qué es la Literatura?*, Buenos Aires: Losada, 1967.

Simons, M. A. (Ed.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Indiana: Indiana University Press, 2006.

Simons, M. A., *Beauvoir and the Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

Smith, D. W., “Phenomenology”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>, consulta: 30 de setiembre 2018.

Tidd, U., *Simone de Beauvoir*, Nueva York/Londres: Routledge Critical Thinkers, 2004.

——, “For the Time Being: Simone de Beauvoir’s Representation of Temporality”, en: O’Brien W. y L. Embree (Eds.), *The existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*, Florida: Springer, 2001, pp. 107-126.

Uribe Merino, C., “Sartre y la figura del intelectual comprometido”, en: *Ciencia Política*, 1, 2, (2006) pp. 30-57.

Veltman, A., “The Concept of Transcendence in Beauvoir and Sartre”, en: Daigle C. y J. Golomb (Eds.), *Beauvoir and Sartre. The Riddle of Influence*, Indiana: Indiana University Press, 2009, pp. 222-240.

Wolgast, E., *Equality and the Rights of Women*, Nueva York: Cornell University Press, 1980.

Woolstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Woman*, Londres: Vintage Classics, The Penguin Random House, 2015.

Woolf, V., *Una habitación propia*, Madrid: Alianza Editorial, 2014.

Zirión Quijano, A., “Una introducción a Husserl”, en: *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, México D. F., 14, 33, (número extraordinario: Filosofía en el siglo XX), 1994, pp. 9-22.