

**Simone de Beauvoir: Progreso y Emancipación**

**Presentado por**

Luis Ernesto Pineda Gómez

Trabajo de grado para optar al título de filósofo

**Asesor**

Juan David Gómez Osorio

Magister en Filosofía

**Universidad de Antioquia**

**Instituto de Filosofía**

**Medellín**

**2020**

## Contenido

<b>Agradecimientos</b> .....	3
<b>Introducción</b> .....	4
<b>Capítulo I</b> .....	8
1.1. Pyrrhus et Cinéas .....	10
1.2. Pour une morale de l’ambigüité.....	21
1.2.1. <i>El hombre formal</i> .....	23
1.2.2. <i>Humanidad: opresión y mistificación</i> .....	30
1.2.3. <i>Futuro</i> .....	35
1.2.4 <i>Historia</i> .....	39
1.3. Contra el “mito inhumano” del progreso.....	42
<b>Capítulo II</b> .....	44
2.1. Opresión .....	48
2.2. Técnica.....	55
2.3. Socialismo y Emancipación.....	63
<b>Conclusión</b> .....	80
<b>Bibliografía</b> .....	82

## **Agradecimientos**

En tiempos de desdén generalizado por los estudios de pregrado –motivado, entre otras razones, por la rentabilidad y la alta demanda que hace el mercado de los postgrados–, en una sociedad que menosprecia la labor filosófica e intelectual; quiero manifestar mi reconocimiento a todos aquellos que acompañaron la realización de este trabajo y le dieron la importancia que merece.

A mis amigos: Sebastián Hincapié, por los apasionados años de militancia y debate político, entre mofas y risas; Andrés Acosta, por los interminables diálogos sobre la siempre difícil “cuesta existencial”; y Johana Sánchez, por su solidaridad y el compromiso entusiasta con Estamos Listas, el movimiento feminista que nos esperanza.

A mis profesores: Joëlle Gallimard, por su más que generosa enseñanza de la lengua francesa, fundamental para esta investigación; Lily García, quien dirigió en un primer momento esta tesis, por las enriquecedoras discusiones y lecturas sobre Simone de Beauvoir; y Juan David Gómez, por la profundidad y el detalle de sus comentarios, por las extensas conversaciones que superaban con creces el tema de esta monografía y, por supuesto, por haberme asesorado. A ellos, mi admiración y respeto.

A mis padres Luis Abelardo Pineda y Libia Gómez, y a mi hermana Selene Pineda, por su afecto desinteresado y el apoyo paciente en estudios que tardaron mucho más de lo previsto.

A Leah Sandner, por hacer de este nuestro proyecto, valorarlo y decidir atravesar conmigo los sinuosos caminos emocionales que suponen todo trabajo del espíritu.

*Pero cuando se restablecieron del desconcierto de los silbatazos y resoplidos, todos los habitantes se echaron a la calle y vieron a Aureliano Triste saludando con la mano desde la locomotora, y vieron hechizados el tren adornado de flores que llegaba con ocho meses de retraso. El inocente tren amarillo que tantas incertidumbres y evidencias, y tantos halagos y desventuras, y tantos cambios, calamidades y nostalgias había de llevar a Macondo*

**Gabriel García Márquez Cien años de soledad**

*Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizás sean las cosas de otra manera. Quizás consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaja en ese tren, de tirar del freno de emergencia*

**Walter Benjamin Tesis sobre el concepto de historia [materiales preparatorios Tesis XVIIa]**

## **Introducción**

Todo parece indicar que desde hace dos siglos hemos interiorizado, como certeza incuestionable del sentido común, la idea de que con el desarrollo técnico y tecnológico que propicia el trabajo nos acercaremos a un estado si no de Felicidad y Libertad, al menos a sus hermanas menores, una suerte de satisfacción e independencia. Uno de los pensadores que pondrá las bases del liberalismo, él mismo liberal, Herbert Spencer, sostiene en su teoría del progreso orgánico que concluye en una cada vez mayor perfectibilidad, ligando el progreso con la historia, que:

Ya sea en el desarrollo de la Tierra, en el desarrollo de la vida sobre su superficie, en el desarrollo de la sociedad, del gobierno, de las manufacturas, del comercio, del lenguaje, de la literatura, de la ciencia, del arte, siempre tiene lugar la misma evolución de lo simple a lo complejo a través de una diferenciación continua (Spencer: 160).<sup>1</sup>

Joseph Dietzgen, autor de enorme influencia para la socialdemocracia europea y particularmente alemana, escribe, pensando en los obreros que luchan por la hegemonía, que:

El progreso levanta al niño y vierte el agua fuera de la bañera... La riqueza actual de la civilización es debido únicamente a la administración económica de las adquisiciones del pasado. La evolución es tan conservadora como revolucionaria<sup>2</sup>... Estoy incluso inclinado a

---

<sup>1</sup> "Progress, its Law and Cause". Citado por Sergio Martínez.

<sup>2</sup> "The Nature of Human Brain Work: an introduction to dialectics". Citado por Larry Gambone. Traducción propia.

admitir que la tarea de desarrollar nuestra fuerza de trabajo hasta este punto de prodigiosa fertilidad que tenemos hoy ha necesitado de un privilegiado gobierno de clase tanto como de la explotación de las masas (Dietzgen: 131)<sup>3</sup>.

Por su parte, el mismísimo Karl Marx, en su ya bastante célebre y mal interpretado Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, escribe lo que los comunistas soviéticos recibieron como una apologética del desarrollo de las fuerzas productivas y del Progreso:

En cierto grado de su desarrollo, las fuerzas de producción materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes o con lo que no es otra cosa que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. Hasta ayer formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas condiciones se transforman en pesadas trabas. Se inicia entonces una era de revolución social (Marx a.: 9).

Todo parece indicar entonces que desde hace dos siglos ese sería el sino de la Humanidad, si no la Felicidad y la Libertad, al menos sus sucedáneos en las promesas del liberalismo, el socialismo o el comunismo. Se trataría del destino de la humanidad entera, incluidas las mujeres, como sostiene Simone de Beauvoir haciendo referencia a las ideas de Friedrich Engels, compañero intelectual de Karl Marx: la revolución industrial desembocará en la emancipación femenina. El Progreso concluirá entonces en la Emancipación, se trataría de categorías familiares: el “progreso” es el padre de la “emancipación”.

Sin embargo, las cosas no parecen tan fáciles. Dos son las grandes ambivalencias que encontramos en Simone de Beauvoir respecto a las posibilidades y limitaciones de las luchas emancipatorias de las mujeres en la obra que se ha ganado el rótulo de ser el texto fundacional del feminismo, *El segundo sexo* (1949). En primer lugar, se trata de la crítica a las marxistas feministas que centraron sus luchas exclusivamente en el problema de clase social olvidando el problema específicamente sexual; mientras se critica las luchas únicamente de mujeres porque, considera la filósofa francesa, carecieron de autonomía real y en ese sentido estaban controladas por los hombres, al tiempo que fueron utópicas por carecer del desarrollo económico necesario que las posibilitara. La segunda ambivalencia se manifiesta en la siguiente contradicción: el optimismo de la autora frente a lo que considera las grandes posibilidades de la técnica y la incursión de la mujer en el capital, por una parte; mientras,

---

<sup>3</sup> “Some of the Philosophical Essays”. Citado por Larry Gambone. Traducción propia.

por otra, ve con claridad las inmensas limitaciones que se le presentan a la mujer en una época en que masivamente ha incursionado en las fábricas y la producción en general. ¿Cuál es el alcance concreto del progreso económico, social y cultural alcanzado? ¿La relación de “progreso” y “emancipación” no se parece más bien a una relación familiar de otro tipo, a un matrimonio forzado e infeliz?

Partiendo de los postulados del existencialismo seguiremos la pista al problema que aquí nos convoca: la categoría de Progreso en *El segundo sexo*. De hecho, Simone de Beauvoir nos sugiere hacerlo de esta manera al final de la Introducción a su ensayo sobre la mujer: es a partir de la “moral existencialista” que se debe comprender el sentido de las palabras “superior, inferior, mejor, peor, progreso<sup>4</sup>, regresión, etc.” (Beauvoir: 33; 62)<sup>5</sup>. El ser humano no tiene ninguna esencia preestablecida, es un *existente* porque su consciencia lo empuja al exterior de sí mismo, se comprende en relación con lo otro y los otros; se caracteriza por ser *proyecto* porque se trasciende hacia objetivos y propósitos que elige libremente; es, en fin, *libertad* porque se constituye y construye a través de los fines que vislumbra y hacia los cuales se dirige. Esta libertad no es abstracta o vacía, sino concreta, se trata de una libertad en *situación*.

Esta concepción existencialista es expuesta por la autora en sus ensayos filosóficos previos a *El segundo sexo: Pyrrhus et Cinéas* (1944) y *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947). Movidos por esta razón hemos decidido dedicar el primer capítulo, dividido en dos partes, al análisis del concepto de Progreso en cada una de estas obras. Allí construiremos un diálogo con algunos autores que, a nuestro entender, refuerzan las ideas que Beauvoir no desarrolla sistemáticamente porque su fin era fundamentalmente defender al existencialismo de las voraces críticas de sus contemporáneos. Estos autores son Jean-Paul Sartre, su compañero intelectual, quien desplegó los fundamentos ontológicos de lo que ambos llamaran el existencialismo ateo francés; Claude Lévi-Strauss, cuyas ideas antropológicas son transversales para el ensayo de 1949; y como propuesta interpretativa nuestra, no referenciada ni explícita ni implícitamente en las obras de la autora aquí trabajadas, Walter Benjamin, cuyas *Tesis sobre el concepto de historia* son material obligado para comprender

---

<sup>4</sup> “*Progrès*”, que Alicia Martorell traduce para Ediciones Cátedra como “avance”.

<sup>5</sup> La primera numeración obedece a la edición francesa y la segunda a su traducción al castellano.

críticamente los problemas esenciales del cacareado Progreso; y Theodor Adorno, por la claridad con que entrelaza el concepto de Progreso con los de Humanidad y Redención (Emancipación). Allí veremos que lo que se concluye de la crítica beauvoriana no es tanto una supresión del concepto –por la acepción mítica que toma en el liberalismo, el socialismo y el comunismo– como su resignificación.

En el capítulo II evaluaremos propiamente el desarrollo de esa idea de progreso en la historia de las mujeres. Este capítulo estará dividido en tres partes, cuyos títulos son “Opresión”, “Técnica” y “Socialismo y Emancipación”; lo que se explica por el peso de estas nociones en la obra a estudiar. Allí buscamos hacer pasar las categorías trabajadas en el primer capítulo por el tamiz de la historia, como lo hace Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*. En esta ocasión dialogaremos, como propuesta interpretativa nuestra, con Herbert Marcuse, por la relación que establece entre feminismo y marxismo; y con Luciana Cadahia, quien, en nuestra opinión, radicaliza y explicita algunas de las ideas de la filósofa francesa. Lo que lograremos concluir de todo ello –además de la articulación de este tema con algunos problemas y debates del feminismo contemporáneo– es que la relación entre progreso y emancipación no es una de causa y efecto, sino que el progreso solo puede ser tal cuando se presente una efectiva y radical emancipación humana, lo que pasa por reconocer un sentido renovado del socialismo y, principalmente, asumir nuestra condición existencial de sujetos ambiguos: artífices, cómplices y víctimas de un mundo hecho a la medida de nuestros proyectos.

## Capítulo I

*En el centro del país y el occidente la brutalidad y el desprecio caminan ocultas en la palabra “progreso”*

*Subcomandante Insurgente Marcos*

Un primer obstáculo que se presenta a la hora de pretender un análisis de las obras *Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l’ambigüité* viene de cuenta de la propia autora cuando, con palabras desalentadoras para el lector, manifiesta en diversas ocasiones que estos se encuentran entre sus escritos menos apreciados<sup>6</sup>. De *¿Para qué la acción?*<sup>7</sup> plantea: “Este primer ensayo solo me interesa hoy porque precisa un momento de mi evolución” (Beauvoir c.: 633; 597). El texto es considerado como subjetivista porque si bien allí asume que la dimensión humana del individuo viene dada por el reconocimiento de los otros, estos otros aparecerían –con el mundo social– solo a posteriori para afirmar o negar un sujeto que se forja solitariamente. Este subjetivismo tendría como correlato un idealismo que borra todo alcance a sus ideas y especulaciones: “lo malo es que, en el momento en que creía evadirme del individualismo, me hundía en él” (Beauvoir c.: 633; 597). De *Para una moral de la ambigüedad*<sup>8</sup> expone Beauvoir: “De todos mis libros este es el que hoy me irrita más” (Beauvoir d.: 99; 88-89). Este escrito está atravesado, en su opinión, por un moralismo y un idealismo –contra los que luchaba ya en aquella época– que continúan manchando, a pesar de sus esfuerzos, buena parte de sus análisis:

En conjunto trabajé mucho para plantear oblicuamente una cuestión a la que di una respuesta tan vacía como las máximas kantianas... las actitudes que examino se explican por condiciones objetivas; yo me limité a extraer las significaciones morales de modo que mis retratos no se sitúan en ningún nivel de la realidad. Era aberrante pretender definir una moral fuera de un contexto social (Beauvoir d.: 99; 88-89).

---

<sup>6</sup> En una de ellas dice: “No me gusta mucho *Para una moral de la ambigüedad*; ni *Pirro y Cineas*, por supuesto. Pero este, al menos, era lo suficientemente corto; el otro (...) es realmente el que menos me gusta” (Jeanson: 287). Cita tomada de *Simone de Beauvoir Entrevistas*.

<sup>7</sup> Traducción al castellano de *Pyrrhus et Cinéas* por Juan José Sebreli.

<sup>8</sup> Traducción al castellano de *Pour une morale de l’ambigüité* por Rubén A. N. Laporte.



Ahora bien, aun cuando no carezcan de realidad las críticas que expone la filósofa frente a sus ensayos precedentes a *El segundo sexo*, básicamente su subjetivismo e idealismo, estos merecen un análisis cuidadoso por, al menos, dos razones. En primer lugar, porque precisamente lo que se intenta llevar a cabo en ambos ensayos, una moral que emergiese del existencialismo, muestra que esta moral debe esencialmente superarse para pensar al hombre “por su cuerpo, sus necesidades, su trabajo” sin plantear “ningún valor por encima de los individuos de carne y hueso” (Beauvoir d.: 100; 88-89); esto es, pensar el hombre y la mujer concretos. En otras palabras, en el intento de Beauvoir por fundar una filosofía moral, práctica, desde el existencialismo, toma plena consciencia de los límites de una filosofía que no pase concretamente por el tamiz de los cuerpos y de la historia. Este, precisamente, será el esfuerzo de *El segundo sexo*: pensar la *mujer* en la *historia*, superando al tiempo el idealismo y el subjetivismo que acompaña sus primeros ensayos. En segundo lugar, porque la contracara de las debilidades de dichos ensayos es, en último término, un importante intento por fundamentar filosóficamente el sujeto contemporáneo y comprender las taras, subjetivas y objetivas, que se atraviesan al momento de asumir la libertad que le es propia y luchar por ella; intento que el ensayo de 1949 va a completar y que no hubiese podido pensarse sin los alcances y limitaciones de *Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l’ambigüité*. En estos, además –lo que será fundamental para el presente trabajo–, comienzan a emerger algunas ideas sobre la *temporalidad*, la *historia* y el *progreso* que nos interesan para el posterior análisis del ensayo sobre la mujer. Nuestro propósito en las líneas que constituyen este capítulo será entonces mostrar cómo estas ideas transversalizan los escritos mencionados y permiten leer el existencialismo de Simone de Beauvoir en clave crítica del “progreso”: para ello seguiremos la pista, en su orden de aparición en los ensayos mencionados, a las nociones que le son constitutivas, “humanidad”, “necesidad”, “pasado, presente y futuro”, “ciencia y técnica”, “utilidad”, “revolución”.

## 1.1. Pyrrhus et Cinéas

Este ensayo de 1944, que se enmarca en el contexto de varios textos<sup>9</sup> que poniendo el acento sobre distintos puntos buscaban defender el existencialismo de las enormes críticas que suscitó *L'être et le néant*, se pregunta por la *acción* y sus alcances –el título de la traducción en castellano es elocuente: *¿Para qué la acción?*– partiendo de la idea del hombre como trascendencia, proyecto incompleto que se lanza más allá de sí mismo : «“El hombre es un ser de lejanías”, dice Heidegger; él está siempre *más allá*»», y de nuevo citando al filósofo alemán, “Un hombre es siempre infinitamente más de lo que sería si se lo redujera a aquello que es en el instante” (Beauvoir a.: 219-220; 16). Con base en esto se pregunta frente al hombre: “¿por qué se trasciende hasta ahí, no más lejos? ¿Cómo se definen los límites de su proyecto?” (Beauvoir c.: 631; 596): ¿por qué escalar tal montaña y no tal otra más alta? ¿cuál es el límite de mi proyecto de alcanzar la justicia social y para quiénes? Allí Beauvoir rechaza toda moral que pretenda librar al hombre de sus preocupaciones, sus angustias, o esconda su libertad pretendiendo garantizar de antemano hasta dónde debe llevar su actuación: la moral del instante –“No estoy ligado sino a este minuto que llena mi vida... No existe sino la impresión del momento” (Beauvoir a.: 215; 13)–; tanto como la moral de la eternidad, aquella que plantea una relación del individuo con la infinitud de Dios –hasta aquí llego yo porque así lo quiere Dios– o de la Humanidad –“a través de cada hombre, la Humanidad busca indefinidamente alcanzar su ser”– (Beauvoir a.: 238; 33). Es en este contexto que comienzan a aparecer las bases que nos permiten entender la concepción de progreso de Simone de Beauvoir y las críticas al uso enajenante que de éste hace el hombre moderno: aquí nos centraremos entonces sobre todo en el análisis del capítulo “Humanidad” de la primera parte, así como en algunos pasajes de los capítulos “El sacrificio” y “La comunicación”, de la segunda parte, y la Conclusión. Como se irá explicitando a lo largo de este trabajo, la modernidad hace un uso ideológico de la categoría de Humanidad como el norte que justifica toda acción, la barbarie incluida, y se intenta hacer pasar como el contenido mismo de la Evolución y el Progreso: uso que será criticado por la filósofa francesa.

---

<sup>9</sup> *L'existentialisme est un humanisme* de Jean-Paul Sartre, *Pour une morale de l'ambiguïté, L'existentialisme et la sagesse des nations* (1945-46) de Simone de Beauvoir, en castellano « El existencialismo y la sabiduría popular ».

La centralidad de la idea de Humanidad viene dada entonces porque aun cuando en la modernidad algunos filósofos suprimieron a Dios, dejaron intacta la idea según la cual “la esencia precede la existencia”. Se trataba de secularizar a Dios en otras categorías, con lo que se mantiene incambiada una justificación, más allá de los hombres, del actuar del individuo. Su argumentación era, *grosso modo*, la siguiente: “nada se cambiará aunque Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente y por sí misma” (Sartre: 5). De esta manera, en *El existencialismo es un humanismo* (1945), Sartre defiende una idea particular del humanismo, pero exponiendo que esta se contrapone a otra concepción, aquella que puede desembocar en el fascismo y que aquí podemos nombrar como una idea de Dios secularizada:

El existencialismo no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse. Y no debemos creer que hay una humanidad a la que se pueda rendir culto, a la manera de Auguste Comte. El culto de la humanidad conduce al humanismo cerrado sobre sí, de Comte, y hay que decirlo, al fascismo. Es un humanismo que no queremos (Sartre: 14).

Una concepción de humanidad como un todo cerrado esconde la pretensión totalitaria de constituir un hombre que se acople a una forma absoluta de Humanidad: más que describir un ideal de hombre, se impone dicho ideal, ejerciendo violencia sobre los hombres reales<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Un autor crítico con el existencialismo, pero con el que encontramos coincidencias enriquecedoras y esclarecedoras frente a la crítica del progreso, como Theodor W. Adorno, sostiene que: “Oponer desesperadamente a la omnipotencia de la sociedad un concepto aislado, presuntamente ontológico, de espontaneidad subjetiva, como hacen los existencialistas franceses, es, aun como expresión de la desesperanza, demasiado optimista; imposible representarse esta espontaneidad reflexionante fuera del contexto social. Ilusoriamente idealista sería la esperanza de que aquí y ahora ella bastase. Tal esperanza es alimentada únicamente en una hora histórica en que no se divisa ninguna base de esperanza. El decisionismo existencialista es meramente el movimiento reflejo respecto de la totalidad compacta del espíritu del mundo” (Adorno: 41). Nos referimos a la conferencia de 1962, cuyo título es, precisamente, *Progreso*. Si bien diferimos con las afirmaciones citadas porque reproducen tardíamente prejuicios sobre el existencialismo que Sartre y Beauvoir ya se habían encargado de superar con sus trabajos posteriores a *El ser y la nada*, como una pretendida subjetividad aislada, fuera del contexto social e idealista (o la reducción de las ideas de los filósofos franceses a un “reflejo” objetivo del totalitarismo); en la conferencia el autor va a exponer la dialéctica de la categoría de progreso, y la ambivalencia del concepto de humanidad. Adorno explicará entonces la relación estrecha entre las categorías de Totalidad, Progreso y Humanidad. El concepto de historia en el que el progreso encontraría su lugar, nos dice el filósofo alemán, sería aquel de una historia universal o cosmopolita, aquella que propone Kant, no el de esferas de vida particulares. Allí aparece la idea de humanidad, como totalidad de los hombres: “no existe una idea de progreso sin la de humanidad”. Y más adelante: “Si la humanidad sigue atrapada por la totalidad que ella misma configura, entonces no ha existido, al decir de Kafka, ningún progreso; pero al mismo tiempo, solo una totalidad permite pensarlo” (Adorno: 28-29).

La esencia del hombre no se encuentra entonces en un ideal de Humanidad a alcanzar, ni en ningún otro: “la existencia precede a la esencia”.

Esta idea, sucinta en la conferencia de 1945, es desarrollada por Beauvoir en el marco de la pregunta por el sentido y los alcances de la acción del hombre, llenándola de contenido y posibilitando profundizar en su reflexión.

Para criticar la idea según la cual la acción, la trascendencia del individuo, se encuentra justificada por la Humanidad –los beneficios que los hombres del futuro puedan tomar de mis actos–, estamos hablando no ya del campo estricto de la subjetividad, sino de la intersubjetividad. Hablar de Humanidad es hablar de una relación con los otros como dadores de sentido a mis actuaciones en el mundo. Beauvoir manifiesta entonces cómo entiende estas relaciones con el otro: “Las libertades no están ni unidas ni opuestas, sino separadas. Es proyectándose en el mundo que un hombre se sitúa, situando a los otros hombres a su alrededor” (Beauvoir a. 241; 35)<sup>11</sup>. Las relaciones con los otros no están dadas de antemano; por el contrario, se precisa construirlas en cada acto. Así, la intersubjetividad no se juega ni en un plano del conflicto connatural con los hombres, ni de la solidaridad innata que nos permita hablar de una Humanidad tomada de brazos caminando unida hacia un futuro promisorio y próspero: el acto que me liga con el Otro está por construir; acto que define además cuál es el alcance de mi relación con el Otro, sin pretender que mis acciones afecten o beneficien a todos los seres humanos y en igual grado. Así, concluye la autora: “La humanidad es una serie discontinua de hombres libres aislados irremediabilmente por su

---

<sup>11</sup> Hay un debate sumamente aleccionador que expone y profundiza Luis Esteban Estrada Lopera en su tesis de maestría titulada “La fundamentación ontológica de la ética. Un estudio sobre la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir” publicada con el título *La ontología de la ética*. Allí el autor desarrolla las diferencias y matices entre la ontología de cada uno de estos autores, lo que posibilita que en Beauvoir se logre construir una ética, muy difícil de llevar a cabo a partir de la ontología de Sartre. Uno de los puntos centrales de dicho debate, cuya comprensión permite particularmente *Pyrrhus et Cinéas* (Estrada: 107-147), es aquel según el cual en Sartre la relación con el Otro aparece fundamentalmente como conflicto debido a la *mirada* cosificadora y alienadora, mientras para su compañera intelectual, en esta relación, marcada más por el *llamamiento* que por la mirada, el Otro es un ámbito a partir del cual podría constituirse también una identidad compartida en el amor, la solidaridad, etc. Ámbito conflictivo y amenazante para Sartre; para Beauvoir se trata de un ámbito de posibilidades donde cada libertad llama a las otras en un intento por reconocerse como válida y justificada: «En las relaciones intersubjetivas surge la identidad compartida; constituida intersubjetivamente no solo como esfuerzo de fijación sino también como ejercicio de reconocimiento: reconocer en ese otro, al que nombro con un “tú”, un “ellos” o un “ustedes”, una libertad a través de la cual recibo un “yo”, un “él” o un “nosotros”». (Estrada: 118).

subjetividad” (Beauvoir a.: 243; 37). Esta es, entonces, la fundamentación de la crítica que pasamos a exponer.

En primer lugar, la filósofa va a cuestionar la concepción de los comunistas quienes, aunque con pretensiones contrarias a la idea fascista de Humanidad que expusimos más arriba, pecan del mismo idealismo ahí donde asumen que su acción tiene una justificación en los hombres del futuro:

No se puede trascendiéndose hacia el proletariado, trascenderse al mismo tiempo hacia toda la humanidad, pues la única manera de trascenderse hacia él es trascenderse con él contra el resto de la humanidad. ¿Se dirá que con él nos trascendemos hacia una humanidad futura donde la separación de clases será abolida? Pero, en primer término, habrá que expropiar una o más generaciones de capitalistas, sacrificar a los proletarios de hoy. Se trabaja siempre por ciertos hombres contra otros (Beauvoir a.: 242; 36).

En otras palabras, no existe ni puede existir, en la misma línea de Sartre, un concepto de humanidad cerrada; no existe un sujeto “humanidad” que sea, además, el sujeto histórico que lleva a cabo el progreso, en el mismo sentido en que el proletariado pueda ser el sujeto histórico que lleva a cabo la revolución socialista, según los comunistas. Poniendo en el centro la idea de la subjetividad –la acción no toma un sentido sino para una subjetividad que la ejerce o la asume–<sup>12</sup> y la trascendencia –un proyectarse de la subjetividad hacia el mundo– Beauvoir expondrá dos aspectos que explicitan la imposibilidad de una Humanidad que acredite mis actos, en el sentido en que lo asumirían los militantes marxistas. Primero, la autora sostiene: “Mi acción no es para otro sino lo que él mismo la hace ser: ¿cómo puedo, pues, saber de antemano lo que hago?; y si no lo sé, ¿cómo puedo proponerme obrar por la humanidad?” (Beauvoir a.: 244, 38). Yo podría entonces, en tanto actor político, luchar por determinados fines, pero es a los otros de asumir mis actos en el sentido que bien les parezcan, incluso si estos fines son contrarios a los míos: en *Cien años de soledad* el coronel Aureliano Buendía, saliendo de Macondo a expandir las bondades del liberalismo, deja como alcalde encargado del pueblo a su sobrino Arcadio; este último, contrario a los propósitos de su tío, se convierte en un auténtico tirano, haciendo del poder puesto en sus manos lo que consideró adecuado según sus aspiraciones. Vacuo hubiese sido para el coronel pretender culminado

---

<sup>12</sup> Los actos de otro, ahí donde no han sido asumidos ni ejercidos por mí aparecen como lo dado que, en tanto tal, son una situación fáctica a sobrepasar. El acto del otro carece de sentido si yo mismo no lo doto de un significado con mis actos.

*su* proyecto puesto en la voluntad de otro. No se puede entonces “obrar por la humanidad” aunque efectivamente mis actos tengan siempre consecuencias en los otros; plantear lo contrario sería negar la subjetividad de los hombres cuyos actos, aunque también con efectos sobre mí vida, son ejercidos a partir de nuevos sentidos y propósitos. Más adelante sostiene que, el hombre “no se trasciende para la humanidad; es la humanidad la que se trasciende a través de él. Esa trascendencia no es *para* nada: es” (Beauvoir a.: 247; 39). De ahí que sea una tremenda ingenuidad querer ser el portador de actos que garantizarían un bienestar social para todos sin antes convencer, persuadir y conquistar la aceptación por los otros de mis actos: se actúa en el campo humano —es esa nuestra *condición humana*—, lo que no quiere decir que se actúa *para* la humanidad. Si se quiere, es en el mundo humano en que se actúa, pero no es este ni el móvil, la causa, ni el efecto del actuar.

En segundo lugar, así como de nada sirve —salvo para poner un velo mistificador a un hombre habitado por la angustia, el desamparo y la desesperanza<sup>13</sup> incesante de su actuar— secularizar a Dios en categorías como Humanidad; de nada sirve tampoco poner palabras metafísicas que desde el mismo fundamento reemplacen esta última, tales como “Ciencia”, “Técnica” u otras. Es este el propósito de quienes indirectamente justifican la acción postulando que esta se lleva a cabo en función de la técnica o la ciencia, lo que por el hecho de serles funcional beneficiaría a la Humanidad y, a través de esta, al hombre particular. Al respecto, nos dice la autora:

Es verdad que los hombres concuerdan sobre la ciencia, puesto que un pensamiento no es científico sino cuando todos los hombres pueden concordar sobre él. Pero trabajando por la ciencia, ¿es por la humanidad que se trabaja? Cada una de esas invenciones define para los hombres una situación nueva; para decidir si es útil, sería necesario que la situación que crease fuera mejor que la situación anterior. De un modo general, la idea de progreso exige tales comparaciones... Si (la humanidad) puede ser mirada como un fin imposible de superar, es que ella misma no está limitada a ningún fin. Es por su propio impulso que se propone fines que, a cada instante, retroceden frente a ella. Pero he aquí que lo que nos parece promesa de salvación se vuelve contra nuestras esperanzas: ni ciencia, ni técnica, ni ninguna especie de

---

<sup>13</sup> Manifestaciones de la libertad originaria del hombre son la angustia, el desamparo y la desesperanza que acompaña toda decisión. Como se explica en *El existencialismo es un humanismo*, el ser humano se encuentra solo, sin muletas, decálogos o salvadores que lo libren de la inquietud de reflexionar sobre la certitud o error de sus decisiones.

acción acercarán jamás la humanidad a ese fin moviente. Cualquiera que sea la situación creada, es, a su vez, un dato a superar (Beauvoir a.: 245-246; 39).

Aquí vemos entonces que la ciencia tanto como la técnica, en un sentido estrictamente moral, no permiten hablar de progreso porque al momento de actuar nos veremos abocados a la misma estructura: una decisión angustiante que nos exigirá tomar tal o cual camino y que atravesará nuestra existencia al tener serias implicaciones sobre nuestra vida; decisión que se toma siempre en situaciones diferentes, pero que no por eso son mejores o peores según beneficien o no a una Humanidad absoluta, metafísicamente entendida. Este punto es importante también porque es el discurso ilustrado, liberal<sup>14</sup>, el que ha intentado exponer el contenido de todo proyecto en provecho de la Humanidad como un proyecto científico y técnico que a cada paso va progresando. En ese sentido se entiende el ejemplo de Sartre cuando plantea que el problema moral no cambia en una situación u otra, sea esta –en el contexto de la guerra de Secesión– entre los esclavistas y los antiesclavistas, o sea esta –en el contexto del fin de la Ocupación alemana de Francia– entre el Partido Comunista Francés y el Movimiento Republicano Popular, este último centrista: “No creemos en el progreso; el progreso es un mejoramiento; el hombre es siempre el mismo frente a una situación que varía y la elección se mantiene siempre una elección en una situación” (Sartre: 12). Beauvoir radicaliza aún más esta idea de las situaciones que varían con cada cambio científico y técnico, pero a las que se encuentra enfrentada una libertad irreductible a los desarrollos, contextos y condiciones en que actúa y decide: “El automóvil y el avión no cambian nada a nuestra libertad, y las cadenas del esclavo no cambian nada tampoco” (Beauvoir a.: 279; 65). Partir entonces de la técnica no como situación nueva y facticidad a ser trascendida, sino como trampolín del progreso recaería en una concepción esencialista del ser humano según la cual no se precisa sino de cualificar –a través del desarrollo técnico y científico– la producción de los hombres, quienes son cada vez mejores; aquí se padece aún del problema que Sartre señalara en *El existencialismo es un humanismo*, el hombre no es concebido como

---

<sup>14</sup> Somos conscientes de que en Colombia el liberalismo tiene dos tradiciones muy marcadas que se agrupan en esa categoría: una plebeya, popular, socialista, que bebe de la herencia de Jorge Eliecer Gaitán, Luis Carlos Galán, y otros personajes políticos; y otra elitista agrupada en torno a las viejas camarillas del Partido Liberal cuyo proyecto de país ha estado asociado a la defensa del capital financiero e industrial en sus raquíticas manifestaciones criollas. Cuando hablamos de *liberalismo* en estas páginas nos referimos a las ideas que toman (y resignifican) los segundos, concretamente a aquellas que tienen sus raíces en Europa. Hablamos, en últimas, del liberalismo en general, como se entiende internacionalmente.

existencia, sino como una forma o manifestación de la esencia “hombre”; no ya una subjetividad sino un producto: “Tenemos aquí, pues, una visión técnica del mundo, en la cual se puede decir que la producción precede a la existencia” (Sartre: 2). Sumado a esto, Beauvoir rechaza toda imagen que conciba el desarrollo técnico como necesario o que conciba esta necesidad técnica como llenando un vacío que preceda su creación por el hombre; este es el núcleo de la crítica de la *necesidad* que se postula por encima del actuar humano, en la lógica de una producción en potencia que precedería la producción en acto: “Y, en efecto, en tanto que existe, el avión responde a una necesidad; pero es una necesidad que se ha creado existiendo, o más exactamente, que los hombres han creado libremente a partir de su existencia” (Beauvoir a.: 289; 73). Cada desarrollo técnico, en este sentido, crea una necesidad, no la suple: o, mejor aún, la suple en tanto la crea.

En tercer lugar, la autora explicita que esta idea de Humanidad presume una linealidad histórica y tiene como correlato una concepción evolucionista:

¿Los sacrificios singulares no encontrarán ellos mismos un lugar necesario en la historia universal? El mito de la evolución quiere alimentarnos<sup>15</sup> con esa esperanza. Nos promete, a través de la dispersión temporal, el cumplimiento de la unidad humana. En cada uno de sus actos, se inscribe todo el pasado humano y es, al instante, superado enteramente hacia el porvenir (Beauvoir a.: 243; 37).

La evolución como mito<sup>16</sup> –su carácter mistificador–, postula un tiempo que en su trasegar recoge el pasado y el futuro que la Humanidad ha recorrido y va a recorrer por la eternidad.

---

<sup>15</sup> Traducción en extremo inexacta tanto en Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1972, p. 36; como en Ediciones elaleph.com, 2000, p. 49. El texto original utiliza el verbo “leurrer” que significa “tromper” (engañar) o “illusionner” (ilusionar), con lo que la traducción sería: “El mito de la evolución quiere ilusionarnos con esa esperanza”. Esto, nos parece, denota más claramente el carácter mistificador de los conceptos de humanidad y evolución que la autora aquí menciona.

<sup>16</sup> Un autor que será una influencia transversal para *El segundo sexo*, Claude Lévi-Strauss, habla en *Race et Histoire* (1952) de “falso evolucionismo” (Lévi-Strauss: 23). Allí el antropólogo francés propone, en el mismo sentido de Beauvoir, que no existe un evolucionismo social e histórico como existe para el caso de la biología. Un dato particularmente interesante del libro mencionado es que los defensores del evolucionismo social – quienes sostenían por ejemplo que los blancos habían alcanzado el más alto grado social– fue creado antes del evolucionismo biológico de Darwin, con el que el autor sí está de acuerdo. El evolucionismo social sería por lo tanto una invención para oprimir y excluir, o por lo menos esas serían sus consecuencias, sin ningún fundamento científico, aunque pretendiéndose fundamentado científicamente. El progreso no es entonces para Lévi-Strauss ni lineal ni permanente ni continuo, se trata más bien de saltos e impulsos azarosos que no son necesarios sino posibles. Por esta razón prefiere hablar de “historia cumulativa” que de Progreso: si bien hay sociedades cumulativas y otras cuyo desarrollo (“développement”) reproduce lo ya alcanzado, sin “avanzar”, esa acumulación es histórica y, en ese sentido, solo podría hablarse de progreso en términos relativos. (Lévi-Strauss: 37-104)



Esta evolución esconde igualmente la desesperanza<sup>17</sup> –desesperación (“*désespoir*”)– que acompaña toda acción y elección del hombre, dota a este de una falsa esperanza que no puede encontrar en sí mismo. Son aclaradoras al respecto las palabras de Claude Lévi-Strauss cuando, en el capítulo titulado precisamente “La idea del progreso” del folleto para la Unesco sobre el racismo, *Raza e historia*, expone:

La humanidad en progreso no se parece en absoluto a una persona que trepa una escalera e imprime con cada movimiento un ritmo nuevo a todos aquellos con los que ha logrado conquistas. La humanidad evoca más bien al jugador cuya suerte está repartida entre varios dados, y que cada vez que los tira, los ve esparcirse por el tapete dando muchos resultados diferentes. Lo que ganamos con uno, estamos siempre expuestos a perderlo con otro. Solo de vez en cuando la historia es acumulativa, es decir, que los resultados se suman para formar una combinación favorable (Lévi-Strauss: 39)

Con esto como cimiento, va a ofrecernos Beauvoir dos nuevas determinaciones que podemos exponer aquí como positivas de la idea de progreso. Por una parte, a partir de un impulso fuertemente antihegeliano, manifiesta el tiempo no como continuum dialéctico en el que la negación de un momento –época, período– se conserva en su superación<sup>18</sup>, sino como separación, división, diferenciación de momentos que no se encuentran reconciliados:

Los momentos sucesivos de una vida no se conservan en su superación, están separados; para el individuo como para la humanidad, el tiempo no es progreso, sino división; del mismo modo que no se puede actuar jamás para la humanidad entera, no se actúa jamás para el hombre entero (Beauvoir a.: 271; 58).

El socialismo no sería, en este sentido, como han expuesto los marxistas ortodoxos, una superación dialéctica del capitalismo y la historia entera de la Humanidad, pasando por el esclavismo y el feudalismo, sino ruptura total. Por otra parte, nos dice la autora –y de allí su segunda determinación–, el tiempo aparece como ciclo:

---

<sup>17</sup> De la desesperanza –desesperación (*désespoir*)– nos dice Sartre en *El existencialismo es un humanismo*: “En cuanto a la desesperación, esta expresión tiene un sentido extremadamente simple. Quiere decir que nos limitaremos a contar con lo que depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de posibilidades que hacen posible nuestra acción” (Sartre: 7). De ahí la fuerza que tiene el hecho de que se pretenda ocultar con la “evolución”, la desesperanza.

<sup>18</sup> Hablamos aquí nada más y nada menos que del célebre concepto de “*aufheben*”, del alemán, central en la filosofía de Hegel: “Superar, sublimar, suprimir, suprimir-dialécticamente (y derivados) en castellano; *dépasser, sublimer, supprimer, supprimer-dialéctiquement* (y derivados) en francés” (Kojève: 671). Este concepto será explícitamente objeto de crítica en *Para una moral de la ambigüedad*, como veremos más adelante.

No se puede superar un proyecto sino realizando otro proyecto. Trascender una trascendencia, no es efectuar un progreso, pues esos proyectos diferentes están separados; la trascendencia trascendente puede ser, a su vez, trascendida. Ningún instante me une a lo eterno... Así, la vida del hombre no se presenta como progreso, sino como un ciclo (Beauvoir a.: 315; 95).

Aunque en este último pasaje la autora hace referencia al individuo, nos había dicho en el primero que el tiempo se comprende de igual manera tanto en el hombre como en la humanidad: ¿a qué apunta entonces cuando habla de este como separación, división y como ciclo? A nuestro modo de ver, esto encuentra su solución, aun abstracta, en la *condición humana* a la que pertenecemos, lo que Sartre va a llamar *universalidad humana de condición*. La trascendencia es separación porque siempre nos proyectamos *más allá* renovando el contexto que impulsa la trascendencia, de tal manera que cada acción es un nuevo e irreductible *éxtasis*<sup>19</sup>; pero es también ciclo en dos sentidos: en primer lugar, porque no escapamos a la estructura antes nombrada de la angustiante toma de decisión que implica toda acción, ésta vuelve a aparecer; y en segundo lugar, porque “este más allá es alguna parte, en el seno de nuestra condición humana” (Beauvoir a.: 316; 95), esta última comprendida, en este contexto, como situación, momento histórico en que el hombre se encuentra emplazado –situado– y a partir del cual actúa, lo que guarda también una estructura que se repite<sup>20</sup>. Se trata, nos parece, de resaltar el carácter tanto universal como relativo de la historia y del tiempo en que los hombres actúan, como señala Sartre:

Las situaciones históricas varían: el hombre puede nacer esclavo en una sociedad pagana, o señor feudal o proletario. Lo que no varía es la necesidad para él de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y de ser allí mortal. Los límites no son ni subjetivos ni objetivos, o más bien tienen una faz objetiva y una faz subjetiva. Objetivos porque se encuentran en todo y son en todo reconocibles; subjetivos, porque son

---

<sup>19</sup> Estar fuera de sí mismo.

<sup>20</sup> Fundamental es no perder de vista que tan permanente como la angustia, el desamparo, el desespero, es la situación en la que estos aparecen, siempre cambiante y renovada por la historia, los contextos y las circunstancias. Pero siempre está ahí, nos ata a esta tierra y nos ubica frente a problemas determinados; sin una situación concreta sería tan vana como innecesaria la decisión, resultaría imposible dotar de un sentido al mundo por medio de nuestras acciones: “Es en tanto que lo trasciendo por mi propio proyecto, que un momento pasado puede aparecer como mejor o peor: si deseo la expansión de la cultura, prefiero el Renacimiento a la Edad Media, considerándolo como *mi fin*. Pero no puedo hablar de progreso sino en relación con un fin que me he fijado. Si me transportan fuera de todas las situaciones, todo dato me parece igualmente indiferente. Entre los diferentes momentos de la historia, me resulta entonces imposible elegir...” (Beauvoir a.: 286-87; 70-71).

vivididos y no son nada si el hombre no los vive, es decir, si no se determina libremente en su existencia por relación a ellos. Y si bien los proyectos pueden ser diversos, por lo menos ninguno permanece extraño, porque todos presentan en común una tentativa para franquear esos límites o para ampliarlos o para negarlos o para acomodarse a ellos. En consecuencia, todo proyecto, por más individual que sea, tiene un valor universal... Podemos entonces decir que hay una universalidad del hombre; pero no está dada, está perpetuamente construida. Construyo lo universal eligiendo; lo construyo al comprender el proyecto de cualquier otro hombre, sea de la época que sea. Este absoluto de la elección no suprime la relatividad de cada época. Lo que el existencialismo tiene interés en demostrar es el enlace del carácter absoluto del compromiso libre, por el cual cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad, comprensible para cualquier época y por cualquier persona, y la relatividad del conjunto cultural que puede resultar de tal elección (Sartre: 13-14).

Consecuencia de todo lo anterior, repitémoslo, es la pretensión de negación del actuar mismo del hombre, negación de una subjetividad humana que le es insuperable, a la que se encuentra condenado como condenado está a su libertad:

Solamente la idea de la evolución supone una continuidad humana; para que un acto se prolongue en el tiempo como ondas en el éter, sería necesario que la humanidad fuera un medio dócil, pasivo; pero entonces, ¿de qué modo se produciría el actuar humano? (Beauvoir a.: 243; 37).

El norte de las reflexiones de Beauvoir aquí es el actuar humano, todo aquello que niegue este actuar, niega la libertad; y esta libertad es, ella misma, acción, actuar y proyección sobre un mundo, un espacio, y un tiempo que se constituyen, se crean y se recrean por el hombre. Vemos entonces el antagonismo del *actuar* frente a una humanidad entendida como “medio dócil, pasivo”. Esta idea de Humanidad aparece como una sociedad que ya no puede cambiar el rumbo, actuar, sino continuar indefinidamente por los rieles de la Evolución y del Progreso. De ahí, echando mano de la conferencia pronunciada por Adorno en el Congreso de Filosofía de Münster, podemos sacar una conclusión que se infiere a partir de las ideas expuestas por la filósofa francesa.

Solo una humanidad ya redimida puede ser considerada como marchando en la continuidad del tiempo hacia el reino celestial, después de pronunciada, por virtud de la gracia, la sentencia que le toca en suerte... Pero en semejante Ilustración, que empieza por poner en manos de la humanidad su propio progreso y concreta de ese modo su Idea como llamada a

realizarse, acecha la ratificación conformista de lo que meramente existe. Lo existente recibe el aura de la redención después que esta no vino y el mal perduró sin mengua (Adorno: 30-31).

Este es el peligro de una humanidad vista como recorriendo el camino de la evolución: la ratificación conformista del mundo existente. Si se niega la acción, la libertad, postulando una Humanidad que se encuentra por encima de los hombres, con la concepción del tiempo continuo y lineal que le acompaña, se entra en el impotente terreno de la aceptación del mundo dado, tal cual es en el presente y tal cual se mantendrá<sup>21</sup>. Esto va en la misma línea de la secularización de Dios antes nombrada: la Humanidad presume necesariamente una redención<sup>22</sup> ya alcanzada; redención que nos indicó y nos ubicó en el camino que nos corresponde seguir por los siglos de los siglos<sup>23</sup>. En palabras de Adorno, es esto lo que “acontece al concepto de progreso cuando se identifica con la acumulación de “habilidades y conocimientos”. La humanidad existente es suplantada por la futura; la historia se convierte en historia de salvación” (Adorno: 30); con el cristianismo y la posterior secularización ilustrada, la salvación aparece como ya lograda: el papel redentor de Dios, externo al hombre, lo ha cumplido ya la Humanidad con la ciencia, la técnica y la educación.

Finalmente, es la idea de condición humana la que nos permite armarnos con los útiles conceptuales para dar la estocada final a la concepción de un Humanismo cerrado que veíamos críticamente con Sartre al inicio de este apartado y que, como hemos revisado, hace parte fundamental de la idea de Progreso. No hay un afuera de lo humano a partir del cual podamos reflexionar sobre éste, nos encontramos completa y radicalmente atravesados por la *condición humana* que vamos transformando con cada acto, a pesar y gracias a estructuras universales –e históricas– que se mantienen, cobrando siempre un nuevo sentido:

Solo ella hace posible la palabra. Es con ella que se definen el bien o el mal; las palabras utilidad, progreso, miedo, no tienen sentido más que en un mundo donde el proyecto ha hecho

---

<sup>21</sup> Esta concepción acompaña al marxismo soviético y a la socialdemocracia europea, a decir de Walter Benjamin, como veremos cuando analicemos *Pour une morale de l'ambigüité*; a pesar de su ideal revolucionario.

<sup>22</sup> “La representación de la felicidad de las generaciones futuras –sin la cual no es posible hablar de progreso– implica inevitablemente la de redención” (Adorno: 29). Como aparecerá en *El segundo sexo*, esta redención puede entenderse como Felicidad, de manera engañosa y mistificada, o como Emancipación.

<sup>23</sup> Importante es remarcar aquí que la Ilustración postulada por los liberales está, como bien lo han expuesto los autores de la Teoría crítica, atravesada completamente por la mitología religiosa, de la que no han podido desembarazarse a pesar de sus múltiples esfuerzos.

aparecer puntos de vista y fines; suponen ese proyecto y no podrían aplicarse a él. El hombre no conoce nada fuera de sí mismo y no puede aún soñar sino lo humano: ¿a quién pues compararlo? ¿Qué hombre puede juzgar al hombre? ¿En nombre de quién hablaría? (Beauvoir a.: 316; 95-96).

## 1.2. Pour une morale de l'ambigüité

El segundo ensayo filosófico de Simone de Beauvoir, publicado en 1947 por la editorial Gallimard, busca, en el mismo sentido de *Pyrrhus et Cinéas*, defender al existencialismo de las implacables objeciones de la época –“filosofía nihilista, miserabilista, frívola, licenciosa, desesperada, innoble”–, “fundamentar una moral en El ser y la nada” convirtiendo “el vano deseo de ser en una asunción de la existencia”, y elaborar una teoría de la acción, a petición de Albert Camus (Beauvoir d.: 99-100; 87-89). Esta obra ha sido objeto de debates por parte de algunas intérpretes<sup>24</sup>. En primer lugar, se han preguntado por el sentido del título y la preposición “*pour*” (para), entendido como “hacia” una moral de la ambigüedad. El trasfondo de este primer debate no se encuentra en su carácter lingüístico o literario, sino filosófico: ¿Hay o no en esta obra una moral existencialista? Como es sabido, en la célebre obra de 1943 de Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, no se enuncia más que tímidamente al final, y como promesa, las posibilidades de desarrollar una moral existencialista<sup>25</sup> y esto sin soslayar las enormes dificultades que acarrearía dicha empresa. El ensayo que Beauvoir escribiría tres años después de publicada la obra de ontología fenomenológica vendría a cumplir la promesa. En ese sentido es que se plantea dos posiciones respecto a la preposición mencionada: la primera expone que el “para” da cuenta de que la moral existencialista no es más que un proyecto y que no se desarrollará de manera sistemática en el ensayo; la segunda, que en la obra se expondrán las bases ontológicas que

---

<sup>24</sup> Ursula Tidd y Monika Langer, citadas por Luis Esteban Estrada Lopera; debate en el que este último toma también parte.

<sup>25</sup> El esfuerzo por intentar formular una *moral* a partir de la *ontología* no es menor, ni se trata de una diferencia analítica banal entre ambas esferas. En “Perspectivas morales”, segundo y último apartado de la Conclusión de *El ser y la nada*, Sartre es claro en separar cada ámbito: “La ontología no puede formular de por sí prescripciones morales”. Y, aunque es evidente que no se trata de una yuxtaposición artificial de la moral sobre la ontología, puesto que esta última “nos ha revelado, en efecto, el origen y la naturaleza del *valor*”; esto nos lleva a reflexiones y preguntas que “solo pueden hallar respuesta en el terreno moral”. En otras palabras, el “Ensayo de ontología fenomenológica” hizo posibles preguntas cuya respuesta solo podían buscarse en otro campo, el moral (Sartre a.: 819-822; 646-648).

posibilitarán posteriormente llevar a cabo dicha moral (Estrada: 153). La diferencia es entonces considerable porque ahí donde la primera plantea que habrá el desarrollo, aun cuando se trate solo de brochazos, de una moral, la segunda expone que la obra tratará principalmente categorías ontológicas. Un segundo campo de disputa se encuentra relacionado con lo anterior y versa sobre si realmente es posible construir una moral existencialista sobre las bases de la ontología fenomenológica de Jean-Paul Sartre, o si se precisa construir una nueva ontología, tarea a la que se abocaría Simone de Beauvoir. Aquí las hipótesis son tres: o Beauvoir toma categorías ontológicas tales como ambigüedad, fracaso, proyecto y libertad de *El ser y la nada* tal cual allí se plantean; o se acerca más a la fenomenología de Merleau-Ponty; o, finalmente, elabora su propia ontología (Estrada: 149-150)<sup>26</sup>. Con estos debates como trasfondo es preciso mencionar que la obra está dividida en tres capítulos: en el primero se exponen las categorías ontológicas de la moral existencialista (Estrada: 153); en el segundo se narran los “escollos” que el hombre que busca realizarse moralmente debe enfrentar, escollos que deben entenderse como momentos de la consciencia en la historia<sup>27</sup>; y en el tercero se narran las múltiples antinomias y dificultades a que se enfrenta el existente al buscar la libertad en medio de las relaciones intersubjetivas. El estudio del concepto de progreso en este ensayo nos posibilitará abrir definitivamente su análisis en *El segundo sexo*.

---

<sup>26</sup> Al respecto, Georg Lukács escribe: “Ella se propone completar las bases ontológicas de la doctrina existencialista mediante el agregado de una moral” (P.p. 151-152;100). En 1948 aparecerá publicada la traducción francesa del libro *Existentialisme ou marxisme ?* del filósofo marxista húngaro. Allí el autor dedica un capítulo a *Para una moral de la ambigüedad* titulado “La moral de la ambigüedad y la ambigüedad de la moral existencialista”. En poco más de veinte páginas Lukács lleva a cabo una defensa de Hegel y de Marx al tiempo que crítica –no siempre respetuosamente y, lastimosamente, sin un amplio desarrollo– que el existencialismo de Sartre y Beauvoir manifiesta la última crisis de la filosofía burguesa al proponer una tercera vía entre el idealismo y el materialismo, y romantizar la revolución mientras se asusta con sus consecuencias: la Unión Soviética, que la filósofa francesa pone en cuestión en distintos momentos (Lukács: 151-187; 100-122).

<sup>27</sup> Es decir, no solo como diferentes personalidades; aunque se trate en todos los casos del hombre moderno.

### 1.2.1. *El hombre formal*<sup>28</sup>

El *progreso* y el problema del *tiempo* se enuncia solo brevemente en el primer capítulo del ensayo en dos contextos distintos.

El primer contexto se presenta en la segunda página del ensayo, donde la autora expone directamente una diferencia fundamental del existencialismo –o su existencialismo– con la filosofía de Hegel. Este último niega la ambigüedad de la condición del hombre –condición humana– al conciliar –sintetizar– los distintos polos en que ésta se manifiesta: naturaleza y espíritu, individuo y colectividad, vida y muerte: sujeto y objeto<sup>29</sup>. Ahí la autora critica el “maravilloso optimismo” del espíritu porque todas las contradicciones se encuentran allí reconciliadas:

De acuerdo con su sistema, el instante se conserva en el desarrollo del tiempo, la Naturaleza se afirma frente al Espíritu, que la niega al afirmarla, el individuo se reencuentra en la colectividad, en cuyo seno se pierde, y la muerte de cada hombre se realiza anulándose en la Vida de la Humanidad (Beauvoir b.: 13; 10).

Sea porque se asume solo uno de los polos, o sea porque se intente enmascarar la contradicción, solo el existencialismo explicita, reconoce y hace patente la ambigüedad. Progreso, Humanidad: ahí donde todos los conflictos se encuentran reconciliados.

El segundo contexto aparece con la crítica a la ambivalencia de los “marxistas actuales”, quienes navegan de manera paradójica entre la creencia del hombre en su libertad y el determinismo. El primer lado de esta paradoja, la libertad, se presenta porque, a decir de Beauvoir, el marxismo asume la idea de *situación* y, por ende, reconoce la separación de las subjetividades, quienes no se encontrarían unidas armónicamente en razón de ninguna

---

<sup>28</sup> “L’homme sérieux”, dotado, a decir de Sartre y Beauvoir, del “espíritu de seriedad”: “El espíritu de seriedad tiene como doble característica, en efecto, considerar los valores como datos trascendentes, independientes de la subjetividad humana, y transferir el carácter “deseable” de la estructura ontológica de las cosas a su simple constitución material. Para el espíritu de seriedad, en efecto, el *pan*, por ejemplo, es deseable porque es *necesario* vivir (valor escrito en el cielo inteligible) y porque es alimenticio. El resultado de este espíritu que, como es sabido, reina sobre el mundo, consiste en hacer que la idiosincrasia empírica de las cosas beba, como un papel secante, sus valores simbólicos; hace destacar la opacidad del objeto deseado y lo afirma en sí mismo como si fuera lo deseable de forma irreductible” (Sartre a.: 820; 647).

<sup>29</sup> La intérprete Kimberly Hutchings plantea incluso que “Hegel figura como el filósofo más antitético al argumento existencialista”. Para éste, “todas las aparentes ambigüedades y dilemas están subsumidos en la historia dominante del espíritu realizándose a sí mismo” (Hutchings: 191). Traducción propia.

objetividad inhumana como la Justicia, el Orden o el Bien –lo que querrían los socialismos utopistas–:

Es a partir de un arraigamiento singular en el mundo histórico y económico como [una] voluntad se lanza hacia el porvenir, eligiendo entonces una perspectiva desde la cual cobran sentido las palabras objetivo, progreso, eficacia, éxito, fracaso, acción, adversarios, instrumentos, obstáculos (Beauvoir b.: 25; 21).

No obstante, y de ahí el otro lado de la paradoja, los marxistas intentan conciliar dicha libertad con una voluntad que no es libre porque refleja<sup>30</sup> unas condiciones objetivas de clase. En este sentido, la acción del hombre obedece a fuerzas exteriores que se le imponen, con lo que llegamos a la disparatada conclusión de que el proletariado, por ejemplo, no podría no querer la revolución:

Sabemos que ése es el punto esencial en el cual la ontología existencialista se opone al materialismo dialéctico: nosotros pensamos que el sentido de la situación no se impone a la conciencia de un sujeto pasivo, que no surge sino por medio del develamiento que opera en su proyecto un sujeto libre (Beauvoir b.: 26-27; 22).

Ahora bien, lo que nos interesa en este punto, siguiendo las elucubraciones de Beauvoir en el segundo apartado del ensayo, es tipificar al sujeto moderno que posibilita hablar de Progreso y erigirlo en valor absoluto: ese más allá en el tiempo donde todas las contradicciones se encontrarán reconciliadas y al que objetivamente nos dirigimos como una feliz determinación de la Historia. Ese sujeto es descrito por la autora como el *hombre formal*, del cual nos dice que “no pone nada en tela de juicio. Para el militar, el ejército es útil<sup>31</sup>. Para el revolucionario formal, la revolución. Ejército, carretera, revolución, productos convertidos en ídolos inhumanos a los cuales no se vacilará en sacrificar al hombre mismo” (Beauvoir b.: 64; 53-54); y a quien Estanislao Zuleta caracterizara como aquel que se abriga con el “dogmatismo sistematizado e inabordable de la seguridad paranoide” (Zuleta: 32)<sup>32</sup>. Veamos

---

<sup>30</sup> “Reflet”, reflejo. Beauvoir se refiere aquí a la “teoría del reflejo” de Lenin, que Sartre critica en *Materialismo y revolución*: “Véase, por otra parte, cómo habla Lenin de nuestra conciencia: “No es –dice– sino el reflejo del ser, en el mejor de los casos un reflejo aproximativamente exacto” (Sartre b.: 143; 9).

<sup>31</sup> Como veremos más adelante, fundamental al momento de justificarse será el sentido absoluto que da el hombre formal a la idea de “útil”: su Causa es siempre útil a algo.

<sup>32</sup> No podemos dejar de anotar aquí que en la ponencia presentada en el VI Foro nacional de filosofía en 1983 en Medellín, *Tribulación y felicidad del pensamiento*, Estanislao Zuleta pareciera llevar a cabo una traducción didáctica del existencialismo francés de Sartre y Beauvoir, particularmente de *Para una moral de la ambigüedad*, aunque no se conocen referencias a esta autora (mientras las alusiones al primero son



entonces lo que son sus rasgos fundamentales. En primer lugar, el hombre formal considera los valores como incondicionados, como cosas dadas, no asume el mundo como transformable sino que este le resulta estático: en la película cubana *Retrato de Teresa*, la madre de la protagonista al ser inquirida por esta acerca del doble rasero con que se juzga según el sexo, responde: “*Y digan lo que digan la mujer será siempre mujer y el hombre, hombre, Dios lo quiso así y eso no puede cambiarlo ni Fidel*”. En segundo lugar, erige una causa, un objeto o un fin en torno al cual se pierde, pretendiendo de esta manera aniquilar su subjetividad; se considera como inessential frente al objeto de su formalidad que sería lo esencial; “se deja abolir en provecho de la Cosa que, santificada por el respeto, aparece bajo la forma de Causa: ciencia, filosofía, revolución, etc” (Beauvoir b.: 60; 50). Así, el amante del Progreso erige un proyecto cuyo desarrollo y fin lo aboca a actos abnegados de entrega y de trabajo sin descanso en que se dice no estar sirviendo tanto a una decisión personal como a la Causa; se hace entonces “esclavo de este fin” (Beauvoir b.: 63; 53): después de monumentales peripecias guerrilleras en algún país de América Latina, el revolucionario europeo Frank, ya habitado por la reflexión y la duda, reconoce, en *El Indeseable* de Régis Debray, “*Sí, echo de menos la época de los grandes inmolados, hermosas víctimas propiciatorias que ofrecían al Sacrificador un corazón humeante de esperanza sobre los altares del Futuro: Moloch, Quezalcoatl, Cristo, Mahoma o El Sentido de la Historia*”. En tercer lugar, el valor incondicionado que erige en ídolo no tiene consecuencias solo para sí mismo sino también frente a los otros: no intenta enmascarar solo su subjetividad sino la de los otros, la formalidad que asume para sí tiene su revés en la crítica implacable y desmedida de la formalidad ajena ahí donde siente amenazada de alguna manera la valoración a que se ha entregado de forma absoluta. Es esto lo que vemos expresado en todo proyecto dogmático y que también tiene su manifestación en el maniqueísmo del que habla la autora en *El segundo sexo* en el sentido de que el hombre formal busca salvaguardar la pureza de su fin no tanto llevándolo a cabo positivamente sino mediante la aniquilación de enemigos encubiertos, en la abolición del mal que siempre parece estarse colando por las rendijas de su edificio supra-histórico: los “juicios revolucionarios” de las guerrillas extirpando el mal de la traición y la pequeña-burguesía que de manera inverosímil logra infiltrar sus filas, o las

---

numerosas en su obra). Concretamente con su descripción del hombre dogmático, que todos hemos vivido en el ejercicio del pensamiento, y cuyas características son aquellas mismas del hombre formal.

célebres purgas soviéticas. En cuarto lugar, y en estrecha relación con el punto anterior, todo confirma que el fin al cual se ha entregado el hombre formal es el acertado porque al absorber su trascendencia en el Objeto, el resto del mundo resulta vacío, “un desierto sin rostro”. Cuando ven en otro proyecto un enemigo no le prestan en absoluto interés; es esto lo que podemos leer en las afirmaciones de Jean-Paul Sartre sobre los marxistas en *Cuestiones de método*:

Es que no pueden despojarse de ellos mismos: niegan la frase enemiga (de miedo, de rabia, por pereza) justo en el momento en que quieren abrirse a ella. Esta contradicción les bloquea. Literalmente, no comprenden ni una palabra de lo que leen (Sartre c: 40; 43).

O en las de Estanislao Zuleta:

En cuanto a las ideas que contradicen nuestras convicciones, se puede tratar de ignorarlas o, lo que es más prudente, estudiar lo que de ellas dicen quienes comparten nuestra posición. Si no se puede evitar el debate se aplica la ‘no reciprocidad lógica’. Esto es, el empleo de un método explicativo completamente diferente cuando se trata de dar cuenta de los problemas, los fracasos y los errores propios y los del otro cuando es adversario o cuando disputamos con él (Zuleta: 19).

Lo que está detrás de esto es el deseo del hombre formal por encontrar una tranquilidad existencial que solo la niñez<sup>33</sup> permitía al ser arrojamiento a un mundo que aparece como ya establecido, suprimir las contradicciones, antinomias y problemas que implica toda acción. Ahora bien, las contradicciones de tal actitud del hombre formal llevan irremediablemente a múltiples refutaciones: la subjetividad, la reflexión y la duda siempre emergen en medio de su intento de enmascaramiento (Beauvoir b.: 62; 51); no hay fin por grande e importante que sea que lo libre de la existencia concreta y separada que lo constituye: buscaba ser Dios en el fin deseado –la síntesis perfecta de Sujeto y Objeto– y no ha alcanzado a ser más que un hombre; y el esfuerzo, que veíamos en la lucha contra sus enemigos y el mal, al tiempo que desgasta y consume la libertad, la confirma en su renuncia. En otras palabras, ese mismo hombre formal no es, por ello, menos presa de la angustia, la desesperanza y el desamparo:

---

<sup>33</sup> “Dogmático fue ya nuestro ingreso en el mundo: una palabra incuestionable designó, valoró y configuró la imagen primera de la realidad y de nosotros mismos; la palabra de un ser supremo, objeto de todo, de la identificación, de la necesidad, del amor, del deseo, de la demanda, de la hostilidad” (Zuleta: 18). De hecho, las reflexiones de Beauvoir sobre el pensamiento del hombre formal comienzan con algunos apuntes sobre la niñez, en el mismo tono en que lo plantea Zuleta.

detrás de un mundo que considera como dado se encuentra, como una punzante amenaza ratificada una y otra vez, la acción, la decisión, la elección y, motivo de estas, la libertad.

En aparente contradicción con la figura del hombre formal, la autora va a ofrecernos una determinación del tiempo en el tercer capítulo del ensayo<sup>34</sup>; dividido en cinco apartados. En el primero, titulado *La actitud estética*, expondrá una crítica a la idea según la cual se podría no actuar sino *contemplar* el mundo, idea que sostienen aquellos para quienes “ya el presente se les aparece como un futuro pasado” (Beauvoir b.: 95; 80); es decir, aquellos que creen no encontrarse en *situación*, sino más allá, observando el presente como carente de otro interés

---

<sup>34</sup> Hablamos de la misma idea de *El concepto de tiempo*, la conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo en julio de 1924 por Martin Heidegger. Sin ánimo de agotar aquí una explicación, consideramos que las similitudes entre ambos autores respecto a esta noción son evidentes. El autor alemán habla de la inautenticidad del tiempo del reloj, de la naturaleza, de la exterioridad, el tiempo “homogéneo y uniforme” que puede ser medido. Se trata entonces de la crítica del tiempo del reloj. Este artefacto, aparentemente inofensivo, manifiesta con claridad una concepción del tiempo que es la de la naturaleza y el mundo, para contraponerla a la del hombre. Dos, expresa, son sus características principales, “la irreversibilidad” y la “homogeneización”. Ese tiempo es irreversible porque resulta imposible volver al pasado, y es homogéneo porque se asimila al espacio, a la presencia. Se trata de un tiempo de la medición, cuantitativo, del “cuándo” sucede esto o aquello, repetitivo, cíclico, uniforme. Más que de una categoría temporal, se trata de un tiempo visto en sentido espacial, como si sobre un plano ponemos diferentes objetos que se encuentran uno delante de otro, lo que no quiere decir antes o después temporalmente hablando; piénsese en una regla o línea dividida en partes y fragmentos, todos exactamente iguales. En este sentido, se trata de un tiempo mecánico sobre cuyo plano cambian las distintas cosas y actividades que allí se ponen. Este tiempo reloj no concibe ni puede concebir el pasado ni el futuro en relación, solo el presente; este último es el que determina el cuánto respecto de lo sucedido en el pasado y el cuánto falta para que suceda algo nuevo: en esa medida, “el pasado es interpretado como ya-no-más-presente y el futuro como un indeterminado todavía-no-presente”. Se trata también del tiempo de la vida cotidiana y es sobre todo el tiempo del hombre contemporáneo apresurado, ocupado, sin tiempo, y no obstante aburrido; el hombre formal. Pensemos en la situación de la mujer que narra Beauvoir en *El segundo sexo*: una persona cuya relación, de cierta manera, no está dada con el futuro sino con el presente, está cargada de ocupaciones y más ocupaciones, todo el día: tejer, planchar, club de poesía, preparar la comida, ver la novela. Otra de las consecuencias que tiene este tiempo sobre el sujeto es precisamente que lo pierde, le roba la espontaneidad; este tiempo no es de nadie, el sujeto va junto con otros en la corriente de las modas. El tiempo reloj aparece entonces como irreversible e infinito. El pasado es absolutamente irrecuperable y el futuro es un infinito tránsito. El tiempo auténtico, por el contrario, remite a la existencia –Dasein–, al sujeto: en esa medida “existen muchos tiempos”. El existente actúa entonces creando un pasado que puede recuperar y asume el futuro como posibilidad; cuando no se deja absorber por la implacable exterioridad del tiempo del reloj. Yo soy, entonces, mi propia temporalidad, y la pregunta fundamental para acercarnos a la idea del tiempo no es por el tránsito perpetuo de las noches y los días sino: “¿Soy yo mi tiempo?” (Heidegger). Crítica del “reloj” que Benjamin comparte, y al que contrapone el calendario: “El día en que un calendario comienza, oficia como acelerador histórico; y es en el fondo el mismo día el que vuelve siempre bajo la forma de días festivos, que son los días del recuerdo. Los calendarios no miden el tiempo como relojes; son monumentos de una consciencia histórica... Aun durante la Revolución de Julio se registró un episodio en el cual se afirmó dicha consciencia. Cuando cayó la noche de la primera jornada de batalla aconteció que en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, se disparó contra los relojes de las torres” (Tesis XV).

que no sea la contemplación estética de eventos que emergen y sucumben en el mismo sentido que los acontecimientos del pasado nacieron y perecieron como olas del mar: en el campo político podríamos llamarlos, con Antonio Gramsci, “los indiferentes”<sup>35</sup>.

Aquí Beauvoir caracteriza tanto el *pasado* como el *presente*. Del primero nos dice que no es, efectivamente, un campo donde la acción podría llevarse a cabo: nos es imposible impedir la muerte, la guerra, el escándalo de la violencia o la barbarie de una historia ya realizada. No obstante, expone también la autora, esta historia puede ser rescatada, podemos impedir que caiga en “la noche indistinta del ser” (Beauvoir b.: 97; 83) o “la noche en que todos los gatos son pardos”, como tradujera Weneslao Roces la frase de Hegel; podemos entonces “develarla, integrarla al patrimonio humano, elevarla a la dignidad de la existencia estética que lleva en sí su finalidad” (Beauvoir b.: 97; 83). El presente, por su parte, “es el momento de la elección y de la acción”, (Beauvoir b.: 96; 81) “solo existe como compromiso y toma de posición” (Beauvoir b.: 98; 83). Esto quiere decir, de una parte, que el mundo no es un “objeto a manifestarse” (Beauvoir b.: 98; 83), tiene que ser, por el contrario, creado y develado a través del trabajo y la acción, vivido como aceptación y rechazo antes de devenir pasado; de otra parte, las afirmaciones de la filósofa indican que tratándose del presente no se puede no actuar, en la pasividad y la indiferencia también se está eligiendo; el “más allá” de la contemplación no es estar afuera del mundo sino aún situado en el espacio y el tiempo como un hecho irremediable. Gramsci es contundente en ese sentido: “La indiferencia es el peso muerto de la historia. La indiferencia opera potentemente en la historia. Opera pasivamente, pero opera...”. En consecuencia: “el hombre no contempla nunca: hace” (Beauvoir b.: 96; 82).

Finalmente, en el segundo apartado del tercer capítulo, titulado *Libertad y liberación*, Beauvoir va a profundizar en la crítica de lo que el hombre formal, con su espíritu de seriedad, hace de la ciencia y la técnica; crítica que tuvo su inicio en *Pyrrhus et Cinéas*, como vimos en la primera parte de este capítulo. Estas no pueden pretenderse instrumentos o útiles que contengan y se apropien definitivamente el mundo, sino que deben asumirse como posibilidad de nuevos e indefinidos descubrimientos en el universo:

---

<sup>35</sup> Nos referimos aquí al corto escrito de Gramsci publicado el 11 de febrero de 1917, *Odio a los indiferentes*.

A la luz de esta asunción es que la palabra progreso adquiere un sentido real. No se trata de reconciliarse con un término fijo: el Saber absoluto, la felicidad del hombre, o la perfección de la belleza. Entonces todo esfuerzo humano estaría condenado al fracaso, puesto que a cada paso el horizonte retrocede un paso (Beauvoir b.: 99; 84).

El único Absoluto que se logra alcanzar a través de la ciencia y la técnica –como a partir de todo acto humano– no es entonces el “ser” total, sino el reconocimiento de la imposibilidad de poseerlo; no tendremos nunca el mundo totalmente, pero el esfuerzo por expandir nuestras posibilidades puede y debe asumirse como compromiso con la libertad en un universo que optamos por hacer rico y complejo<sup>36</sup>. Aquí Beauvoir está disputando con lo que Theodor Adorno llama “el momento de la Ilustración” cuyo principio es la “identidad de la razón”: la idea de *reconciliación* del espíritu con la naturaleza que intenta llevarse a cabo mediante su *dominio*; el *control* y *represión* de la naturaleza interior y exterior del hombre que propone la idea ilustrada de Progreso (Adorno: 33)<sup>37</sup>. Ni la ciencia, ni su pretendida consecuencia que sería la técnica, pueden frenar entonces el libre movimiento de la acción y de la existencia. En este punto Beauvoir va a elaborar una crítica de la técnica vista como “justificación objetiva de la ciencia”; si lo que busca el hombre formal con la técnica es disminuir o acabar la actividad de la existencia mediante la economía del tiempo y el trabajo, el confort y el lujo, entonces promete al hombre una pasividad no solo inalcanzable sino absurda porque solo podría ahogarlo en el aburrimiento: la existencia no busca economizarse sino realizarse, encontrar nuevas y renovadas posibilidades para la acción. En este sentido resulta vana y pueril la pretensión de que la técnica traiga aparejada la “felicidad del hombre” (Beauvoir b.: 100; 85); en *Cármides* de Platón, se pregunta Sócrates: “*Más lo que todavía no acabo de saber, mi querido Critias, es si por vivir con arreglo a la ciencia viviríamos bien y seríamos felices*” (Mate: 216)<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Es este el sentido de la *ambigüedad*: “Existe un tipo original de adhesión al ser que no es la relación querer *ser*, sino más bien querer *develar al ser*” (Beauvoir b.: 16; 14). *Cursivas nuestras*. Develar al ser: actuar, trabajar, luchar asumiendo que no somos ni Sujetos absolutos que controlamos el mundo, ni Objetos pasivos víctimas de las circunstancias, sino actantes-padecientes de un mundo que al formar nos forma.

<sup>37</sup> Manuel Reyes Mate va incluso a emparentar esta idea con el totalitarismo: “Si pensamos el trabajo técnico como dominio sobre la naturaleza –y así lo piensa el trabajo moderno– entonces se produce una asociación entre técnica y dominio que lleva a emparentar el trabajo moderno con el fascismo” (Mate: 184).

<sup>38</sup> Citado por Manuel Reyes Mate.

### **1.2.2. Humanidad: opresión y mistificación**

En este ensayo aparecerá nuevamente como categoría hermana de progreso el concepto de Humanidad, con la diferencia de que aquí tomará nuevas determinaciones, fundamentalmente en relación con la opresión: la situación en que un hombre es condenado a no trascender el mundo dado, sino a perpetuar inútilmente su existencia en la repetición de sus actos.

En la primera parte de este capítulo veíamos la idea de Humanidad en tanto totalidad de los hombres como condición de posibilidad para hablar del Progreso. Ahora bien, a la luz de la opresión es que esta primera categoría va a emerger concretamente: “La opresión divide al mundo en dos clanes: aquellos que edifican a la humanidad arrojándola delante de sí misma, y aquellos condenados a estancarse sin esperanzas, solo para mantener a la colectividad” (Beauvoir b.: 104; 88). Son los opresores quienes construyen discursos edificantes sobre la Humanidad como si de la totalidad de los hombres se tratara, como si ésta ya estuviese constituida armónicamente y no tuviera como fundamento precisamente la exclusión de los otros, los oprimidos que trabajan para sostener a quienes elaboran dichos discursos.

Ante esta situación, los oprimidos no pueden menos que rebelarse contra esa falsa armonía – natural según los conservadores– que mistifica la humanidad en una totalidad, si su propósito es rechazar una situación que suprime el libre movimiento de la existencia<sup>39</sup>. Aquí aparece la crítica del concepto de “aufheben” en Hegel, así como la concepción de revolución en tanto ruptura, de la filósofa existencialista francesa. Hegel pone en el mismo nivel la “aceptación” y el “rechazo” de una situación dada; es esto lo que indica la superación – “aufheben”– dialéctica, y de ahí también su “optimismo”: bien sea que dos seres humanos consientan una relación amorosa o que un grupo armado repudie la colonización, en ambos casos habría para el filósofo alemán una reconciliación de contrarios que cualifica y mantiene un desarrollo “continuo y armonioso” del espíritu humano progresando. Por el contrario, para

---

<sup>39</sup> No indicamos por ello una “necesidad” de la revuelta o de la revolución. Aquí aparece otro contenido de la crítica de una acción asumida como necesaria: la causa de la libertad no es, como para Marx, según la autora, algo que aparezca “inmediatamente necesario” para los oprimidos en virtud de su situación, como si de una “necesidad de hecho” se tratara; más bien se hace referencia a una “exigencia moral” puesto que solo mediante la rebelión pueden conquistar su libertad de seres humanos, sin patinar en la inmanencia de la opresión que los deshumaniza (Beauvoir b.: 99; 102).

Beauvoir el rechazo, la revuelta, no buscan integrarse a la continuidad del mundo, sino quebrarla, suprimirla: romper el continuum de un tiempo armónico edificado en función de la opresión. Esta, nos dice la filósofa francesa, es la definición que Karl Marx propone de la actitud del proletariado: este busca negarse, suprimirse como clase social y no afirmarse o realizarse positivamente en una sociedad sin clases (Beauvoir b.: 105-106; 89-90)<sup>40</sup>. Sin embargo, aquí también podemos leer entre líneas la crítica implacable del marxismo de su tiempo; crítica que leemos como continuación de la ya iniciada por Walter Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia* de 1940. Tanto el comunismo soviético como la socialdemocracia europea asumen la revolución como desarrollo en el seno de una historia que “procede recorriendo un tiempo homogéneo y vacío” (Tesis XIV): de los primeros nos

---

<sup>40</sup> Para Georg Lukács la concepción hegeliana del tiempo es acertada y así lo concebiría también Marx; los reparos de este último a Hegel solo radicarían en que esa continuidad está dada en virtud de un fundamento económico que le da “un sentido histórico y social concreto” al desarrollo de la Historia. La crítica del filósofo húngaro de *Para una moral de la ambigüedad* se centra en tres puntos. En primer lugar, manifiesta que la filósofa francesa pone en dos polos distintos Revolución y Continuidad histórica cuando ambos no se contradicen; todo lo contrario, expresa, el desarrollo de la Historia es un largo proceso que implica continuidad y discontinuidad, épocas de crisis y épocas de normalidad: las revoluciones son “elementos dialécticos de la continuidad de la historia” (Lukács: 158; 104-105). En segundo lugar, Beauvoir imposibilitaría de entrada toda perspectiva histórica al rechazar todo “mito del porvenir” con lo que cualquier proyección histórico-social se perdería para dar paso a proyectos eminentemente individuales. En tercer lugar, y como causa de las dos críticas anteriores, Lukács reprocha a la filósofa asumir los métodos de la fenomenología y de la ontología, los cuales desfiguran la realidad, soslayando los métodos genuinamente hegelianos y marxistas. Como vemos, las interpretaciones de Beauvoir y Lukács sobre el concepto de revolución en Marx son antagónicas, y la diferencia se encuentra en el grado de cercanía o lejanía que respecto a Hegel propongan. En nuestra opinión, Lukács se equivoca porque no es solamente la filosofía existencialista y su método fenomenológico la que postula la revolución como ruptura; también así lo propone, desde otros postulados e interpretaciones de Marx, Walter Benjamin, como aquí defendemos. Frente al problema de la subjetividad –lo que Lukács entiende como la caída en proyectos eminentemente individuales, sin proyección histórico-social–, Sartre polemiza en la Conferencia de Roma (1961) titulada “Qu’est-ce que la subjectivité ?” (¿Qué es la subjetividad? traducida al castellano como “Marxismo y subjetividad”) donde expone que el filósofo húngaro se pierde en una “‘dialéctica idealista’ que deja de lado al sujeto” (Sartre d.:94) y en un “panobjetivismo” (Sartre d.: 97), precisamente al desvanecer y negar la subjetividad, cuya importancia expone Sartre a partir de algunas ambigüedades de Marx: “En el curso de la lucha, el momento subjetivo, como manera de ser en el interior del momento objetivo, es absolutamente indispensable para el desarrollo dialéctico de la vida social y del proceso histórico” (Sartre d.: 121). Esto, no sobra decirlo, aleja al existencialismo ateo francés del subjetivismo, a pesar de no pocas ambivalencias en sus escritos iniciales y de algunas declaraciones de Beauvoir sobre sus primeros ensayos filosóficos, como nos recuerda Fredric Jameson en “La actualidad de Sartre”, a propósito de la conferencia llevada a cabo en el Instituto Gramsci de Roma, la cual “arroja una interesante luz sobre la posición de Sartre acerca de la subjetividad, y su evidente insistencia en la naturaleza no subjetivista –y no idealista– de su pensamiento” (Jameson: 122). Para seguir un debate que, como nos llama la atención Vincent Charbonnier, no se limita a *El existencialismo es un humanismo* y *Existentialisme ou marxisme ?* sino que pasa por *Cuestiones de método* (1957), la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) y la *Ontología del ser social* (1984-1986), última obra de Lukács, véase: *Sartre et Lukács : des marxismes contradictoires ?* capítulo VI de *Sartre et le marxisme* (Barot a.: 159-178).

dice el filósofo judío que su punto de partida es una fe ciega en “la idea de progreso” (Tesis X); al tiempo que expresa, de lo segundos:

El progreso, tal y como se perfilaba en la cabeza de los socialdemócratas, era, en primer lugar, un progreso de la misma humanidad (y no solo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar, un progreso inacabable (de acuerdo con la infinita perfectibilidad de la humanidad). Pasaba por ser, en tercer lugar, esencialmente imparabile (capaz de recorrer una trayectoria en línea o en espiral gracias a su propia inercia) (Tesis XIII).

Como en Beauvoir, el filósofo alemán sostendrá que la idea de revolución en Marx es muy distinta: se trata de romper el “continuum de la historia”, no otra cosa es “el salto dialéctico, la revolución tal y como la entendió Marx”. (Tesis XIV). El rechazo, la revuelta, la revolución no son entonces síntesis superiores de un Progreso de la libertad, ni tienen como objetivo – asumidos sin la formalidad dogmática de un fin feliz de los tiempos (sea este el Socialismo o el Comunismo)– alcanzar un norte positivo y absoluto, sino que se trata de la acción de hombres que en un momento determinado deciden romper con los obstáculos que imposibilitan realizar su trascendencia.

En el mismo sentido, Simone de Beauvoir indica las implicaciones que la revuelta tiene sobre el *pasado*, la cual en tanto ruptura no significa que presuma o postule borrar todo el patrimonio humano que carga sobre sus espaldas el hombre; no solo como fardo sino también como posibilidad. Aquí dirige su mirada crítica concretamente a aquellos revolucionarios<sup>41</sup> cuyo rechazo de todo lo que tiene que ver con el pasado, los monumentos y las tradiciones, es notable: baste recordar la indiferente sonrisa de buena parte de la izquierda internacional frente al incendio de Notre Dame de Paris en abril del 2019. Para la filósofa es claro, como veíamos más arriba, que el pasado no se puede abandonar a “la noche de la facticidad” sin negar la humanidad misma del hombre, quien se reconoce como proyecto trascendiendo hacia el futuro precisamente por los trazos de pasado que le acompañan. A la luz de esto,

---

<sup>41</sup> Se trata de quienes sabiendo que toda empresa humana implica sacrificios, negaciones, se apresuran a concluir con mala fe que aquello que se sacrifica no tiene importancia. Del lado del revolucionario formal hay un desprecio por el pasado, los símbolos, edificios y tradiciones que toda revolución en su realización se ve obligada a destruir; del lado de los “partidos de opresión” (que pueden ser también revolucionarios), se trata de negar el valor de las vidas humanas que su proyecto sacrifica: “Por elevado que sea, el número de víctimas es siempre mensurable... sin embargo, a través del espacio y el tiempo, el triunfo de la causa abarca el infinito, interesa a la colectividad entera” (Beauvoir b.: 124; 105). No se reconoce el fracaso que toda acción implica al suprimir simbólicamente o efectivamente al otro, quien podría constituirme como sujeto en el reconocimiento, sino que se oculta ese fracaso.



Beauvoir reconoce que el “arraigamiento en el pasado puede aportar a un movimiento de liberación”; más aún, explica que “es necesario tratar de retomar por nuestra cuenta, a través de nuestros proyectos vivos, esta libertad que se halla comprometida con el pasado, e integrarla en el mundo presente” (Beauvoir b.: 116; 98). Aquí resuenan de nuevo las ideas de quien, a decir de Adorno, ha sido el pensador progresista más audaz e importante respecto a una crítica del progreso, Walter Benjamin: la fuerza redentora se encuentra en la indignación ante los proyectos liberadores del pasado que no triunfaron y que se precisa actualizar, no tanto en el bienestar de los hombres del futuro producto del desarrollo técnico (Tesis XII). Así, en su propuesta interpretativa de la última tesis, Manuel Reyes Mate nos dice que

El misterio del porvenir está en el pasado o, más exactamente, en la capacidad de actualizar ese pasado olvidado al que se refiere el ahora... esa actualización del pasado, que anuncia un futuro nuevo, solo puede lograrla un sujeto oprimido en la acción... (Mate: 298).

La categoría de Humanidad emerge entonces como mistificación de quienes buscan poner un velo a la opresión, ocultar la antagónica separación entre quienes trascienden a través de sus actos y quienes se estancan en la impotente repetición de su actuar. Ahora bien, la mistificación no acaba allí: son los conservadores quienes postulan el mundo actual de injusticias como natural; pero no están solos, a su lado caminan aquellos que defienden la situación presente como favorable a la producción, *útil*; aunque terribles, estas circunstancias de explotación que vivimos serían la condición de posibilidad del Progreso que nos acerca a un futuro promisorio para todos. A la categoría de *utilidad* como justificación de la acción del hombre dedicará Beauvoir sus reflexiones finales en el apartado tres, *Las antinomias de la acción*.

En principio, Beauvoir se las ve con Hegel nuevamente, el autor cuyo sistema hace más compleja y rica la idea de un progreso en función de una Totalidad a alcanzar, frente a la cual cualquier esfuerzo es necesario; para quien, en virtud de ese fin absoluto, ningún precio es demasiado grande<sup>42</sup>, y, por el contrario, todo sacrificio, útil. La trampa primera en el filósofo alemán es que la singularidad es suprimida, “el individuo no es sino un momento abstracto de la Historia del Espíritu absoluto” (Beauvoir b.: 129; 110). Pero esto sería contradictorio

---

<sup>42</sup> En la *Fenomenología del espíritu* manifestará: “Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz” (Hegel: 390).

porque o bien habría un “futuro inmóvil” de realización total, el Absoluto, con lo que solo en ese momento podría hablarse de sujetos y no de víctimas pasivas de un movimiento huracanado de la historia ante la cual –si no soy sujeto– no valdría la pena entregarse; o bien ese movimiento sintético tendría siempre un nivel superior, sería infinito, con lo que tampoco tendría ningún sentido pretender estar a la altura del espíritu de la época, espíritu que me solicita entregarme, pero nunca me reconoce como sujeto. Con esto, dirá Beauvoir:

Todo el sistema aparece como una vasta mistificación, puesto que subordina todos sus momentos a un término del cual no se atreve a plantear el advenimiento. El individuo renuncia a sí mismo, pero nunca resulta afirmada ni recuperada ninguna realidad en virtud de la cual pueda renunciar (Beauvoir b.: 130-131; 110-111).

La conclusión es en este punto clara, solo el individuo puede justificar su propia existencia porque el sentido de todas las cosas pasa por su conciencia; de otra manera, el mundo, el Absoluto, la Historia, no serían sino “la nada de la ausencia” (Beauvoir b.: 132; 111).

Decíamos entonces que la *utilidad* pasa a ser la fórmula mágica del poder que justifica toda acción, que posibilitaría todo sacrificio, que permitiría borrar el escándalo que la violencia ejercida sobre los otros implica. Esta fórmula, utilizada por sectores tan variopintos que van de los conservadores a los revolucionarios, pasando por lo liberales, legitimaría cualquier acto. Vistas así las cosas, partiendo de tal presuposición, con un fin ya determinado, no se precisa sino encontrar el camino más expedito para alcanzarlo; no hay problema moral a postular –ni angustia ni desesperanza ni desamparo–, no nos enfrentamos más que a problemas *técnicos*: ¿cuál es el medio más eficaz para llegar al fin postulado? Aquí, no obstante, el espíritu de seriedad emerge de nuevo, la utilidad tiene un sentido absoluto, estaría avocada a un fin incondicionado; para que el argumento de la *utilidad* posibilite llevar a cabo sacrificios –la muerte de hombres, por ejemplo, o su explotación–, la palabra nos exige un complemento, no por cualquier fin valdría la pena dar la vida; un soldado, un militante, no se sacrificaría sino por su propia Causa, la causa del Hombre: “Se trata siempre, si se quiere dar a la palabra útil un sentido universal y absoluto, de reintegrar a cada hombre en el seno de la humanidad” (Beauvoir b.: 139; 118). Como si de un círculo se tratara, volvemos a la misma contradicción –ese es, de hecho, el sentido de la “antinomia” que no encuentra síntesis dialéctica que la supere–: la ambigüedad de nuestra condición y la antinomia de nuestra acción implican superar nuestros actos hacia los otros hombres sin dejar de existir para sí-

mismos. Solo es entonces válido un sacrificio, un trabajo, una acción, en cuanto es útil; sin embargo, solo resulta útil aquello que sirva al Hombre –Humanidad–: ahora bien, las ideas “útil al Hombre, útil a este hombre, no coinciden nunca” (Beauvoir b.: 140; 118-119).

Volvimos entonces al principio: los opresores postulan una idea de Humanidad armónica que haría innecesaria la reflexión moral, que justificaría la acción y el sacrificio. No obstante, esta idea de Humanidad, en la que además el individuo no se encuentra reconocido, no termina de convencer: el complemento a la palabra útil no es solo “hombre” sino también “futuro”, nos dirá la autora. El presente es pura facticidad, el futuro, en cambio, “es el sentido y la sustancia misma de la acción” (Beauvoir b.: 143; 121). El hombre, “ser de lejanías”, trascendencia constante, proyecto, no encontraría justificada su acción sino en la Humanidad del futuro. Sobre esta última categoría versara el penúltimo apartado del libro, titulado *El presente y el futuro*.

### **1.2.3. Futuro<sup>43</sup>**

La ambigüedad del ser humano consiste en ser *existencia* –proyecto inacabado que siempre abre y vislumbra nuevos horizontes, *Sujeto*– y pretensión de *ser* –pasividad omnipotente que todo lo abarca, quietud perpetua de Dios, *Objeto*–. Esta condición ambigua tiene asociados dos sentidos distintos del concepto de *futuro*.

El primero, que prolonga, acompaña, dota de sentido, supera y realiza los proyectos del *presente*, es el futuro como realidad que un sujeto se propone de manera singular teniendo en cuenta la finitud y modificabilidad de su objetivo, sus fines y sus proyectos. El segundo postula un futuro entendido como momento donde el sujeto se recupera completamente –“en la Gloria, la Felicidad, la Justicia”–, allí donde no habría una prolongación del presente sino un corte de la continuidad del tiempo –“por el Mesías, por meteoritos, por las trompetas del Juicio final”–; el otro mundo del cristianismo que el humanismo secularizaría para devolverle su carácter terrenal:

---

<sup>43</sup> Optamos aquí por hablar todo el tiempo de “futuro”, aunque Beauvoir utiliza –a nuestro modo de ver, indistintamente– dos categorías para referenciarlo: “futur” (futuro) y “avenir” (porvenir). De esta noción, dirá Sartre en *La filosofía de la revolución*: “Cualquier gesto humano se comprende a partir del porvenir, incluso el reaccionario está vuelto hacia el porvenir, porque se preocupa de preparar un futuro que sea idéntico al pasado” (Sartre b.: 219; 56).

Mediante la idea de progreso, se elabora una idea del futuro en la cual se fusionan sus dos aspectos: el futuro aparece a la vez como el sentido de nuestra trascendencia y como la inmovilidad del ser. Es humano, terrestre, y es el reposo de las cosas. (...) Bajo esta forma se lo evoca tan a menudo hoy, sea en tanto que unidad del Mundo, sea en tanto que Estado socialista realizado. En ambos casos, el Futuro aparece a la vez como el infinito y como la totalidad, como el número y como la unidad de la conciliación: es la abolición de lo negativo, la plenitud y la felicidad (Beauvoir b.: 144-145; 122-123)

Es el *futuro* de los sistemas de Auguste Comte y de Hegel, nos dice la autora: el futuro como *mito*.

El Futuro –así entendido– es lo positivo; el presente la negación que no encuentra su verdad sino en el primero. Así las cosas, el presente no es más que *tránsito*, como postulan Beauvoir y Benjamin (Tesis XVI): se mide, en consecuencia, por su *utilidad*, “como instrumento”, “como medio”, en cuanto resulta eficaz para alcanzar el Futuro; en sí mismo no es nada (Beauvoir b.: 145; 123).

Aquí manifiesta expresamente la crítica de tres actores de su tiempo –y del nuestro– que tienen en común su “espíritu de seriedad” proyectándose sobre un “Futuro-Cosa”. Se trata, en primer lugar, de los defensores del capitalismo, quienes transmitieron su concepción liberal a buena parte de la socialdemocracia europea: para ellos, “en el seno del armonioso equilibrio del trabajo y de la riqueza la opresión desaparecerá por sí misma” (Beauvoir b.: 145-146; 123). Son los mismos que, como veíamos más arriba, criticaba Walter Benjamin; a quienes define como *conformistas*. Lo que los caracteriza, señala Beauvoir, es no solo una idea del tiempo, sino también del *trabajo*, *trabajo técnico* e industrial productor de *riqueza* que por su propio desarrollo traerá victorias políticas. Creen que al compartir la organización técnica con el capitalismo van por buen camino porque es la ruta por donde “el Mundo puede realizarse como tal” (Beauvoir b.: 145; 123); no obstante, “esta concepción prefigura los rasgos tecnocráticos que encontramos más tarde en el fascismo” (Tesis XI). Lo que desconocen, ocultan o niegan es que un trabajo técnico productor de riqueza, en las actuales condiciones, no tiene otra consecuencia que afectar al trabajador, profundizar en su situación de opresión<sup>44</sup>. Es una “concepción religiosa del trabajo” (Mate: 183). Uno de sus

---

<sup>44</sup> Lévi-Strauss sostiene esta misma idea: “Hasta ahora se tendía a tratar [las] transformaciones sociales como consecuencia de transformaciones técnicas, a establecer entre éstas y aquéllas una relación de causa a efecto.

representantes en el campo teórico, Joseph Dietzgen, sostiene –citado por Benjamin–: “el salvador del mundo moderno se llama trabajo. En... la mejora del trabajo... consiste la riqueza que ahora podrá hacer realidad lo que hasta ahora ningún redentor ha llevado a cabo” (Tesis XI). En segundo lugar, se trata de los comunistas sometiendo y sacrificando personas a la dictadura, las mentiras y las violencias de un partido con el fin de alcanzar el Estado socialista, donde la arbitrariedad y el crimen desaparecerán de la tierra (Beauvoir b.: 146; 123-124). De estos, dice Benjamin, su “fe ciega... en la idea de progreso, su confianza en las “masas que les sirven de base” y, finalmente, su servil sometimiento a un aparato incontrolable, son tres aspectos de la misma realidad” (Tesis X). En tercer lugar, haciendo referencia a los mismos grupos, organizaciones y actores objeto de las dos primeras críticas, se pone en cuestión la tranquila molición de los políticos que por una confianza ingenua en el triunfo Futuro no se comprometen, no asumen responsabilidades, porque siempre habrá una nueva oportunidad; quienes ven en cada derrota –en extrañísima dialéctica– una victoria: con impotente cólera tuvimos que escuchar a un alto responsable del Partido Comunista Colombiano, en octubre del 2016, defender la idea según la cual la victoria de la extrema derecha en el plebiscito por la paz significaba –de alguna manera, aún desconocida por sus pacientes oyentes– un inminente triunfo para los sectores populares en Colombia. Es ese el “tiempo homogéneo y vacío”, el presente siempre en tránsito, el “progreso inacabable” –infinito– y “esencialmente imparabile” (Tesis XIII); lo que, nos dice Manuel Reyes Mate hablando de Franz Kafka, éste llama “razón histórica” como el tiempo “genuino del pensamiento moderno” : una fuerza interior imparabile que conduce a un secreto “final feliz” del que desconocemos el día y la hora de llegada; en el mismo sentido en que –lo vimos con Claude Lévi-Strauss– se confunde historia social con evolución natural. Echando mano de la reinterpretación del escritor de origen judío sobre las causas de que la bíblica torre de Babel nunca fuera terminada, concluye Reyes Mate:

---

Si nuestra interpretación es exacta, la relación de causalidad (con la sucesión temporal que implica) debe abandonarse —como por otra parte tiende a hacerlo la ciencia moderna— en beneficio de una correlación funcional entre los dos fenómenos. Comentemos de pasada que el reconocimiento de que el progreso técnico haya tenido por correlativo histórico el desarrollo de la explotación del hombre por el hombre, nos incita a cierta discreción en las manifestaciones de orgullo que tan fácilmente nos inspira el primero de estos dos fenómenos nombrados”. (Lévi-Strauss: 80-81)

El tiempo no era precisamente un bien escaso. Al contrario, “pareciera que cada cual tuviera ante sí siglos de tiempo para trabajar a su aire...” La consecuencia fatídica de esa confianza en el tiempo es que nunca se puso la primera piedra (Mate: 220-221).

La imposibilidad de encontrar ese Futuro positivo al que nos dirigiríamos en armonioso desarrollo o que alcanzaríamos a través de una revolución tiene como causa fundamental el hecho de que “el hombre es originalmente negatividad” (Beauvoir b.: 146; 124). Su ambigüedad consiste en que es siempre “carencia de ser”, búsqueda inalcanzable por ser una existencia positiva. Esta negatividad originaria no puede ser abolida ni negada; debe, en cambio, ser asumida auténticamente como la condición de cada existente: ahí sí podría encontrarse las claves de un futuro construido en la amistad o la solidaridad y no solo en el conflicto actual, lo que presume luchar contra la idea de un Futuro inmóvil donde los hombres estarían reconciliados. No hay entonces razón para esperar una “paz futura universal” con el argumento de que una moral sería posible solo en ese momento ya que en el estado permanente de guerra actual por alcanzarla todo está permitido y no hay posibilidad de formularla; la moral, la exigencia de justificar nuestros actos, se precisa ahora, porque no habrá “otro futuro” que el que hoy tenemos y construimos en cada acto (Beauvoir b.: 148; 126)<sup>45</sup>. El sentido de nuestra vida no se encuentra en los proyectos que vislumbran entonces un Futuro-Felicidad inevitable ni un futuro “incierto, extraño”, como el que postulan las pitonisas del fin del mundo, del desastre universal o de la vuelta a la barbarie; se encuentra en “un futuro humano, un futuro finito” (Beauvoir b.: 149; 126), posible y realizable.

Finalmente, Beauvoir manifiesta la crítica del “futuro-mito” para postular un “*futuro vivo y finito*” (Beauvoir b.: 159; 135). En este segundo sentido del futuro *el fin justifica los medios*, pero estos definen el primero: no hay un fin mítico justificador de los medios porque esa idea ingenua resulta engañosa al enunciar una continuidad imposible entre los unos y el otro; como no se pueden pretender tampoco medios aquellos que nieguen y contradigan el fin (Beauvoir b.: 154-155; 131-132). Es entonces tan falsa una idea del Progreso Absoluto, porque ningún medio lo alcanzaría; como lo es la pretensión de llegar al progreso humano

---

<sup>45</sup> En la entrada de “Historia” del *Dictionnaire Sartre*, Thomas R. Flynn dice, haciendo referencia a la prehistoria en que vivimos frente a la Historia humana que comenzará con la revolución –según el lenguaje marxista que Sartre, dice el autor, adoptaría–: “En nuestra condición prehistórica, la moral es al mismo tiempo necesaria e imposible”. (Noudelmann y Phillippe: 220). Traducción propia.

mediante la explotación —ésta última haciendo imposible entrever el primero—. En cada acto los medios deben entonces develar un fin siempre vislumbrado como posibilidad real y concreta y no como ensoñación mistificadora del discurso totalitario de los opresores.

#### 1.2.4. *Historia*

Para finalizar este primer capítulo es preciso decir algunas palabras sobre un concepto de historia que tímidamente se vislumbra en la obra y que aparece acompañando la crítica de otros sentidos de ésta que hemos ido exponiendo (en Hegel, los liberales y el marxismo vulgar). Este concepto, es importante alertarlo desde un principio, no tiene un desarrollo sistemático, ni una exposición rigurosa; en cambio, remite a categorías sartreanas que, además, solo tuvieron un desarrollo intensivo años más tarde, principalmente en los tomos I (1960) y II (1985) de la *Crítica de la razón dialéctica*, quedando inacabado este segundo, titulado precisamente “l’Intelligibilité de l’histoire” (La inteligibilidad de la historia).

Para comenzar Beauvoir expresa que “tanto como al Universo, *no* hay que ver la Historia como una totalidad racional”<sup>46</sup> (Beauvoir b.: 151; 128). La *totalidad*, nos dice Arnaud Thomes en el *Dictionnaire Sartre*, es “una realidad ya hecha”: algo distinto a la suma de las partes que, sin embargo, se encuentra en cada una de ellas; “ésta señala entonces la categoría del en-sí o de lo inerte”<sup>47</sup> (Noudelmann y Phillippe: 492). La totalidad presume un conjunto estático y, en el contexto que expone la filósofa existencialista, una racionalización de un objeto total que sería comprensible en virtud de su completa quietud; en sí mismo. En cambio, expone inmediatamente la autora, “el hombre, la humanidad, el universo, la historia son,

---

<sup>46</sup> Subrayado nuestro. Aquí el error de traducción de la edición de La Pléyade, que hemos estado siguiendo, es francamente escandaloso: “Del mismo modo que al Universo, es necesario considerar a la Historia como una totalidad racional”. El original dice: “*Pas plus que l’Univers, il ne faut regarder l’Histoire comme une totalité rationnelle*”. Las negaciones que aparecen en esta oración son tres « *Pas* », « *plus* », « *ne* ». Si bien es cierto que pareciera haber una ambigüedad al no haber la negación “*pas*” después del verbo “*falloir*” (*il faut*), esto se explica por la primera estructura “*Pas plus que*”, lo que indica claramente la negación de la “totalidad racional”. Sumado a esto, y lo que es más importante, precisamente en el largo párrafo anterior Beauvoir había estado desarrollando una crítica del Universo como totalidad, “*totalité*”: “Un sabio que pretendiera saberlo todo de un fenómeno, lo disolvería en el seno de la totalidad; y un hombre que pretendiera actuar sobre la totalidad del Universo vería desvanecerse el sentido de su acción” (Beauvoir b.: 150; 128). Esto es la continuación de la crítica de una “ciencia universal”, ese “sueño ‘soñado por la razón’”; palabras que la autora retoma de Valéry. Como pasamos a ver inmediatamente, Beauvoir contrapone a la idea de “*totalidad*”, la de “*totalidades destotalizadas*” (*totalités détotalisées*).

<sup>47</sup> Traducción propia.

según la expresión de Sartre ‘totalidades destotalizadas’” (Beauvoir b.: 151; 128): lo que respecto a los *hombres*, la *humanidad* y el *universo* indica que “las consciencias son a la vez irreductiblemente constituidas las unas por las otras, y al tiempo irreductiblemente separadas las unas de las otras” (Barot: 129); y respecto a la *historia* y el *tiempo* que “la separación no excluye la relación y viceversa” (Beauvoir b.: 151; 128). Esta idea de “totalidades destotalizadas”, que Sartre expone en *El ser y la nada*, consideramos hace referencia a la de “*totalización*” que será fundamental años más tarde en la *Crítica de la razón dialéctica*: se trata de la unificación en curso con relación a un proyecto o un fin, el esfuerzo sintético entorno a un objetivo; como lo explica Thomes, “la totalización no señala entonces a la categoría del en-sí sino que ella se dirige, al contrario, a la actividad sintética de la acción humana, que Sartre llama *praxis*”<sup>48</sup> (Noudelmann y Phillippe: 492). Como no existe “sociedad” sin “individuos” concretos y singulares, no existe “la infinitud del futuro” sino por actos humanos finitos y particulares que se diferencian y separan de un fondo temporal uniforme, sin ser allí absorbidos. Hay entonces un falso clivaje entre “la absurdidad contingente de lo discontinuo” y la “necesidad racionalista de lo continuo”: contrario a ello, hay una “pluralidad de conjuntos coherentes” que pueden ser comprendidos en “la perspectiva de una unidad ideal del mundo”. Ni absurda contingencia azarosa ni necesidad determinista, la historia es comprensible porque en el fondo del tiempo hay “encadenamientos inteligibles” (Beauvoir b.: 152; 129)<sup>49</sup>. Si hablamos de un mundo humano,

---

<sup>48</sup> Traducción propia.

<sup>49</sup> Más adelante (182; 155) Beauvoir habla de dos concepciones opuestas de la idea de *necesidad*: una analítica o determinista y la otra sintética o dialéctica. La primera postula un riguroso determinismo de cada “serie causal” –lo que arriba llama “conjuntos coherentes”– con lo que tenemos la Historia, vista en su totalidad, como “contingente y desordenada”: una necesidad determinista de cada momento tendría como consecuencia que la convergencia de las “series causales” sería un azar total; no habría una “unidad ideal de mundo”. La segunda, por el contrario, propone la Historia como un “devenir inteligible” en la que cada momento singular estaría compuesto de “accidentes contingentes”: en conjunto hay un “encadenamiento dialéctico” pero los momentos particulares de esa Historia estarían compuestos de “indeterminaciones”. El primer sentido diría que la llegada del tren a Macondo, en *Cien años de soledad*, tendría como consecuencia necesaria la masacre de las bananeras –de otra manera ésta jamás hubiera sucedido–; y que, no obstante, nada tendría que ver con ello –con esa “serie causal”– la guerra entre liberales y conservadores que le precede. El segundo sentido vería en el asentamiento de los Buendía en la villa de Macondo el inicio de un encadenamiento dialéctico que concluiría en el fin de la estirpe con Aureliano Babilonia; sin embargo, se trataría de una azarosa coincidencia que el robo de las elecciones por parte de los conservadores haya desencadenado las 32 guerras civiles en que participó el coronel Aureliano Buendía –con o sin el robo esas guerras sucederían y la estirpe finalizaría–. Con “total mala fe”, nos dice Beauvoir, se juega con ambos sentidos de necesidad, porque se justifica una muerte –por ejemplo– como imprescindible para que algo más sucediera, en el primer caso; o como inevitable, en el segundo.



su temporalidad es también humana; ésta puede ser comprensible en virtud de los proyectos, finitos, que los hombres allí realizan. Éste, nos parece, es el sentido de la totalización: de una parte, es la praxis como “unificación en curso”, “síntesis de una multiplicidad”; y de otra, comprensión de esa praxis o proyecto como un todo finito en el tiempo. Hay dos maneras entonces de ver la historia; la primera, de la totalidad, la ve como un universo *objetivo* que tiene una realidad más allá de los seres humanos; la segunda, la de la totalidad destotalizada, la reconoce como un proyecto humano que objetivan las *subjetividades* en sus fines, sus proyectos, sus trabajos y sus actos. Cambiemos, en la siguiente imagen que propone Thomes, la “casa” por la “historia”: “este montón de piedra es por ejemplo una totalidad (una casa)”, así ve el hombre formal la Historia, una totalidad ya formada; en cambio, vista como totalidad destotalizada, se reconoce que

[Ella porta] el rastro de la praxis del albañil y de aquellos que la habitan... en ese sentido el trabajo del albañil o el acto de habitarla pueden ser definidos como formas de totalización. Sin ellos, la casa volvería a su dispersión primitiva (un montón de piedras sin unidad) (Noudelmann y Phillippe: 492)<sup>50</sup>.

En ese sentido, la acción tiene un carácter performativo: crea y moldea la historia. No se sigue una estricta necesidad ya marcada cuando se actúa ni resultan completamente inconmensurables las consecuencias de la acción: con o sin método, reflexión y pensando o no en los efectos, actuamos y decidimos asumiendo riesgos, sin tener conocimiento total de una situación, sin controlar enteramente los resultados, pero vislumbrando un fin concreto. No podemos entonces negar los momentos del tiempo; sobre un “único horizonte” se dibujan y se destacan “conjuntos distintos y singulares”:

Del mismo modo que estimamos que al negar a cada individuo uno por uno, anulamos a la colectividad, pensamos también que si el hombre se aboca a una persecución indefinida del porvenir, perderá su existencia sin posibilidades de recuperarla: se parecerá a un tonto que corre tras su sombra (Beauvoir b.: 154; 131).

---

<sup>50</sup> Traducción propia. En *Materialismo y Revolución* Sartre nos ofrece otro ejemplo de esto: “Lo que define al revolucionario es el hecho de que supera la situación en que se encuentra. Y, porque la supera hacia una situación radicalmente nueva, puede captarla en su totalidad sintética; o –dicho de otro modo–, la hace existir para él como totalidad. A partir de esa posición, desde el punto de vista del porvenir, él la realiza” (Sartre b.: 179; 30-31).

### 1.3. Contra el “mito inhumano” del progreso

A modo de conclusión podemos decir que Beauvoir en sus ensayos filosóficos previos a *El segundo sexo* desarrolla efectivamente una crítica del “progreso” y que esta crítica es transversal a dichos escritos.

De este estudio podemos resaltar entonces tres ideas. En primer lugar, que el Progreso tiene como correlato la idea de Humanidad y que ésta aparece como un fin que intenta negar al individuo y la subjetividad; en esa medida, la moral de la ambigüedad “se opone a las doctrinas totalitarias que erigen por encima del hombre el espejismo de la Humanidad” (Beauvoir b.: 193; 165). En segundo lugar, ambas ideas –Progreso y Humanidad– son una *mistificación* del hombre que busca negar su existencia como libertad y trascendencia, condenándolo a la esclavitud y la inmanencia; así, “existir para la Humanidad es quedarse en el mismo sitio, y ella se mistifica llamando progreso a este turbulento estancamiento” (Beauvoir b.: 194; 166). En tercer lugar, esta idea de Humanidad como mistificación es un intento –y solo un intento fracasado– por ocultar, velar y suprimir totalmente la existencia ambigua del hombre como sujeto y objeto que actúa y padece, al mismo tiempo, a través de su condición humana; de esta manera, “la Humanidad no podría mistificarse en su totalidad porque es precisamente ella quien crea los criterios de lo verdadero y de lo falso” (Beauvoir b.: 195; 166-167).

Estas tres ideas nos indican algo: Simone de Beauvoir no está criticando el *progreso* en general; no está proponiendo prescindir de esta categoría, como tampoco lo está haciendo respecto a aquella de humanidad. Ella nos indica, en cambio, que hay que estar alerta frente a su sentido formal, lo que Walter Benjamin llamaría su “pretensión dogmática” (Tesis XVIII): un “mito inhumano” (Beauvoir b.: 109; 92) o “un fin mítico de la Historia” (Beauvoir b.: 159; 135). Podemos hablar auténticamente por lo tanto del *progreso humano* y luchar efectivamente por su realización ahí donde, sin sucumbir a la seducción de un dogmatismo totalitario funcional a la opresión, actuamos en virtud de una premisa que es, ella misma, acto: la libertad. En ese mismo sentido leemos la VIII *Tesis Sobre Feuerbach* (1845), de Karl Marx: “La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica”.

Por medio de la crítica que lleva a cabo Simone de Beauvoir en *¿Para qué la acción?* y *Para una moral de la ambigüedad*, podemos encontrar entonces las características de un auténtico progreso; radicalizando y explicitando lo que develan esas críticas. En primer lugar, podemos decir que ahí donde a este concepto se asocia una idea totalitaria de Humanidad, y ese sentido totalitario tiene aparejado un antagonismo que discrimina y mutila a todos aquellos que no se encuentran en su seno excluyente –no caben o no aceptan la totalidad–; se debe postular una humanidad en un sentido eminentemente anti-totalitario que no busque velar el antagonismo, sino que, en el reconocimiento de éste, indague por las posibilidades de una legítima reconciliación: “solo donde desapareciese ese principio, limitante, de totalidad, o aun el mero mandato de asemejarse a ella, habría humanidad y no su espejismo” (Adorno: 30). En segundo lugar, si “esa unidad antagónica de quietud y movimiento define al concepto burgués más general de progreso” (Adorno: 46), lo que Beauvoir llama “este turbulento estancamiento”, es posible aspirar a una idea de progreso que mine y destruya el fundamento de la quietud en movimiento que implica ese patinar eterno: la opresión, las relaciones capitalistas de producción, el dinero. En tercer lugar, hay un sentido anti mitológico profundo de humanidad, que no permite su absoluta mistificación, y se encuentra en su propia génesis: “La idea misma de reconciliación (...) no puede ser separada del proceso inmanente de ilustración, que ahuyenta el temor y, erigiendo al hombre como respuesta a los problemas del hombre, conquista el concepto de humanidad” (Adorno: 33). Este sentido es precisamente lo que debemos radicalizar. Si criticamos, en fin, una acepción mítica del progreso para alcanzar su efectiva realización, debemos postular, por lo tanto, que esa realización se lleva a cabo entorno a la idea de *revolución*. El progreso tiene su dialéctica entre un desarrollo *inmanente* de la historia y la redención, *trascendente*, que en algún momento llegaría; la idea de *revolución*, en la historia, como ruptura del continuum en virtud de una nueva temporalidad humana sería la piedra de toque de dicho progreso: hacia allá se dirige la idea de emancipación que veremos en el siguiente capítulo. Su fundamento, anti mitológico, no puede ser otro que la *libertad*: subjetividades realizándose con miras a fines precisos; el feminismo, por ejemplo, atisbando el término de las opresiones, movimiento que ha tenido como base teórica principal *El segundo sexo*.

## Capítulo II

*Si el poder no es una totalidad coherente sino un campo de ejes de dominación con geometrías variables, tampoco podremos esperar que el socialismo traiga en el maletero de atrás la emancipación de las mujeres porque tampoco hay una única revolución, un único gesto que implique todas las emancipaciones*

*Clara Serra. Un feminismo del 99%*

En junio y noviembre de 1949 Simone de Beauvoir publica en Éditions Gallimard los volúmenes I y II, respectivamente, de la obra fundante del feminismo, algunos de cuyos capítulos aparecieron poco antes en *Les temps modernes* –la revista creada en 1945, entre otros, por Sartre y Beauvoir– y en *Paris-Match*<sup>51</sup>. En algo más de mil páginas la autora intenta responder a la pregunta “¿Qué es una mujer?” de manera totalizante. Tanto por lo monumental de la empresa como por la relevancia de los útiles de que se sirve para llevarla a cabo –filosofía, biología, psicoanálisis, literatura, historia, antropología–, podemos decir que se trata de un esfuerzo sin precedentes, que solo tímidamente –es decir, en el sentido totalizante de Beauvoir– ha intentado renovar el feminismo contemporáneo como un ejercicio colaborativo de numerosas manos. Si “las ideas se miden en sus efectos”, como dijera Pablo Bustinduy citando al filósofo norteamericano John Dewey en el parlamento español, las ideas de *El segundo sexo* han mostrado con creces su eficacia, a juzgar por el portentoso movimiento feminista que desde los años 70’s hasta hoy sacude el mundo, constituyéndose en nuestros días –junto con el ecologismo– en uno de los principales movimientos políticos genuinamente internacionalista, desde el actuar de los oprimidos.

Más allá del escándalo que ha representado esta obra para los conservadores de la derecha y de la izquierda política o la depreciación de su radicalidad emancipatoria para los liberales progresistas; el ensayo de Simone de Beauvoir ha sido objeto de numerosas críticas en el seno del variopinto movimiento intelectual feminista. Se ha postulado que el libro movilizaría un almacén teórico “masculinista” –minando su propio potencial feminista– debido a la asimilación de la “trascendencia” exclusivamente con valores masculinos. No en menor medida, se ha leído allí una concepción histórica eurocéntrica que identificaría la “mujer”

---

<sup>51</sup> Présentation par Martine Reid de : De Beauvoir, Simone. *La femme indépendante*. Extraits du Deuxième sexe. Gallimard. 2008. P.p. 8-10.

solamente con la mujer blanca occidental al tiempo que, en la misma línea, se ha interpretado que Beauvoir se rige únicamente por valores culturales judeocristianos. Se reprocha igualmente la aceptación de la diferencia sexual, así como una cierta esclavitud de la mujer a su condición biológica –biologismo–, tanto como una mirada exclusivamente negativa de la maternidad o la menstruación. En el mismo sentido del “masculinismo”, se pone en cuestión lo que ven como una movilización de la violencia y la lucha en tanto vías liberadoras que emparentarían las situaciones de la mujer y el esclavo. Finalmente se concibe en el ensayo en cuestión un menosprecio de Beauvoir por el trabajo reproductivo y de cuidados, en comparación con el trabajo productivo, con lo que la libertad de la mujer pasaría por parecerse a los hombres, razón exclusiva de su reconocimiento como sujeto (Hutchings: 193-194; López Pardina: 29,31-34). Estas críticas, que no compartimos, muestran sin embargo algo relevante: la importancia de la empresa que emprendió Beauvoir se manifiesta también en la voracidad polémica por parte de sus intérpretes, mujeres y hombres cercanos al feminismo. Aunque no tendremos la ocasión de examinar cada una de ellas, compartimos lo que Teresa López Pardina evalúa como su trasfondo común en el Prólogo a la edición española de *El segundo sexo*, reeditada en 2015: estas críticas emergen fundamentalmente desde el *feminismo de la diferencia*, aquel que postula acentuar y reivindicar los valores que el patriarcado ha edificado como femeninos –maternidad, cercanía con la naturaleza, trabajo de cuidados, etc.– como vía de liberación de las mujeres. Por el contrario, el feminismo de Simone de Beauvoir –para utilizar categorías que tendrían todo su despliegue en las históricas luchas de los largos años 60’s (finales de los 50’s y mediados de los 70’s)– es ilustrado, igualitario y radical. Ilustrado porque retoma las ideas, concepciones y conquistas de la Ilustración para llevarlas a cabo, en contra de las incumplidas promesas liberales, como realización emancipatoria; hemos hablado ya de las ideas de humanismo, progreso y libertad, por ejemplo, con lo que no se está desconociendo esos valores en un sentido anti-racionalista. Igualitario porque concibe los seres humanos todos como existentes libres en situación cuyas diferencias deben cultivarse en la búsqueda constante y tensa de la reciprocidad y el reconocimiento; se trata de potenciar las “diferencias en la igualdad”, concepción antagónica del discurso antifeminista, segregador y discriminatorio de “la igualdad dentro de la diferencia” (Beauvoir 26; 58) de quienes quieren hacer pasar la reclusión de las mujeres en

la “feminidad” como una virtud, paraíso de la autonomía<sup>52</sup>. Radical porque postula una transformación de la situación total; ni reformas ni cambios parciales, sino el despliegue creativo de trascendencias libres que revolucionen las estructuras y relaciones de hombres y mujeres; esto es, el fin del patriarcado como sistema de opresión universal<sup>53</sup>, no solo europeo (López Pardina: 7, 33-34).

Antes de llevar a cabo el análisis propiamente dicho de la idea de progreso tal como en la obra se expone, en sus ambivalencias y contradicciones, resultará importante presentar brevemente algunos aspectos formales del libro. Como anunciamos más arriba, esta obra se divide en dos grandes volúmenes: I. Los hechos y los mitos; II. La experiencia vivida. Estos títulos son sumamente dicentes y esclarecedores frente a su contenido y el método utilizado por la autora para desenvolver su investigación. En el primero se lleva a cabo la descripción de la *situación* de la mujer, cómo llega a constituirse la *condición femenina*, esa especificidad de la condición humana. Este volumen está dividido en tres partes –Destino, Historia, Mitos–. En la primera se analiza y critica tres teorías fundamentales que han intentado explicar la situación de la mujer y dar cuenta de las causas del patriarcado, pero que en alguna medida se han encargado de justificarla: la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico. En la segunda, realiza la autora un extensivo análisis desde la prehistoria hasta nuestros días,

---

<sup>52</sup> Uno de los fundadores de la llamada Nueva Derecha europea –ligada a la extrema derecha–, Alain de Benoist, miembro en su momento del –vaya coincidencia– Mouvement nationaliste du progrès (MNP) “Movimiento nacionalista del progreso” francés, e intelectual actual de varios *think tank* de derecha; responde en el 2011 a la pregunta “¿A qué apela la Nueva Derecha cuando apoya el ‘feminismo de la diferencia’?”: “Hay dos formas de feminismo: el feminismo igualitario y el feminismo identitario. El primero piensa que el mejor medio para garantizar la promoción de las mujeres es trabajar para difuminar gradualmente la distinción entre roles sociales masculinos y femeninos. Las mujeres deben ser capaces de hacer “todo lo que hacen los hombres”, pero en este caso el rol masculino se toma implícitamente como modelo. El segundo, por el contrario, sostiene que se puede afirmar la igualdad de las mujeres solo sobre la base de su distinción. La Nueva Derecha apoya la segunda tendencia, representada en particular por Luce Irigaray, en lugar de la primera, representada por Simone de Beauvoir o Elisabeth Badinter”. Citado por Nuria Alabao en *Género y fascismo: la renovación de la extrema derecha europea*, donde la autora expone la apropiación del feminismo y de la causa de las mujeres por parte de los partidos que nombra como populistas de derecha y neofascistas. (Alabao: 151-152) En la misma entrevista dirá más adelante Benoist: “El feminismo está entonces completamente legitimado cuando reivindica el reconocimiento de igual valor de lo que es diferente femenino y diferente masculino. Pero igual valor no significa indistinción”. Traducción propia. Una igualdad en la opresión y la subordinación que instrumentaliza al feminismo de la diferencia.

<sup>53</sup> Se entiende entonces que hablamos del feminismo de Simone de Beauvoir como “radical” en un sentido amplio del término; no quiere esto decir que la filósofa francesa se circunscriba a las posiciones de la ulterior tendencia feminista estadounidense conocida como *dominance feminism*, “feminismo de la dominación” o “feminismo radical”; representada por la abogada Catharine MacKinnon.

mostrando cómo partiendo de los grupos nómadas hasta las sociedades agrícolas y sedentarias la mujer siempre ha estado subordinada. En la tercera parte Beauvoir estudia los mitos que han creado los hombres entorno a la mujer y que la han constituido como la Otra, lo inesencial frente al Hombre. La investigación que terminaría convirtiéndose en *El segundo sexo* comenzó, de hecho, con este estudio de los mitos, y la línea directriz, transversal a los dos volúmenes, será esa: la mujer ha sido para la sociedad, la cultura y para sí misma, la Otra. El segundo volumen se pregunta por cómo vive su *situación* y su *condición femenina* la mujer, y está dividido en cuatro partes: Formación, Situación, Justificaciones y Hacia la Liberación. En las dos primeras Beauvoir recorre el largo, difícil y, en general, penoso camino existencial que viven las mujeres desde la infancia hasta la vejez. En la tercera se describen tres salidas inauténticas a su condición en las figuras de La narcisista, La enamorada y La mística. Finalmente, la filósofa francesa expone en la cuarta parte y en la Conclusión del libro los obstáculos y posibilidades que se abren hoy a La mujer independiente con miras a su liberación. Lo que queremos hacer notar con este apretadísimo resumen del aspecto formal de la obra es que, como sostienen Teresa López Pardina en el Prólogo antes citado y Celia Amorós en *El método en Simone de Beauvoir*, esta autora desarrolla un método filosófico que será utilizado también por Jean-Paul Sartre en sus estudios biográficos de Saint-Genet y Flaubert y explicado en *Cuestiones de método* y la *Crítica de la razón dialéctica*: el método regresivo-progresivo. En el primer volumen Beauvoir muestra los resultados de una exigente investigación que busca dar cuenta *analíticamente* de la situación total de las mujeres; es esta la fase regresiva de su investigación, la cual trata de informar el proceso que explica el estado de cosas actual, los hechos. Estos hechos, como decíamos, están mediados por una mirada masculina que ha definido siempre a la mujer como Otra, los mitos. La primera fase, *analítica*, muestra entonces exteriormente los condicionamientos de la mujer, la encuadra en un contexto y una situación: se dirige “hacia el pasado emplazando al individuo en su medio, su sociedad y su época”<sup>54</sup>. En el segundo volumen se desarrolla la segunda fase, progresiva o  *sintética*, se reconstruye la manera como viven las mujeres su situación. Esta perspectiva aborda

---

<sup>54</sup> Entrada de « *Méthode progressive-régressive* » (que también podríamos llamar perfectamente “regresivo-progresivo”) escrita por Philippe Cabestan en el *Dictionnaire Sartre*. (Noudelmann y Phillippe: 322). Traducción propia. El psicoanálisis existencial que Sartre realiza a los individuos en sus biografías, Beauvoir lo desarrollaría para colectivos, las mujeres en *El segundo sexo* y los viejos en *La vejez* (Amorós: 11-29).

fundamentalmente la vivencia interior, lo que dota de significado a una situación, la experiencia vivida: el movimiento sintético va “del pasado hacia el futuro, lo que capta el proyecto del individuo superando el conjunto de condiciones dadas y dándoles un sentido” (Noudelmann y Phillippe: 322). Se trata, para resumir, de explicar en el primer volumen lo que se ha hecho con las mujeres, y en el segundo, de comprender lo que ellas hacen con lo que de ellas han hecho; parafraseando la frase de Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* y el *Saint-Genet*, retomada también por Beauvoir en la Introducción de *La Vieillesse*: “Describiré la situación que les es dada y la manera como la viven”<sup>55</sup>. Sin embargo, no se nos malinterprete con el esquematismo, se trata de un vaivén; es, en consecuencia, un método dialéctico, al tiempo regresivo –hacia la condición original– y progresivo –hacia el resultado objetivo (Barot a.: 397)– (López Pardina: 17) (Amorós: 17-19, 23, 24-25). No obstante, hay una particularidad en el método, con lo que, nos dice Celia Amorós, se trataría más bien de “un compromiso metodológico”, y es que “su peculiar enfoque sintético abre la perspectiva existencial utópica” (Amorós: 29): en otras palabras, el método de la filosofía existencialista llevado a cabo en *El segundo sexo* abre una perspectiva emancipatoria, práctica.

Sobre esta última idea, la emancipación, recaerá la reflexión del concepto de progreso, como veremos al final de este capítulo. Empezaremos entonces en lo que sigue el análisis que concluirá en su dilucidación.

## 2.1. Opresión

El contexto en que debemos comprender a la mujer es la opresión, en el mismo sentido en que ésta aparecía en *Para una moral de la ambigüedad*, como la *situación* en que la trascendencia del Otro es escamoteada; en que la libertad se proyecta no hacia sus propios fines sino hacia unos, limitados, que se le imponen:

Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia... Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, se da una degradación de la existencia en un “en sí”, de la libertad en facticidad; ésta caída es una falta moral si el sujeto la consciente; si se le inflige, se transforma en una frustración y una opresión (Beauvoir: 33; 63).

---

<sup>55</sup> Traducción propia.



La mujer, nos dice Beauvoir, es lo Otro, la Alteridad, para los hombres y para sí misma; no obstante, esta no es exclusivamente la razón de su opresión porque con el Otro también se pueden generar relaciones de reciprocidad o camaradería: la mujer es, según la mistificación que sobre ella ha ejercido el hombre a través de las instituciones y la cultura, lo Otro Absoluto, la Alteridad Absoluta, esencialmente Otra. Su situación –la degradación de su trascendencia y libertad en la contingencia de un mundo fáctico y dado que no se puede, aparentemente, transformar– tiene entonces dos características: es consentida de manera cómplice y es infligida como opresión. En otras palabras, la dominación de la mujer es sui generis: porque su Alteridad no es, como la de los obreros, los negros o los judíos –los oprimidos–, histórica y parcial, sino “absoluta”; y porque, más que ninguna otra condición de dominación, es consentida: “El hecho es que los hombres encuentran en su compañera más complicidad de la que el opresor suele encontrar en el oprimido” (Beauvoir: II.892; 639<sup>56</sup>). Este carácter singular hace que Beauvoir se mueva por momentos entre la equiparación del esclavo y la mujer (Hutchings: 195) –en el sentido de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, o su particular lectura kojéviana<sup>57</sup>– y, por otro lado, la afirmación de que “esta relación se diferencia de la relación de opresión porque la mujer busca y reconoce ella también los valores que alcanza concretamente el varón” (Beauvoir: 116-117; 129).

Veamos entonces algunas de las características de esta opresión. Para comenzar, la división sexual no se puede comparar con la división de clases; mientras la segunda no tiene una base biológica y tanto el esclavo como el proletario asumen una consciencia contra el amo y la explotación por medio de la revuelta, buscando su supresión en tanto clase; la primera postula una solidaridad de las mujeres con los hombres por la comunidad de vida e intereses que comparten; éstas no desean ni buscan la revolución o su supresión en tanto sexo, solo pretenden abolir algunas de las consecuencias de su especificidad sexual (Beauvoir: 120; 105). En otras palabras, ahí donde la división de clases engendra la lucha, la división sexual no lo hace.

Por otra parte, si una de las características de la opresión es que quien la padece trabaja para “mantener a la colectividad”, lo que realizan las mujeres, nos dice la autora, no es *trabajo* en

---

<sup>56</sup> Cuando la primera numeración es precedida por “II”, hacemos referencias al segundo volumen de *Le deuxième sexe*, la edición francesa, que fue publicada en libro aparte.

<sup>57</sup> Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*.

sentido estricto: engendrar y amamantar, tanto como las demás acrobacias domésticas, no son actividades productivas. Aquí vemos de lleno la acepción que tiene, para Beauvoir, la categoría de trabajo. Primeramente, sus actos no son *creación* sino mera repetición: “Lo más triste es que este trabajo ni siquiera desemboca en una creación duradera” (Beauvoir: II.274; 588). Cada día, la mujer se aboca a actos repetitivos que perecen, que no permanecen nunca: lavar, planchar, preparar la comida, limpiar el piso. En segundo lugar, las tareas domésticas no son fines en sí mismos, “el hábitat, el alimento, son útiles para la vida, pero no le confieren un sentido: los objetivos inmediatos del ama de casa solo son medios, no fines verdaderos y en ellos solo se reflejan proyectos anónimos” (Beauvoir: II.274; 588). Ella produce o crea *medios*, no fines, lo que hace se reduce entonces a la *utilidad*; sus tareas, sus actos, son *útiles* al trabajo del hombre, que es –este sí– de fines: “Así, reina la utilidad en el cielo del ama de casa, más alto que la verdad, la belleza, la libertad” (Beauvoir: II.487; 765). Sus tareas son inesenciales porque lo esencial pertenece exclusivamente al hombre, el cual se realiza fuera del hogar en su *singularidad*, no de manera anónima, en el trabajo propiamente productivo. Al ser pura repetición y no fines, las tareas domésticas no dotan a quien las ejerce de una clara consciencia de su trabajo y de su independencia; en otras palabras, lo que hacen las “amas de casa” no es trabajo ni *actividad formativa* en el sentido hegeliano, no provee a las mujeres de la consciencia de su independencia (Hegel: 120-121): “El trabajo que ejecuta la mujer en el interior del hogar no le confiere una autonomía; no es directamente útil a la sociedad, no tiene salida al futuro, no produce nada” (Beauvoir: II.276; 590). Más que trabajo es, entonces, *servicio* de cama y doméstico lo que ejecuta la mujer<sup>58</sup>. Pero no es solo eso, la histórica costumbre que obliga a las mujeres a ejercer los oficios domésticos tiene también consecuencias en su trabajo fuera del hogar: el trabajo productivo, en las fábricas por ejemplo, al tenerse que conciliar con la maternidad y la reproducción, es muy limitado; el

---

<sup>58</sup> Traducción propia. Esta posición sobre el trabajo doméstico, que le valió no pocas críticas de parte de sus implacables detractoras, al encontrar en ella menosprecio, seguía siendo sostenida por la autora treinta y cuatro años después: “En mi opinión, dar un salario al trabajo doméstico mantiene encerrada a la mujer en dicho trabajo. Se trata de algo muy complicado, no podemos hablar de ello en tres palabras. Algunas personas dicen: “Cuando haya un salario, en ese momento las mujeres se sindicalizarían, habría una toma de consciencia y, finalmente, una posibilidad de lucha contra el trabajo doméstico”. Esa es una de las posibilidades. Personalmente, yo estaría más de acuerdo con la política de lo peor: es decir, dejar a las mujeres vivir el trabajo doméstico de la manera siniestra como ellas lo viven, para que se rebelen, pidan hacer otra cosa y exijan compartirlo con el hombre y el Estado”. (Pedneault y Sabourin: 30) (Beauvoir e.: 265)

trabajo del hogar, “reproductivo”, –los “cuidados”, como diríamos hoy<sup>59</sup>–, modifica completamente el trabajo exterior al hogar al llevarse a cabo este último, las energías ya disminuidas, en condiciones que imposibilitan, también allí, la construcción de una consciencia colectiva que lo dote de importancia a ojos de quien lo ejerce. En últimas, contrario a la actividad productiva del obrero moderno, para la mujer “su trabajo no la arranca de su *condición*” (Beauvoir: II.277; 591)<sup>60</sup> y su condición femenina, su situación, lo hemos visto, es la opresión.

Este sometimiento a la inmanencia que caracteriza la opresión define una temporalidad en que está encerrada la mujer. En medio de sus trabajos domésticos: “Los años ya no escalan el cielo, se extienden idénticos y grises como una capa horizontal; cada día imita al anterior; es un presente eterno, inútil y sin esperanza” (Beauvoir: II.264; 580). Se trata de la misma temporalidad del hombre formal que describimos en el primer capítulo, un tiempo homogéneo y vacío resultado de una promesa incumplida pero actualizada una y otra vez; aquella del progreso matrimonial en la idea del “amor conyugal” y la “felicidad”.

Como en el progreso social en que se promete la libertad y no se vive sino el tedio de un tiempo incambiado; se promete a la mujer en el matrimonio la felicidad y lo que recibe es una vida vacía, plena de repeticiones. Un progreso social e individual en la *felicidad* –cuya función es la misma de la redención para la religión cristiana– que aparece como mistificación: “el ideal que revolotea antes sus ojos es el de la felicidad, es decir, un equilibrio tranquilo en el seno de la inmanencia y la repetición” (Beauvoir: II.256; 573); ahí se consumen las vanas esperanzas de la mujer. Mientras el hombre trabaja y lucha, trasciende, a ella se le propone otra ilusión, el “amor conyugal”, reino de la felicidad: “Ella no puede proponerse nada más que edificar una vida equilibrada en la que el presente, al prolongar el pasado, escape a las amenazas del futuro, es decir, precisamente edificar una felicidad... (Beauvoir: II.256; 573). La casa, el hogar burgués es la concreción del progreso individual, y goza de las mismas características y promesas del Progreso social: “El ideal de felicidad

---

<sup>59</sup> “El trabajo de producir personas”, de “cuidados”, “reproductivo”, o la “reproducción social”: “Esta actividad no solo crea y sustenta la vida en el sentido biológico, sino que crea y sustenta nuestra capacidad de trabajar, o lo que Marx llamó nuestra “fuerza de trabajo”. Y eso significa moldear a los individuos de acuerdo con “buenas” actitudes, disposiciones y valores; con aptitudes, competencias y habilidades”. (Arruzza, Bhattacharya y Fraser: 40).

<sup>60</sup> Subrayado nuestro.

siempre se materializó en la casa, choza o palacio; encarna la permanencia y la separación... el pasado que se conserva en los muebles y los retratos de los antepasados anticipa un futuro sin riesgos” (Beauvoir: II.257; 574). La categoría de felicidad viene a cumplir la misma función de Progreso para el discurso mistificador de los opresores, como se nos advertía con toda claridad en la Introducción de *El segundo sexo*: “siempre es fácil declarar feliz una situación que se quiere imponer: en particular, cuando se condena a alguien a estancarse, se le declara feliz con el pretexto de que la felicidad es la inmovilidad” (Beauvoir: 33; 63). En fin, Felicidad también como Humanismo en el sentido en que lo veíamos en el capítulo anterior: reconciliación abstracta del opresor y el oprimido en que se impone al segundo la pasividad.

Se trata, igualmente, de un tiempo que condena a las mujeres a una situación como destino, un eterno patinar y un “estancarse sin esperanzas”: “el tiempo no tiene para ella la dimensión de una novedad, no es un impulso creador; porque está condenada a la repetición, solo ve en el futuro un duplicado del pasado... el mero devenir del tiempo es una lenta degradación” (Beauvoir: II.480; 759). En esa misma medida, mientras el hombre ve en la historia transformaciones y es consciente de la necesidad de adaptar su acción y su pensamiento al trasegar histórico; la mujer no comprende la historia como humana y cambiante, ante la cual hay que adecuarse en vista de nuevas exigencias, necesidades y condiciones; sino que le resulta siempre exterioridad, ajena: “La mujer, al no participar en la historia, no comprende sus necesidades; desconfía del futuro y desea detener el tiempo” (Beauvoir: II.282; 761). Tiempo que se le presenta como homogéneo e irreversible.

De este marco de opresión podemos sacar, de la mano de la autora, varias conclusiones que ayudarán a medir los alcances reales del progreso para las mujeres en nuestra época. En primer lugar: “toda la historia de las mujeres ha sido hecha por los hombres” (Beauvoir: 222; 211). A lo largo de la obra se insiste en que las mujeres no *hacen*, no actúan, no crean, no trabajan, en el sentido de dar forma al mundo y formarse a sí mismas por medio de proyectos que lo trasciendan y humanicen: “No se le permite a la mujer *hacer* una obra positiva ni, por consiguiente, darse a conocer como una persona realizada” (Beauvoir: II.277; 590). En ese sentido, más allá de reproducir la vida, son los hombres quienes han hecho la historia al dotarla de un sentido. En segundo lugar, “el feminismo mismo nunca ha sido un movimiento

autónomo: fue en parte un instrumento en manos de políticos, en parte un epifenómeno reflejando un drama social más profundo” (Beauvoir: 223; 212). Con ese tamiz, podría ejemplificarse la afirmación –e interpretarse– diciendo que las marchas de mujeres a Versalles contra el alza de los precios del pan, durante las Jornadas del 5 y 6 de octubre de 1789, manifestaban un problema social de otro calado –la inoperancia de la monarquía absoluta que culminaría en la Revolución francesa– y que sirvieron principalmente a los revolucionarios para catapultar su propia causa; o que las inmensas movilizaciones de las obreras rusas en 1917 obedecían a una política estratégica bolchevique –de los hombres bolcheviques, queremos decir– que las instrumentaliza para llevar a cabo la revolución, y que éstas no pretendían alcanzar fines genuinamente feministas; o, finalmente, que el portentoso movimiento sufragista inglés de inicios del siglo XX no era otra cosa que la consecuencia de las tensiones de una democracia burguesa que no terminaba de cumplir su promesa de universalización a todas las capas sociales<sup>61</sup>. En tercer lugar, “las mujeres no han buscado jugar en tanto sexo un rol en la historia”, contrario a esto, han intentado más bien salirse del rol que han cumplido, “han pretendido no encerrarse en su singularidad y hacerla triunfar, sino superarla” (Beauvoir: 223; 212). Contrario a los obreros, los negros o los judíos, las mujeres –para la época de la que habla Beauvoir– no buscaban valorizar su identidad, sino deshacerse de ella con el fin de alcanzar sus objetivos políticos. En fin, pocas mujeres han actuado, y cuando lo han hecho, en las limitadas ocasiones en que lo han intentado, “fue de acuerdo con los hombres, desde perspectivas masculinas” (Beauvoir: 223; 212); como no podría ser de otra manera, pues son los valores masculinos del pasado los que el presente envuelve (Beauvoir: 23; 55): en estos se subsume, hasta el día de hoy, toda acción.

Esta situación, no obstante, somete tanto el hombre como la mujer, el esposo y la esposa, a la institución del matrimonio y a la *estructura* de la opresión:

Los esposos sufren juntos la opresión de una institución que no han creado... el hecho es que el código masculino, la sociedad elaborada por los varones y en interés de ellos, ha definido la condición femenina de tal forma que la han convertido en fuente de tormentos para ambos sexos (Beauvoir: II.324; 630).

---

<sup>61</sup> No olvidemos, por demás, que el significante “feminista” tenía en sus orígenes una connotación peyorativa para nombrar a los *hombres* que defendían la causa de las mujeres, como nos recuerda Beauvoir; y que su génesis es una noción clínica usada para describir el proceso de “feminización” de *hombres* afectados por la tuberculosis, a quienes les salían senos o se les caía la barba, como nos recuerda Paul B. Preciado.

Ahora bien, la dominación somete a ambos de manera disímil: mientras la mujer interioriza su dependencia y se percibe esencialmente esclava, el hombre sufre la dominación como exterioridad; él se asume esencialmente libre (Beauvoir: II.324; 629-630). Lo que hay que transformar es, en consecuencia, la institución y la estructura toda de opresión, la situación completa. Esto es importante porque alumbra un sentido de emancipación para las mujeres que no se propone ni solo ni exclusivamente respecto a los hombres, sino también, y principalmente, respecto a la estructura que construye tanto el rol del hombre como el de la mujer.

Estas conclusiones, a todas luces controvertidas y problemáticas para el feminismo contemporáneo, no pueden dejar de comprenderse a partir de la idea que las empuja: el marco en que se ha llevado a cabo toda acción femenina es el ámbito de la opresión; la situación de las mujeres es la dominación y solo ahí viven, por ahora. Todo esto no cambia un hecho existencial: las mujeres, como seres humanos, también han actuado, trabajado y creado, pero bajo ese manto de la alienación, no han visto –en su trabajo y lucha– el patriarcado como un todo estructural a combatir y destruir. A la luz de la lucha política de los oprimidos como revuelta, que propone la autora, las vagas acciones de las mujeres como *reforma* serían un vano objetivo. En ese sentido es que la dura descripción del trabajo doméstico tiene, sin embargo, un matiz al final de la obra cuando se compara con la inactividad de las mujeres de las clases altas que se hacen servir por otras mujeres: “El ama de casa encuentra una independencia en su trabajo, en el cuidado de sus hijos: estos le dan una experiencia limitada, pero concreta”; todo lo contrario de las mujeres burguesas, “los seres más inútiles, más nulos que haya producido jamás la especie humana” (Beauvoir: II.514-515; 786). En esa lógica podemos entender las incómodas, y –podría interpretarse– injustas afirmaciones sobre las luchas de las mujeres en tanto tomadas por los hombres, sumado al contexto histórico de 1949 que vive la autora: el sufragismo estaba prácticamente desaparecido, no se avistaban grandes esperanzas de lucha y solo quince o veinte años después llegarían las infatigables y masivas reivindicaciones feministas a tomar fuerza de una manera radical. Es allí hacia donde señala la obra con sus críticas al trabajo femenino y a sus luchas: hay que desmontar la estructura, no encerrarse más en ella. En otras palabras, Beauvoir está postulando una propuesta radical y está constatando el hecho de que hasta el día de hoy tal propuesta emancipatoria no ha existido; toda acción, toda trascendencia de las mujeres, se ha

enmarcado en las aspiraciones, proyectos, miedos, necesidades y deseos de los hombres; esto es, en el marco de la opresión. Si se quiere, cuando la filósofa existencialista ha dicho que las mujeres son dominadas, lo ha hecho radicalmente, sin medias tintas: no se puede llamar acción, trabajo o lucha propiamente humanos –en el sentido de dignificar la vida humana en lugar de bestializarla y cosificarla– a aquello que tiene como fuente y consecuencia la alienación de quien lo ejerce.

Ahora bien, ¿pueden las mujeres salir de ese continuum de opresión y superar su situación, transformándola? Para responder a esta pregunta tendremos que seguir la pista a la idea de la técnica, porque, como veremos, un discurso explicativo de la condición femenina, el marxista, ha dicho que la técnica –el paso de la edad de piedra a los metales– trajo aparejada la propiedad privada y, con esta, la opresión de las mujeres: en esa lógica, el progreso técnico que acabará con la propiedad privada en la modernidad traerá, automáticamente, la emancipación de las mujeres y de la humanidad misma. Pasamos a analizar entonces cuál es la recepción de este discurso –ligado estrechamente a la idea crítica de Progreso– por parte de la filósofa existencialista.

## **2.2. Técnica**

En este apartado veremos nítidamente el péndulo de la contradicción moviéndose entre el optimismo por las grandes puertas que abre para la mujer el desarrollo técnico, y la desgarradora realidad que éste ha traído como consecuencia<sup>62</sup>. Este péndulo, a nuestro modo de ver, expresa la dialéctica de un progreso que solo puede ser tal cuando supere victorioso los cantos de sirena del desarrollo técnico visto como fin en sí mismo; en la misma medida en que sobrepase la atractiva tentación de conformarse con el mundo dado, tal cual ha evolucionado hasta nuestros días. La partida, a pesar del desarrollo alcanzado –o, precisamente, en virtud del mismo–, hasta tanto, no ha sido ganada.

---

<sup>62</sup> Al respecto, sugerimos la lectura de la magistral conferencia “¿Qué es la modernidad?” (2005) de Bolívar Echeverría, publicada como “Un concepto de modernidad”. Allí el autor explica la captura que el capital hace de la revolución neotécnica iniciada en el siglo X –origen y fundamento de la modernidad–, “secreto de la ambivalencia del mundo moderno”, causa de un impulso liberador nunca plenamente realizado: “La modernidad capitalista es una actualización de la tendencia de la modernidad a la abundancia y la emancipación, pero es al mismo tiempo un “autosabotaje” de esa actualización, que termina por descalificarla en cuanto tal” (Echeverría: 131-132).

El problema de la técnica y la propiedad privada recorre todo *El segundo sexo*, sin embargo, aparece de manera clara por primera vez en el capítulo titulado “El punto de vista del materialismo histórico”, posterior a los análisis realizados sobre los intentos de explicación y justificación de la opresión de la mujer tanto por parte de la biología como del psicoanálisis. La importancia del enfoque del materialismo histórico para pensar esta situación de opresión se explica porque

La consciencia que la mujer adquiere de ella misma no está definida por su sola sexualidad: ésta refleja una situación que depende de la estructura económica de la sociedad, estructura que traduce el grado de evolución técnica que ha alcanzado la humanidad” (Beauvoir: 98; 115).

Allí Beauvoir hará referencia crítica fundamentalmente a la obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) de Friedrich Engels. Para este autor alemán, la historia de las mujeres depende esencialmente de la técnica. La invención de nuevos instrumentos por el descubrimiento de los metales trae aparejada la propiedad privada, que nace con el trabajo y apropiación sobre cada vez más extensos terrenos, y el sometimiento de esclavos y mujeres, quienes quedaron atados a aquellos que tomaron posesión de la tierra trabajada: los esclavos por las luchas que ganaron sus ulteriores amos, y las mujeres al cargar con el fardo de la reproducción que las ponía como intermedio entre la Naturaleza y el hombre. La opresión *social* es entonces consecuencia de la opresión *económica*, y la única manera de acabarla sería con la participación activa de la mujer en la producción, lo que posibilita la industria moderna, donde se encuentran las auténticas condiciones de la emancipación femenina. Libertad de la mujer y socialismo caminan entonces juntos de la mano. No lejos de las ideas de Engels se encuentran las siguientes afirmaciones de la autora:

[La mujer] no ha hecho el aprendizaje de las técnicas que le permitirían dominar la materia; y en cualquier caso, no se enfrenta con la materia, sino con la vida, que no se deja dominar con herramientas: solo es posible sufrir sus leyes secretas... las tareas domésticas se asemejan a una actividad técnica, pero son demasiado rudimentarias, demasiado monótonas para convencer a la mujer de las leyes de la causalidad mecánica (Beauvoir: II.479; 758-759).

Y más adelante: “las mujeres no tienen poder sobre el mundo de los hombres porque su experiencia no les enseña a manejar la lógica y la técnica” (Beauvoir: II.495; 771). La conclusión es clara: en el dominio de la materia, en el uso de las herramientas y la técnica, así como en la adquisición de la lógica y las leyes de la causalidad mecánica –todo esto hecho



posible en la modernidad–, se encuentra el trabajo real que permitiría a la mujer asumir una consciencia de su importancia social.

Esta explicación parece a la autora, no obstante, insuficiente. La técnica no ofrece en sí misma una elucidación, como tampoco lo hace una mirada parcial del hombre en sentido económico: hay que analizar la situación total en que se enmarca la mujer para brindar un esclarecimiento al problema de su opresión.

Con esto, y parándose en la concepción existencialista, Beauvoir llegará a dos conclusiones. En primer lugar, el interés que el hombre encuentra en la posesión –la propiedad privada que hizo posible la técnica, a través del trabajo– se explica por la infraestructura ontológica<sup>63</sup> que implica su tendencia a la *alienación* y a la *exteriorización* en aquello que produce; el fundamento de la propiedad privada no es entonces la técnica, es el hombre armado con la técnica, cuya tendencia ontológico-existencial lo empuja a alienarse, exteriorizarse y apropiarse lo otro. En segundo lugar, y como resultado de lo anterior, la opresión no se deduce principalmente de la propiedad privada: el sometimiento “es una consecuencia del imperialismo de la consciencia humana que busca acompañar objetivamente su soberanía” (Beauvoir: 104; 120). La propiedad privada es, en ese sentido, manifestación objetiva de ese imperialismo de la consciencia. La opresión de la mujer se explica entonces por “la pretensión original a la dominación del Otro”, y porque ella portaba ya la categoría original del Otro en su relación mediadora con la Naturaleza.

Plantear entonces que el fin de la propiedad privada –en el sentido marxista de una lucha protagonizada por los trabajadores– traería la liberación de la mujer, sería reducirla a su capacidad o incapacidad productiva, al aspecto estrictamente económico; sería, en fin, solo concebirla en tanto trabajadora. Mientras, y de allí su particularidad en tanto Otra, por una parte, “su función reproductiva es importante, tanto en la economía social como en la vida individual... es imposible asimilar simplemente la gestación a un *trabajo* o a un *servicio*, como el servicio militar” (Beauvoir: 105; 121); y, por otra parte, “ella es para el hombre una compañera sexual, una reproductora, un objeto erótico, la Otra a través de la cual él se busca a sí mismo” (Beauvoir: 106; 121). La técnica, la máquina, no podría abolir entonces la división sexual, así como la sexualidad y su función social no “refleja” simplemente una

---

<sup>63</sup> Para dilucidar esa “infraestructura ontológica” existencialista extensivamente, remitimos a los debates y autores mencionados en 1.2. *Pour une morale de l’ambigüité* de esta tesis.

determinada situación económica. Es por lo tanto en la infraestructura existencial de los sujetos, quienes buscan trascenderse constantemente –en sus pretensiones ontológicas– que podemos captar la virtud del materialismo histórico, a pesar del determinismo técnico y económico de algunos de sus autores, así como entender con mayor certitud la situación en que se encuentra la mujer hoy: los proyectos humanos “toman una figura concreta según las posibilidades materiales que se le ofrecen al existente, particularmente según aquellas que le abren las técnicas”. En ese sentido, nuevamente lo vemos, solo a la luz de una perspectiva global, de la “totalidad de la realidad humana”, reviste un significado la técnica (Beauvoir: 107; 122), no en sí misma.

La relación que se presenta aquí es aquella del hombre con la Naturaleza, que éste quiere dominar, para lo cual se sirve de dos mediaciones: la técnica y la mujer. La situación de opresión se encuadra, por lo tanto, en una relación o contradicción aún más grande: hombre-Naturaleza, y principalmente en los temores del primero frente a la segunda, ante la cual enarboló a la mujer; deificándola como conjuro en sociedades antiguas. Primero, cuando el hombre domina más o menos la producción agrícola, “duda entre las técnicas y la magia”; una vez mediatiza ese dominio y toma consciencia de sus capacidades, “la técnica prima sobre la magia, y la razón sobre la superstición”. En esa medida, afirma la autora, “la devaluación de la mujer representa una etapa necesaria en la historia de la humanidad, pues su prestigio no venía de su valor positivo, sino de la debilidad del hombre; en ella se encarnaban los inquietantes misterios naturales” (Beauvoir: 121-129; 132-139). *Necesaria*<sup>64</sup> fue entonces su desvalorización para lograr conquistar “el reinado del tiempo que se puede vencer como el espacio, de la necesidad, del proyecto, de la acción, de la razón” (Beauvoir: 130; 140). Superando los miedos que generaba la omnipotente Naturaleza –frente a la cual se utilizó el talismán de la divinización femenina en las sociedades previas a la agricultura– el hombre ha podido realizarse. De esta devaluación no fueron ellas sin embargo unas víctimas pasivas: al no apropiarse de las posibilidades del útil y la nueva técnica, al no adoptar

---

<sup>64</sup> No dejemos de anotar que se trata de un sentido no determinista de necesidad, como lo vimos en el primer capítulo hablando de esta categoría, y como la autora señala en la Conclusión de *El segundo sexo*: “La devaluación de la feminidad ha sido una etapa necesaria de la evolución humana; pero habría podido generar una colaboración entre ambos sexos; la opresión se explica por la tendencia del existente a huir de sí alienándose en el otro que oprime con este fin” (Beauvoir: II. 637;890). Lo fundamental es entonces cómo fue asumido ese proceso *necesario* por los hombres.

la manera de trabajar y pensar del hombre, éste las oprimió; los esclavos ejercían una función productiva más eficaz y confirmaban al hombre con mayor fuerza en su soberanía; la mujer, como consecuencia, fue desbancada de su labor económica previa a las sociedades sedentarias. Desde entonces, la mujer es esclava de una propiedad, un dominio; como las tierras que pertenecen al hombre, sea el soberano o el esposo, ella es objeto de intercambios y negocios; y en nuestros días, una mercancía particular<sup>65</sup>.

Todo esto fue la condición primigenia en que se utilizó la técnica en función de la opresión. Ahora pasemos a examinar las condiciones en que ésta, en la modernidad, posibilita, a decir de los marxistas y de la propia filósofa francesa, la liberación y el fin de las opresiones.

Lo anterior no busca aminorar el peso de la técnica; lejos está Beauvoir de proponer desconocer su importancia. De hecho, la revolución industrial abre una ventana de posibilidades. El trabajo en la fábrica permite a la mujer conquistar una importancia económica nunca antes alcanzada:

Si la mujer ha franqueado en gran medida la distancia que la separaba del varón, ha sido gracias al trabajo; el trabajo es lo único que puede garantizarle una libertad concreta. En cuanto deja de ser un parásito, el sistema basado en su dependencia se desmorona (Beauvoir: II. 587;851).

En el trabajo y la creación la mujer reconquista su trascendencia, se afirma concretamente como sujeto y experimenta una responsabilidad. La máquina posibilita, además, la anulación de la diferencia de fuerza entre el hombre y la mujer, uno de los argumentos del antifeminismo y, de hecho, una de las fuentes primigenias de la opresión, como explica Marcuse:

Este proceso tiene ya una historia de siglos, en la cual la defensa de la sociedad establecida correspondiente y de su jerarquía dependía, originariamente, de la fuerza física. Fue esto precisamente lo que determinó y configuró el papel a desarrollar por la mujer, la cual, obligada a los embarazos y a la educación de los hijos, estaba, socialmente, en situación de desventaja. La mujer fue considerada como subordinada al hombre, como ser más débil, como ayuda y apéndice del hombre, como objeto sexual, como instrumento de la reproducción (Marcuse: 14).

---

<sup>65</sup> Como sostiene Herbert Marcuse en su conferencia de 1974, *Marxismo y feminismo*: “La sociedad de cambio alcanza su punto culminante con la comercialización de la sexualidad; el cuerpo femenino es no solo una mercancía, sino incluso un factor decisivo en la realización de la plusvalía” (Marcuse: 18).

La industria, finalmente, demanda una fuerza de trabajo superior a la que los hombres trabajadores podían suplir, con lo que las mujeres deben entrar a llenarla: “se trata de la gran revolución que transforma en el siglo XIX la suerte de la mujer, abriendo para ella una nueva era” (Beauvoir: 197; 191). Dentro de las posibilidades de la modernidad aparecerá otra acepción de la técnica<sup>66</sup> que no necesariamente se encuentra ligada directamente al trabajo, pero que tendrá consecuencias sobre éste: los progresos en la obstetricia, la inseminación artificial y, resultado de ellos, el dominio sobre su propio cuerpo –sustrayéndose a la servidumbre de la reproducción–, permitirán a la mujer “asumir el papel económico que se le ofrece, que le dará la conquista de la totalidad de su persona” (Beauvoir: 209; 201). En esa línea, los frutos de los métodos anticonceptivos no son menores en la sexualidad de la mujer y en la liberación de su erotismo.

Entre las consecuencias sociales más importantes de esta “nueva era” con el rápido desarrollo de la industria, están la preeminencia de la propiedad mobiliaria sobre la propiedad territorial –a la que se encuentra sobre todo atada la mujer a través del hombre–. Con esto, el principio de la unidad familiar, basado en la propiedad inmueble, perderá su fuerza. Una vez el patrimonio abolido, la relación entre esposos, y de estos respecto a los hijos, se flexibiliza y da paso a las relaciones de interés; esto posibilita que el individuo se afirme frente al grupo, al no depender del arraigo familiar al patrimonio e igualmente expandirá el divorcio, con lo que marido y mujer aparecerán como asociados provisorios (Beauvoir: 209; 201). La autora reconoce aquí un progreso en la condición femenina al cambiar profundamente el sentido de la institución matrimonial<sup>67</sup> por la reciprocidad y el libre compromiso que allí se genera; mientras, por otra parte,

---

<sup>66</sup> Varias son las acepciones a lo largo de la obra; no solo como una serie de útiles que permiten al hombre proyectarse de manera cada vez más segura y concreta sobre el mundo para dominar la naturaleza, sino también como un conjunto de procesos y recetas a seguir. Así, se habla de los manuales con “técnicas sexuales” destinados a los hombres con el fin de que complazcan a sus esposas, haciendo menos penoso el matrimonio en la modernidad. Aún ahí, la técnica como procedimiento no basta en sí misma para generar una evolución: ni leyendo todos los manuales podría el hombre crear las condiciones para la liberación erótica de su cónyuge. Para esto sería necesario todo un conjunto psíquico que dé a la mujer confianza en sí misma, así como una recíproca generosidad de pareja. Tampoco en este punto representa la técnica ningún progreso: “Ella reacciona ante el conjunto de la situación psicológica. Y el matrimonio tradicional está lejos de crear las condiciones más favorables para el despertar y el florecimiento del erotismo femenino” (Beauvoir: II.187-188, 242; 561).

<sup>67</sup> De hecho, el matrimonio moderno “solo se puede entender a la luz del pasado que perpetúa” (Beauvoir: II.220; 542). Y entendido en sentido tradicional solo conserva hoy cada uno de los aspectos negativos de antaño, sin muchas de sus virtudes, como los derechos, recompensas y honores que daba a la mujer.

La mujer ya no está encerrada en la función reproductora, que ha perdido gran parte de su carácter de servidumbre natural y se presenta como una carga voluntariamente asumida; se asimila además a un trabajo productor, pues en muchos casos el tiempo de reposo que exige un embarazo debe ser pagado a la madre por el Estado o su empresa” (Beauvoir: II.219; 541)<sup>68</sup>.

Ingreso en el trabajo productivo, liberación del fardo de la reproducción, asunción de su propio erotismo, caída de la institución matrimonial y reconocimiento económico parcial del trabajo reproductivo; de todo esto se desprende el flamante optimismo de la filósofa francesa: así “se explica la evolución de la condición femenina” (Beauvoir: 209; 201).

Ahora bien, Beauvoir no desconoce el innegable mentís que allí aparece; la mujer, en el mundo del trabajo ha sido “explotada de forma más vergonzosa que los trabajadores del otro sexo” (Beauvoir: 198; 192) y por salarios más bajos. Tanto a quienes entraron al mundo del trabajo productivo, la obrera, como a quienes no lo hicieron, las burguesas, les estaba casi prohibido actuar. Así, si la mujer trabaja es explotada, y si no lo hace, no puede hacer nada por falta de bases concretas. El optimismo antes expresado pierde su flama para reconocer que “por una parte, el trabajo femenino sigue siendo en muchos casos una esclavitud; por otra parte, no se ha hecho ningún esfuerzo para ocuparse del cuidado, la vigilancia, la educación de los hijos fuera del hogar” (Beauvoir: II.384; 681). Visto de cerca, no hay ahí ni participación dignificante en la producción, ni liberación de las servidumbres de la reproducción. La independencia económica que han ido logrando poco a poco las mujeres, se genera, de todas formas, en la clase económicamente oprimida, con lo que éstas no han accedido al *poder* económico, ni político, ni cultural: “la estructura social no ha sido profundamente modificada por la evolución de la condición femenina; este mundo que siempre perteneció a los hombres sigue conservando la imagen que han imprimido en él” (Beauvoir: II.588; 852). Sumado a la tentación que presenta en ese contexto el matrimonio y la consecuente complicidad con los hombres y el mundo patriarcal: la contradicción principal que se le presenta hoy a la mujer es la división entre los intereses profesionales y su vocación sexual.

---

<sup>68</sup> Vale la pena resaltar aquí que en Beauvoir sí hay una consciencia de lo que más tarde vendría a ser el “trabajo reproductivo”, como trabajo productivo, en el sentido de una actividad creadora con consecuencias sociales importantes. Esto no niega las irremediables limitaciones que tiene para quien lo lleva a cabo.

Resumiendo, los aspectos tanto positivos como negativos de la situación de la mujer en la modernidad no dejan de presentarse en el contexto que les dio nacimiento, la opresión; “es la revolución técnica realizada por los hombres la que ha liberado a la mujer de hoy” (Beauvoir: 223; 212); con esto, tras los más grandes desarrollos de la modernidad y de la técnica, solo muy abstractamente podría hablarse de un progreso en la situación de las mujeres a lo largo de la historia: “su condición ha seguido siendo la misma a través de cambios superficiales y es ésta la que define lo que llamamos el “carácter” de la mujer” (Beauvoir: II.477; 757). Solo en la vejez, “descargada de sus deberes, descubre por fin su libertad”. Pero se trata, aún ahí, de una libertad abstracta y vacía:

Desgraciadamente, en la historia de cada mujer se repite el hecho que hemos comprobado a lo largo de la historia de la mujer: descubre su libertad en el momento en que no le sirve para nada. Esta repetición no es casual: la sociedad patriarcal ha dado a todas las funciones femeninas la imagen de una servidumbre; la mujer solo escapa a la esclavitud cuando pierde toda su eficacia (Beauvoir: II.461; 744).

En últimas, en ninguna época de la historia ni de su vida, la mujer “consigue ser a un tiempo eficaz e independiente” (Beauvoir: II.476; 755).

La importancia de la técnica se explica, en última instancia, y de nuevo está ahí la verdad del marxismo, porque “para alzarse por encima de una situación, hay que estar profundamente arraigado en ella” (Beauvoir: 228; 215), como lo están cada vez más las mujeres, precisamente debido a los avances de la modernidad y más concretamente a las exigencias de la industrialización; no obstante, más que arraigarse, se están hundiendo. Es claro, para concluir, que el progreso técnico como lo plantea aquí Beauvoir no es una fuerza mítica trascendente por encima de los hombres, que es hecho por ellos, que es un impulso humano lo que lo lleva a cabo; sin embargo, ¿cómo entender en sus justas proporciones esa liberación, esa evolución y ese progreso de las mujeres con la técnica? Se trata, a nuestro entender, de una contradicción que otra categoría —emancipación—, puede resolver: la técnica, que no trajo la opresión, tampoco puede suprimirla; esto solo puede ocurrir asumiendo la condición ontológico existencial del ser humano, esto es, nuestra condición humana de libertades ambiguas; posibilidad para alcanzar un progreso real. El reconocimiento de esta ambigüedad tendrá que ser impuesta —a través de un cambio político y cultural sin precedentes, mediante

la lucha y el trabajo— a los opresores, quienes quieren negarla a toda costa; lo que implica destruir la estructura que los sostiene.

### 2.3. Socialismo y Emancipación<sup>69</sup>

La evolución de la condición femenina, de la situación, aún bajo el círculo de la opresión, debe tratar de entenderse entonces en su peso real. Esto nos evita tanto proponer lecturas anacrónicas del tipo “la vida de las mujeres ha mejorado mucho en los últimos cincuenta años” —anacrónicas porque se observa la situación actual desde los ojos y sufrimientos del pasado—, como conformistas del estilo “las mujeres ya son las iguales de los hombres” —argumento movilizad por el masculinismo actual—, o aquellas abiertamente pesimistas que postulan inexistentes avances en las condiciones de vida de las mujeres, falseando la realidad<sup>70</sup>.

En primer lugar, la evolución en la condición de las mujeres no ha sido lineal ni ha seguido un camino continuo en Occidente, donde pone el foco la autora, mientras en Oriente, las Indias y China su condición ha sido la de un largo e inmutable esclavismo (Beauvoir: 138, 158;146, 161). A medida que la mujer va avanzando en la historia occidental, una contradicción —que no le permite liberarse de su condición—, se le presenta: la libertad abstracta (derecho y costumbres)<sup>71</sup> es inversamente proporcional a sus poderes concretos (rol económico). Cuando las mujeres han tenido mayor libertad abstracta su poder concreto es nulo, al no tener un trabajo o independencia económica; y cuando su rol económico, su capacidad de trabajar y heredar, por ejemplo, ha sido importante, las leyes y las costumbres la limitan al incapacitarla políticamente. En ambos casos, —por no nombrar lo evidente:

---

<sup>69</sup> Aquí hablamos de tres conceptos: “Affranchissement”, “Libération”, “Émancipation” (todos traducen: liberación, emancipación). Estos tres conceptos son utilizados, a nuestro entender, de manera más bien indistinta por parte de la autora y solo por los contextos se entiende si hace referencia a la liberación (o emancipación) frente a algo muy concreto, como franquear un obstáculo, o de una manera general, como emancipación radical. Titulando este apartado hablamos, valga decirlo, de una connotación radical.

<sup>70</sup> Este último es el discurso sobre todo de cierta izquierda, cuyo repliegue identitario tiene como reverso, a decir de la filósofa argentina Luciana Cadahia en su texto *Amor y Emancipación: hacia una feminización del populismo*, la actitud “de convertir toda transformación política materialmente existente en algo insuficiente, falaz y engañoso. Una forma de la sospecha que termina por asumir la lógica acusatoria y paranoide hacia todo aquello que no está a la altura del deseo propio” (Cadahia: 89). *Un feminismo del 99%*.

<sup>71</sup> Por supuesto, se presenta también una contradicción intrínseca entre los derechos y las costumbres: por ejemplo, nada puede hacer un derecho universal y gratuito al aborto, ahí donde las costumbres encaminan a mujeres y médicos a no ejercerlo u obstaculizarlo.

cuando no han tenido ni lo uno ni lo otro— se trata, nos dice Beauvoir ejemplificándolo con las romanas de la antigua República y de la decadencia, bien sea de la falta de libertad total o bien sea de una *emancipación negativa* en “el prototipo de la falsa emancipada que solo posee, en un mundo que sigue perteneciendo a los hombres, una libertad vacía: es libre ‘para nada’”. En esas condiciones, las mujeres no han podido *actuar*, sino solo *manifestarse* (Beauvoir: 156-158; 160-161), sus protestas no son sino alegóricas: la ineficacia política permite, como contra cara de la moneda en una situación incambiada, cierta significancia simbólica; y esto, por lo general, solo en momentos de crisis, cuando la sociedad se desagrega. En la edad media —aunque aún ahí vemos un continuum que recorre toda la historia—, la mujer es presa de las tensiones del poder; en el derecho feudal aparecen contradicciones entre el derecho de soberanía —más tarde el Estado— y aquel de propiedad, entre los derechos público y privado (Beauvoir: 162; 164), con lo que ambos poderes se disputan las propiedades que la mujer podría heredar o adquirir por matrimonio. Superada esta tensión, cuando “la propiedad le confiere la soberanía” es decir que tiene y dispone de su dinero o goza en pleno derecho de su propiedad inmobiliaria, el poder marital continúa operando, con lo que se perpetúa la paradoja: “la mujer más plenamente integrada en la sociedad es la que tiene menos privilegios” (Beauvoir: 166,167; 168). La mujer casada, arraigada plenamente en la sociedad y gozando de cierto prestigio social y moral, es, por ello mismo, quien padece una subordinación más profunda, no tiene ningún derecho. Al mismo tiempo, quienes disfrutaban de algunos privilegios, las prostitutas de alto nivel o las solteras, con las mismas capacidades del hombre, no gozaban de la dignidad social de la esposa, eran excluidas de la sociedad; por esto, nos dice Beauvoir: “la negatividad será el sino de las mujeres mientras su liberación siga siendo negativa” (Beauvoir: 173-174; 173); son libres, en la desobediencia, el adulterio o el pecado, “para nada”. En la modernidad la contradicción que comienza a aparecer no es tanto entre el derecho frente a las posibilidades concretas como entre las viejas costumbres y las posibilidades concretas. En el siglo XVIII, cuando “la libertad y la independencia” continúan creciendo, lentamente, “para la mayoría, esta libertad es negativa y abstracta: se limitan a buscar el placer. Sin embargo, las inteligentes y ambiciosas se crean posibilidades de acción” (Beauvoir: 181; 179). La evolución en la condición femenina podría entonces medirse con mayor certeza en el sutil equilibrio que va abriendo la puerta a realizaciones positivas en aquellas que lograban salirse de la moral, la



tradición y la familia clásicas: en el trabajo, el arte, la ciencia, etc. Los ideales democráticos e individualistas de la Ilustración son sin duda un impulso para la causa de las mujeres al ser vistas como las iguales del hombre.

Un capítulo importante en esta historia es el de la Revolución Francesa, cuyos ideales ilustrados –nos dice la autora–, hubieran podido y debido cambiar la condición de la mujer. Por una parte, esta revolución fue completamente respetuosa de los valores, sentido común e instituciones burguesas, y por otra, fue hecha por lo hombres casi exclusivamente. La oportunidad que abrió la revolución de 1789 no fue por lo tanto tomada ni radicalizada por las mujeres burguesas; no reivindicaron sus derechos y esto por, al menos, tres razones. Estaban, en primer lugar, demasiado integradas en la familia, con lo que no se solidarizaron entre ellas. No constituían, en segundo lugar, una casta separada. Y, en tercer lugar, económicamente llevaban una existencia parasitaria. De ahí la gran paradoja de la Revolución:

Mientras que las mujeres que, a pesar de su sexo, hubieran podido participar en los acontecimientos lo tenían vedado como clase, las de la clase más activa estaban condenadas a permanecer al margen como mujeres. Cuando el poder económico pase a manos de los trabajadores será posible para las trabajadoras conquistar oportunidades que la mujer parásita, noble o burguesa, nunca obtuvo (Beauvoir: 190;186).

Y es que la mujer burguesa tiene innegables privilegios en la situación en que se encuentra: poniéndose fin a la propiedad privada estaría condenada a trabajar; más que unos derechos subordinados a los de su marido, deploraría no tener ninguno. Desde los análisis de la Edad Media, Beauvoir nos decía, haciendo referencia al paso de “la familia patriarcal a una familia auténticamente conyugal” (Beauvoir: 168; 173), que dicho tránsito solo se llevó efectivamente a cabo por la reciprocidad de relaciones que se generaba en las familias de siervos pobres, porque había allí una comunidad de proyecto en el trabajo y porque no había propiedad a salvaguardar a través del dominio de la mujer. Solo con el poder que dota el trabajo, no en la clase parasitaria, le será posible conquistar sus plenas capacidades y derechos.

Toda ello no niega un hecho fundamental, del que la Revolución Francesa es un precedente:

Estas obstinadas resistencias no pueden detener la marcha de la historia; la llegada del maquinismo arruina a los terratenientes, provoca la emancipación de la clase trabajadora y, consecuentemente, la de la mujer. Todo socialismo, al arrancar a la mujer de la familia, favorece su liberación (Beauvoir: 194; 189).

El socialismo –producto del progreso técnico y las luchas obreras que le dan sentido– *favorece*, más no *es* la liberación: solo una situación toma un significado por un proyecto que la alumbró; solo en el trabajo y la lucha política una revolución podrá ser vivida como revolución y no como otra pesada facticidad. Lo cierto es que la pelota está ya, con la industria, en el campo de las mujeres obreras y no de las burguesas, con lo que los caminos cerrados para estas últimas son abiertos primero como trochas, y después como grandes avenidas, para las primeras.

La lucha de las mujeres comienza entonces a aparecer y a acercarse al socialismo, en medio de sus tensiones: ya vimos que la condición de posibilidad de estas luchas fue el ingreso de las mujeres al trabajo, centro de actividad política de los socialistas. Aquí las contradicciones serán de otro calibre. Del lado del socialismo, sumado a las diferencias en la opresión de proletarios y mujeres antes vista, y a una teoría marxista muy reacia por momentos a compartir el campo de confrontación con otras luchas, hay razones históricas que separaron ambas causas: no hubo una solidaridad inmediata, como pensaban los marxistas y, ligado estrechamente con esto, los opresores han utilizado siempre –como en el caso de los negros en Estados Unidos, o lo inmigrantes en nuestra época– las minorías oprimidas para oponerlas a la clase a la que se unen (Beauvoir: 202; 195-196). En ese contexto y ya del lado de las mujeres, cuando se activa definitivamente la lucha feminista como una lucha colectiva, se presentan varias trampas que Beauvoir no deja de mencionar.

En primera medida, la demanda por el acceso a la educación más que por la emancipación. El problema aquí, si bien no es explicitado por la autora, reside primero en el hecho de que ese optimismo melifluo en los potenciales transformadores de la educación, muy propio de nuestra época, padece de la ingenuidad que pretende cambiar una situación solo en sus consecuencias, tímidamente, y no en sus raíces; segundo, en el hecho de que el norte ético-político de la autora es el socialismo y la emancipación, no sus precondiciones, que nunca llegan a realizarse. De hecho, esa es una de las características del Progreso en su acepción mistificadora: nunca se alcanza su realización, mientras que sus precondiciones son siempre

perfectamente repotenciadas, una y otra vez; cada vez se está más cerca del Progreso – cualificación técnica y educativa de los seres humano, “acumulación de técnicas y conocimientos”– pero éste nunca llega.

En segunda medida, la exaltación de la feminidad antes que su superación: “La causa de la mujer es más bien desacreditada por aquellas doctrinas que, en lugar de asimilarla al hombre, la enfrentan a él, reconociéndole intuición, sentimiento, y no razón” (Beauvoir: 195; 190). No sin mala fe podría una lucha feminista reivindicar, sin cuestionarse, como liberadores los valores que el patriarcado ha utilizado cabalmente en función de la opresión. Este es, de hecho, uno de los puntos en que leemos *El segundo sexo* en clave contemporánea y vemos que su desgarradora crítica de los valores históricamente asumidos como femeninos – cuidados, maternidad, etc.– tienen razón de ser frente a un feminismo que, en nuestros días<sup>72</sup>, por ejemplo, realiza una reivindicación de dichos valores –si bien muy potente– por momentos ciega, sin medir muchos de sus peligros. Es el caso de la consigna contemporánea de “feminizar la política”. Frente a esos riesgos, explica Luciana Cadahia:

El problema de esta lectura es que corre el riesgo de reiterar el lugar común asignado a la mujer como el maternal espacio de disolución de los conflictos y la reunión pacificadora y amorosa de la familia, compartiendo así el campo de representación del patriarcado. El segundo peligro está en que esta pulsión pacificadora es susceptible de neutralizar la política y reemplazarla por la moral (Cadahia: 89).

Una “moral de los cuidados” precisamente.

En tercer lugar, la autora dice que estas luchas “quedan también desacreditadas por la torpeza de sus partidarios”, lo que ocasionó que “las mujeres más inteligentes de la época queden al margen de estos movimientos” (Beauvoir: 195-196; 190). Se trataba de un feminismo replegado en su identidad, sin concebirse suficientemente hegemónico, visible y útil como para atraer a las mejores cabezas de la época; muy propio también de algunas de sus manifestaciones contemporáneas<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> Hablamos de redes, corporaciones, bancos de microcrédito o partidos de mujeres que, reconociéndose como feministas o no, beben implícita o explícitamente de algunas de las concepciones del feminismo de la diferencia o del ecofeminismo: son los valores “femeninos” los que se movilizan para atraer inversoras en las nuevas y numerosas “pirámides” exclusivamente de mujeres –expandidas por Latinoamérica– en que se promete un crecimiento inverosímil del dinero.

<sup>73</sup> Numerosos colectivos, principalmente estudiantiles, de feministas y anarco-feministas en Argentina, México, Colombia o España. Su manifestación política fundamental es el escrache: confrontaciones públicas grupales en las que se acusa a hombres de violación, acoso, abuso, etc.; práctica tomada de las organizaciones

En definitiva, los primeros movimientos feministas tuvieron debilidades estratégicas, a las que sumamos una muy importante: el maniqueísmo. Un pasaje sobre el maniqueísmo que en su contexto habla de los trabajos domésticos de la mujer, podría leerse aquí en clave política, como proponemos hacerlo y como de hecho lo hace la autora críticamente en el segundo volumen: “Lo propio del maniqueísmo no es solo reconocer dos principios, uno bueno y otro malo, sino afirmar que el bien se alcanza mediante la abolición del mal, y no con un movimiento positivo”. Hay una política feminista en nuestro tiempo que busca, en un sentido sacrificial muy propio del capitalismo, acabar con lo que considera lo malo patriarcal antes que construir positivamente nuevos horizontes ético-políticos. Luciana Cadahia, nuevamente, lo expresa en estos términos:

Si algo caracteriza al capitalismo es un tipo de economía, o relación social, donde se asume que unos seres humanos –los negros, los indios, las mujeres, la clase obrera, los migrantes, etc.– deben ser sacrificados o sometidos para que otros puedan existir. ¿No corre el riesgo, cierto feminismo actual, de reiterar la idea de que algo debe ser sacrificado, silenciado o sometido –en este caso lo masculino– para que una verdadera emancipación pueda tener lugar? (Cadahia: 86-87).

La propuesta emancipatoria de Beauvoir va más por el segundo sentido: “Toda doctrina de la trascendencia y de la libertad subordina la derrota del mal al camino hacia el bien” (Beauvoir: II.265; 581). Todo lo contrario de lo que pasa con las mujeres de las asociaciones de caridad, quienes “pronuncian interdictos en lugar de descubrir los caminos del progreso” (Beauvoir: II.474; 753).

Si el ingreso de la mujer al trabajo asalariado fue lento, su organización sindical no lo fue menos. Tanto por la larga tradición de sumisión y resignación, como por su falta de solidaridad y consciencia colectiva, por largo tiempo se encontraron desprovistas y desarmadas del instrumento sindical. Sobre todo en el siglo XIX constituyeron las mujeres un obstáculo para las luchas sociales populares al preferir el diálogo, la transacción y el acuerdo a la confrontación: no habiendo sido nunca libres, la vida les parece un oscuro

---

de derechos humanos argentinas que llevaron a cabo dicha estrategia, durante períodos concretos, con motivo de la impunidad frente a los genocidas de la dictadura.

destino que hace vano cualquier intento de liberación (Beauvoir: II.484; 762)<sup>74</sup>. No obstante, nos encontramos ya en un momento en que “las reivindicaciones de la mujer acabarán tomando todo su peso” ya que antes de este estadio material, económico y científico al feminismo le faltaban bases concretas; bases que hoy han sido definitivamente alcanzadas (Beauvoir: 209; 201). Aún aquí, la autora es cuidadosa en señalar que es la nueva situación lo que va apareciendo ante los ojos de las mujeres, pero no es aún la libertad; todo dependerá de qué acciones tomen, de cómo vivan esta nueva ventana de posibilidad. El acento no deja de ponerse, con tono existencialista, en la subjetividad, en la lucha, en la libertad como acción y conquista: “En cuanto a los derechos políticos, se conquistaron con mucha dificultad” (Beauvoir: 210; 202).

Así, en el siglo XIX comienzan a aparecer los primeros movimientos sufragistas, propiamente de mujeres, los cuales se mostraron profundamente ineficaces: tanto por las divisiones intestinas como por la falta de solidaridad entre mujeres burguesas y obreras, a lo que se sumó el antifeminismo de buena parte de las revolucionarias que no vieron en la organización de las mujeres sino una división a la lucha proletaria. Mientras las mujeres de las clases altas iban reclamando nuevos derechos en el seno de la sociedad existente, se desmarcaban de las revolucionarias y proponían reformas virtuosas como el fin de la pornografía y la prostitución<sup>75</sup>; las feministas socialistas se sumergieron, por su parte, en lo segundo más que en lo primero, con lo que no se dedicaron a su propia causa (Beauvoir: 211; 202-203). Dos episodios serán, frente a esta nueva situación, importantes como experiencias

---

<sup>74</sup> Sin hablar de fenómenos tan importantes como la religión para las mujeres; ese sentido compartido por el Progreso de una redención al final de los tiempos que no amerita ninguna gran acción revolucionaria en el presente: ésta “confirma el orden del mundo, justifica la resignación con la esperanza de un futuro mejor en un cielo asexuado” (Beauvoir: II. 511; 783).

<sup>75</sup> Traducción propia. Sobre este tema manifestará Beauvoir en la entrevista de 1984: “Es un tema sobre el que no estoy al corriente. Si hay gente que quiere ser pornócrata, que lo sea. Yo estoy por la libertad en la medida en que uno no imponga la pornografía. Evidentemente, el porno está contra las mujeres en general, porque son tratadas como objetos eróticos y únicamente como eso. Pero no creo que eso sea un gran problema para la situación de hombres y mujeres. Ahora bien, la exhibición de carteles pornográficos es otro problema: eso influencia a los niños, puede hacer que más tarde los hombres tengan prejuicios machistas y, además, es un insulto a las mujeres. Estoy completamente en contra de la exhibición de carteles pornográficos y por eso apoyo la ley antisexista. Yo, personalmente, encuentro sumamente aburrida la pornografía...”. (Pedneault y Sabourin: 30) (Beauvoir e.: 264). Este debate sobre la posición del feminismo frente a la pornografía, que ha tomado mucha fuerza con la propagación de la creciente industria del sexo, se ha caracterizado –como señalaba ya Beauvoir en 1949–, porque las antipornógrafas han tenido que aliarse, algunas veces contra su voluntad, con sectores de derecha reaccionaria; como critican las feministas pro-sex. Véase: Prada Prada, Nancy *¿Qué decimos las feministas sobre la pornografía? Los orígenes de un debate*.

feministas. En 1903, en Inglaterra, hay una vuelta de tuerca en las reivindicaciones de las mujeres. Asociadas al Partido Laborista emprenden “una acción resueltamente militante”: por primera vez en la historia vemos a las mujeres llevar a cabo acciones en tanto mujeres, no por causas más o menos externas. ¿Su táctica? Una política de presión de largo aliento: “al rechazar la violencia, le inventan sucedáneos más o menos ingeniosos” (Beauvoir: 215; 205). La ambivalencia del juicio valorativo frente a las luchas feministas no desaparece en este punto: el derecho al voto es adquirido después de la Primera Guerra Mundial como concesión de los hombres por su participación en el enfrentamiento bélico, en defensa del país. El segundo episodio es la Revolución Rusa y la instauración de la Unión Soviética, en sus inicios. Aunque era muy difícil conocer las condiciones concretas de las mujeres, hubo allí avances significativos: igualdad total de salarios frente a los hombres e intensa participación en la producción, lo que dotó a la mujer de importancia política y social; derecho al divorcio y al aborto universales; medidas que aligeran la carga de la maternidad como licencias de embarazo, guarderías y jardines infantiles. Todo esto, junto a la abiertamente conservadora política posterior de la URSS frente a las mujeres por la necesidad de repoblar un país desolado por las guerras, “planteó un problema difícil: su papel en la vida familiar” (Beauvoir: 221; 220). Estas reflexiones frente a la Revolución rusa ponen de relevo, por lo menos, dos problemas: el cambio de situación –lo que incluye el desarrollo técnico y la participación de las mujeres en la producción– no trae la liberación cuando los sujetos históricos del cambio no la han liderado directamente y tomado –ellos mismos y en función de su propia causa– las riendas de la historia. Un socialismo, en segundo lugar, que juegue con mala fe frente a la condición femenina y desconozca la particular irreductibilidad del problema, no puede concluir el proceso emancipatorio y humanista al que da inicio. Por otra parte, con esto vemos nuevamente que no hay en Beauvoir, como se ha interpretado recurrentemente, un menosprecio del trabajo reproductivo: lo que hay que buscar es extremar la responsabilidad social, estatal y colectiva de los cuidados para que la mujer pueda tomar la decisión de hacer parte de ésta y otras esferas de la vida, y que no sea una obligación.

En la conclusión del apartado V del capítulo titulado Historia, del primer volumen, Beauvoir cierra con estas palabras: “*Al parecer*, se ha ganado la partida. El futuro solo puede conducir a una *asimilación* cada vez más profunda de la mujer a la sociedad que antes era masculina”

(Beauvoir: 222; 211)<sup>76</sup>. ¿Qué impide, no obstante, alcanzar una igualdad de derechos –a falta de la emancipación–, en el seno mismo del capitalismo? ¿por qué, aún la igualdad –que no es la libertad– encuentra tantos obstáculos en la modernidad, cuando sus precondiciones –principalmente ingreso de las mujeres al mundo de la producción, masivamente– parecen dadas? ¿cuál es la razón, en fin, de que la evolución y progresos en la condición de las mujeres sea nimia e inviten a pensar en otras salidas –revolucionarias– no ya para la emancipación y liberación, sino para alcanzar incluso la más prosaica igualdad? La burguesía es presa también de contradicciones y tensiones: nunca había sido, en el siglo XIX, más poderosa y, no obstante, se siente amenazada por todo lo que implica la revolución industrial, fundamentalmente el portentoso ascenso de la clase obrera. Su libertad de espíritu no mina la moral familiar reaccionaria que funda el orden en una voluntad divina, reclama una sociedad jerarquizada y postula la familia como núcleo y microcosmos de la sociedad (Beauvoir: 191; 187). Por consiguiente, se siguen manteniendo la jerarquía de sexos, como se puede ver en el sistema positivista que propone uno de los grandes representantes de la idea mítica del Progreso que es Auguste Comte, quien “prevé que la evolución de la sociedad llevará a la supresión total del trabajo femenino al exterior de la familia” al tiempo que, en la típica mistificación antifeminista de esa enrevesada dialéctica de la Ilustración que retorna incesantemente a la deificación, “exalta a la mujer hasta convertirla casi en una divinidad, la emanación del gran ser; la religión positivista la ofrecerá a la adoración del pueblo en el templo de la Humanidad” (Beauvoir: 192; 188).

Vivimos entonces una época de transición: con todos los avances, el mundo se encuentra aún en manos del hombre; las instituciones y valores patriarcales sobreviven; los derechos abstractos todavía no son reconocidos; no hay, en fin, todavía, una igualdad verdadera. “El hecho que condiciona la situación actual de la mujer es la pervivencia obstinada en la civilización nueva que se está creando de tradiciones más antiguas” (Beauvoir: 232; 219). ¿Qué puede sobrepasar el tránsito perpetuo de un Progreso sin fin? ¿qué puede cortocircuitar el continuum sempiterno de la opresión? Hemos hablado del trabajo y las posibilidades que ofrece; gracias a este –lo hemos dicho–, la mujer toma consciencia de sí, puede liberarse del

---

<sup>76</sup> Subrayado nuestro. La autora mide muy bien aquí el peso de sus palabras: se trata de un arraigamiento cada vez más grande en la sociedad; en ese sentido “al parecer” se ha ganado la partida, no es aún la liberación de las mujeres. La opresión sigue siendo la situación.

matrimonio y no aceptar una sumisa sujeción. No obstante, éste representa dos dificultades enormes: en el seno del trabajo a las mujeres se les presenta la explotación más descarnada al tener un menor salario y bajos índices de sindicalización, y el matrimonio continúa alumbrando ante sus ojos como una posibilidad probable para evitar la explotación, con lo que quedarían de nuevo sumidas a esta institución y no dignificarían su vida a través de la labor productiva. La desigualdad, en que aparecen algunos hombres privilegiados, y el derecho que tienen las mujeres a venderse, son las condiciones para que las tentaciones de la facilidad en el matrimonio aparezcan, y ésta no es una tentación menor teniendo en cuenta que la mujer ha sido educada en un sistema que la define como Otra para los hombres, ser para ellos es uno de los factores esenciales de su condición concreta; ella se elige no en tanto existe para sí misma, sino como el hombre la define (Beauvoir: 234-235; 220-221)<sup>77</sup>. El cortocircuito solo puede venir entonces del *trabajo y la lucha*, no lo uno o lo otro sino lo uno y lo otro: el arraigamiento en el mundo que posibilita el trabajo y su superación revolucionaria mediante la lucha. Sin trabajo, la lucha es abstracta y resulta una ensoñación; sin lucha, el trabajo no es arraigamiento sino postración. Estos solo se entienden a la luz de la idea de *libertad*, como la hemos visto en el existencialismo, entera en la mujer como en el hombre, a pesar del marco de opresión en que la primera se encuentra:

Simplemente, dado que en la mujer [la libertad] es abstracta y vacía, solo se puede asumir auténticamente en la rebeldía: es el único camino que se abre a los que no tienen la posibilidad de construir nada; tienen que vencer los límites de su situación y tratar de abrirse los caminos del futuro; la resignación solo es una capitulación y una huida; para la mujer no hay más salida que trabajar por su liberación. Esta liberación solo puede ser colectiva, y exige ante todo que se culmine la evolución económica de la condición femenina (Beauvoir: II.515; 787)<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Ya entrando al segundo volumen Beauvoir nos habla de una conquista fundamental del feminismo al animar a las niñas para que estudien o hagan deporte, lo que ocurre es que no por eso se les deja de exigir que sean también mujeres, que no pierdan su feminidad. Desde la niñez, y esto se manifiesta con mayor fuerza en la juventud a través de la irreverencia y la rebeldía adolescente, hay un divorcio y desgarramiento fundamental debido a su condición propiamente humana y su vocación femenina: "Mientras no se haga realidad una perfecta igualdad económica en la sociedad, y mientras las costumbres permitan a la mujer disfrutar como esposa y amante de los privilegios que corresponden a algunos hombres, el sueño de un éxito pasivo se mantendrá, frenando su propia realización" (Beauvoir II.142; 478).

<sup>78</sup> Por esta vía ligamos la propuesta de Beauvoir con la política del Feminismo para el 99% que han venido postulando algunas teóricas y activistas principalmente en Estados Unidos y España entorno a la reinención de la huelga llevada a cabo alrededor del mundo en los últimos años, más allá de su clásico sentido obrero,



La lucha en el trabajo, en las calles y las instituciones tanto como tensión moral que aleje a la mujer de las tentaciones de un matrimonio fácil. Esta idea cortocircuita también la concepción de una evolución que, como vimos en el primer capítulo, se basa exclusivamente en el trabajo como camino creciente que concluirá en el Progreso, camino alienado y perpetuo que más que cortar el círculo de opresión lo reproduce infinitamente. Si bien no se trata de cualquier lucha aquella que debe acompañar el trabajo productivo –hemos visto que precisa de unas condiciones materiales y debe evitar los peligros de encerrar más a la mujer en la feminidad–, lo cierto es que ésta puede concluir en el progreso real y posible, uno que no tenga como norte una Feliz Humanidad inexistente, sino que constituya humanidad en el sentido de universalizar el humanismo a todos aquellos que la opresión ha deshumanizado; el progreso, producto del trabajo y la lucha, constituirá entonces humanidad. Por esto, el proyecto de Jean-Paul Sartre<sup>79</sup> y Simone de Beauvoir es un proyecto humanista:

Quando por fin sea posible a todo ser humano colocar su orgullo más allá de la diferencia sexual, en la difícil gloria de su libre existencia, solo entonces la mujer podrá confundir su historia, sus problemas, sus dudas, sus esperanzas con las de la humanidad (Beauvoir: II.629; 884).

Igualmente, se trata de un trabajo y lucha que deben pensar la totalidad de las relaciones económicas –siendo esta, en un sentido marxista, la principal, aunque insuficiente (Beauvoir: II. 625; 884) –, sociales, culturales y eróticas.

---

para incluir el paro en el trabajo de cuidados y reproductivo, tanto como en la sexualidad y en el consumo. Un feminismo anticapitalista, ecologista, antiracista y anti-Progreso. En su *Manifiesto* se preguntan como hipótesis y posibilidad “¿Será el alzamiento masivo contra el capital finalmente “el acto por el cual la raza humana que viaja en el tren [fuera de control] tira del freno de emergencia”? (W. Benjamin). Y si es así, ¿estarán las feministas a la vanguardia de ese alzamiento?” (Arruzza, Bhattacharya y Fraser: 38). Lo que contraponen este feminismo colectivo del 99% al feminismo liberal, en el lenguaje contemporáneo, o individualista, en términos de la autora existencialista; el de aquellas mujeres que “persiguen solitariamente su realización individual. Tratan de justificar su existencia en el seno de su inmanencia, es decir de realizar la trascendencia en la inmanencia. Este esfuerzo definitivo –a veces ridículo, a menudo patético– de la mujer prisionera para transformar su cárcel en un cielo de gloria, su servidumbre en libertad soberana...” (Beauvoir: II.516; 787). El feminismo corporativista de las mujeres tratando de ampliar algunos centímetros de su prisión en los mandos medios de las grandes empresas; el mismo que reproduce una idea mistificada de la libertad, sin derechos y posibilidades para todo el mundo, universales.

<sup>79</sup> Contraponiendo la idea totalitaria de humanismo, expresa el filósofo en *El existencialismo es un humanismo*: “Pero hay otro sentido del humanismo (...) No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia como constitutiva del hombre (...) y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista” (Sartre: 14).

Con todo esto, ¿hablamos, con el trabajo y la lucha, de algo diferente a alcanzar el mismo nivel en que se encuentran los hombres hoy? No, aquí nos encontramos en el nivel de la igualdad y hay que reconocer que no se puede dejar de ver en la descripción de muchas de las experiencias que se le presentan a la mujer, la misma vivencia de cualquier trabajador y desempleado de nuestro tiempo: no se realizan en lo que hacen, no se forman, y cuando llegan a la jubilación son libres “para nada”. Esta igualdad se queda todavía en un sentido conformista del Progreso; conformista con el mundo existente. El progreso real, humanista, solo lo encontramos verdaderamente –como lo propone la autora y que es preciso explicitar– en la idea de *emancipación*. Lo otro no es más que la igualdad y, más claramente, una igualdad alienada, más institucional y abstracta que concreta. Es nítido para la autora que el derecho al voto más una profesión no son una liberación: “el trabajo en la actualidad no es libertad. Solo en el mundo socialista la mujer que acceda al trabajo tendría garantizada la libertad. La mayoría de los trabajadores actualmente están explotados” (Beauvoir: II.588; 852).

Solo con la articulación entre las categorías de *progreso* y *emancipación* se puede comprender a cabalidad el alcance de la primera, y esto pasa por un nuevo sentido del *socialismo*, que no es tampoco él mismo el fin del progreso, pero que lo hace necesario y realizable, superando definitivamente la propiedad privada, la división del trabajo, la opresión y toda la trama mistificadora que se ha creado para sostener lo anterior.

El sentido de socialismo para Beauvoir se separa de la deriva deterministas y progresista –en la acepción de la idea mítica del Progreso– que tomaba en su época como explica también Herbert Marcuse:

En el concepto marxista del socialismo quedan restos, elementos que siguen actuando del principio de rendimiento<sup>80</sup> y de sus valores. Dichos elementos los veo yo, por ejemplo, en la acentuación de un desarrollo cada vez más efectivo de las fuerzas productivas, en una explotación cada vez más productiva de la naturaleza, en una separación del “reino de la libertad” del mundo del trabajo (Marcuse: 22).

El socialismo de la filósofa existencialista cuenta con dos características. En primer lugar, entrelaza *justicia* y *libertad*, con lo que la individualidad no es abolida sino, todo lo contrario,

---

<sup>80</sup> El principio de rendimiento lo definía el autor al inicio de su conferencia como: “Un principio de la realidad que se basa en la eficiencia y en la capacidad de salir con éxito en la lucha competitiva” (Marcuse: 8).

exaltada; de ninguna manera se difuminaría la subjetividad en la clase social. Ésta sería, nos dice, “una ética realmente socialista” (Beauvoir: 105; 120); de un “socialismo democrático” (Beauvoir: 106; 121). En segundo lugar, mantiene abierto el problema de la condición de la mujer y reconocería que la diferencia sexual guarda toda su importancia: asumiría que la relación de la mujer con el hombre no es la misma que aquella del hombre con la mujer; no soslayaría que la relación de la mujer al hijo es irreductible a cualquier otra. En otras palabras, no vería en la mujer únicamente a una trabajadora, sino que se preguntaría integralmente por su situación de madre, amante, etc. Nada tiene que ver este socialismo entonces con el de la URSS –de cuyas políticas liberadoras para la mujer sospecha a lo largo de la obra Simone de Beauvoir– ni con el de la socialdemocracia europea –cuya propuesta se reducía a algunas reformas sociales y llegaba solo hasta la igualdad–.

Este socialismo feminista deberá repensar completamente la feminidad, negando concretamente, para iniciar, la forma que ésta ha revestido hasta nuestros días. Como vía liberadora, postular un contra universo femenino sería hacerlo a partir del universo masculino y esto, nos dice la filósofa francesa, es la primera tentación a evitar: solo negando a la Mujer, el “eterno femenino”, la carne, la vida, la inmanencia como ideologías masculinas sobre la feminidad, podrán las mujeres asumirse enteramente como seres humanos (Beauvoir: 223, 228, 325; 212, 216, 294). Lo que no quiere decir que la masculinidad y la feminidad dejarán de existir, sino que su relación se orquestará de manera diferente. Con todo y su propuesta utópica-emancipatoria del *androginismo*, Marcuse aclara:

Pero en ningún estadio de la fusión andrógina se diluirían jamás las diferencias naturales entre hombre y mujer como individuos. Esta diferencia permanecería insuperable, intacta, esta diferencia en relación con el otro, del que uno quiere hacerse una parte y del que uno quiere que se haga también parte de uno mismo, y que, sin embargo, nunca podrá ser ni será una parte de uno mismo: la contradicción insuperable, incluso en el eros (Marcuse: 24).

Humanismo, socialismo y una nueva articulación entre lo femenino y lo masculino, esto sí implicaría un cambio de situación radical, un progreso, donde incluso las viejas actividades, desarrolladas históricamente por las mujeres, tomarían un nuevo sentido. En el plano económico, la emancipación ubicaría de manera diferente el trabajo doméstico y reproductivo. Ya vimos el menosprecio de Beauvoir por dichas labores, las cuales no son ni creativas, ni permanentes, ni formativas. Vimos incluso su rechazo a que estas sean pagadas,

como demanda hoy el feminismo casi de manera unánime. No obstante, para la autora el problema no es si son remuneradas o no, sino que dichas labores no deberían ayudar a profundizar la *división del trabajo*, tan dañina y alienante para el sujeto como funcional a la opresión. En algunos pasajes la autora sostiene que estas actividades domésticas revisten un sentido totalmente diferente cuando se ejecutan acompañadas de actividades genuinamente productivas y creativas; cuando se llevan a cabo, en fin, en medio de otros trabajos: “Si el individuo que las ejecuta es también productor, creador, se integran en su existencia con tanta naturalidad como las funciones orgánicas; por esta razón, el trabajo doméstico parece mucho menos triste cuando está a cargo de hombres” (Beauvoir: II. 272; 586). Aquí no podemos dejar de escuchar ecos de la crítica marxista a la división del trabajo en la perenne “prehistoria humana” en que nos encontramos, principalmente en la actual fase capitalista, descrita en *La ideología alemana*. El germen de la división del trabajo social se encuentra en la división de trabajo en el seno familiar, donde hay una distribución desigual del trabajo y sus productos, esto es, de la propiedad:

La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad... por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta (Marx y Engels: 34).

Pues bien, en esta dupla, división del trabajo y propiedad privada, se encuentra el problema del trabajo doméstico. Hemos visto que el final de la propiedad privada es precondition de la liberación de la mujer; ahí reside el problema del trabajo doméstico que tanto defienden algunos feminismos contemporáneos. Al estar enmarcado en la división del trabajo y la propiedad privada, está sostenido sobre la esclavitud y la opresión:

A partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse... En la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme

a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos (Marx y Engels: 34)<sup>81</sup>

En otras palabras, incluso si demandásemos la dignificación y reconocimiento pleno del trabajo reproductivo, esto debe servir para que la mujer se realice en múltiples esferas de la vida, no para que permanezca encerrada y se acreciente su alienación, lo que presume superar la división del trabajo y la propiedad privada.

Un segundo elemento indispensable para la emancipación sería el aborto libre, acceso universal y gratuito al birth-control y una situación que posibilite una maternidad placentera, al igual que espacios en que la sociedad y el colectivo se haga cargo del hijo; lo que permitiría finalmente conciliar maternidad y trabajo. Esto pasa por devolver a toda actividad, de la mujer y no solo de ella, un sentido humano, incluyendo el acto que precede a una maternidad placentera como una práctica creativa, estética y erótica:

Una moral humanista exige que toda experiencia vital tenga un sentido humano, que esté habitada por una libertad; en una vida erótica auténticamente moral existe una libre asunción del deseo y del placer, o al menos lucha patética para reconquistar la libertad en el seno de la sexualidad. Sin embargo, esto solo es posible si se da un reconocimiento singular del otro, en el amor o en el deseo. Cuando la sexualidad ya no tiene que ser salvada por el individuo, cuando Dios o la sociedad pretenden justificarla, la relación no pasa de ser una relación bestial” (Beauvoir: II.243; 561-562).

Lo más importante, una y otra vez repetido por Beauvoir, es que la mujer tome en sus propias manos su destino, libremente; que no se encuentre éste en el hombre.

Para finalizar, ligado estrechamente con lo anterior, vemos la clave de la fuerza emancipatoria que representa la lucha de las mujeres como una reivindicación genuinamente humanista que transformará la totalidad de las relaciones humanas. La mirada del hombre frente a la mujer como la Otra permite asumir en ella los rasgos ontológicos del ser humano,

---

<sup>81</sup> Más allá de la propuesta utópica que aquí se postula –aunque creemos que también hacia allá apunta la autora– lo que queremos indicar es que para Beauvoir el trabajo doméstico no es en sí mismo el problema, en el sentido de esa otra célebre frase de Marx, escrita en *Trabajo asalariado y capital* y reproducida por él mismo en la cuarta nota del capítulo XXV de *El Capital*: “Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en *capital*...” El trabajo doméstico es un trabajo doméstico: sólo en determinadas condiciones, bajo unas “relaciones históricas de producción”, se convierte en medio de opresión.

más allá de todo velo: un proyecto fallido de ser, un sujeto que no *es* –no totalizable–, un existente en lucha continua por ser. Esto es, todo lo contrario de lo que el Hombre patriarcal pretende representar: un sujeto absoluto. La mujer encarna entonces, de una forma mucho más concreta que el hombre, la *ambigüedad*. Y solamente asumiendo la imposibilidad de ser, la carencia existencial, el ser al tiempo sujeto-objeto, puede el ser humano encontrar las auténticas condiciones de la libertad; sin cosificar, explotar, dominar y oprimir al otro que lo constituye: el progreso. Hay que tomarse muy en serio el “espíritu de contradicción” que denuncian los hombres en las mujeres; y es que ellas dudan de la solidez del hombre, de su violencia irracional escondida detrás de la Razón, de lo positivo y lo dado como natural: “En las manos de los hombres, la razón se convierte en una forma solapada de violencia; sus afirmaciones perentorias están destinadas a mistificarla”. Esa razón y su *principio de identidad* generan rechazo, desconfianza y dudas: “Es en el corazón del mundo masculino mismo, es en ella, en tanto pertenece a ese mundo, que percibe la ambigüedad de todo principio, de todo valor, de todo aquello que existe”. Finalmente, “ella sabe que la moral masculina es, en lo que a ella respecta, una vasta mistificación” (Beauvoir: II. 475-477; 771-772). Todo esto es, además, una crítica de la totalidad o de todo intento, totalitario, por crearla e imponerla; como lo veíamos en el primer capítulo a través la idea de Progreso; la mujer posibilita la destotalización patriarcal, la apertura del cierre positivo masculino, o como sugiere Cadahia siguiendo a Slavoj Zizek:

Como muy bien señala Zizek, la ontología de la diferencia sexual es la posibilidad de pensar un feminismo que altere la lógica de la totalidad y cortocircuite la biologización de lo masculino y lo femenino como hombre y mujer. Esta lógica se llama No-todo y asume la indeterminación de la realidad –la inexistencia de identidades previamente constituidas– como punto de partida del pensamiento, a la vez que entiende la dimensión ontológica de lo femenino y lo masculino sin reducirlo a la existencia fáctica y binaria de hombres y mujeres. ¿Acaso el gran aporte del feminismo no consiste en decir que la distinción cosificada de hombres y mujeres es el resultado de la lógica totalizadora de lo masculino? Desde este punto de vista femenino, lo femenino y masculino no son realidades –totalidades– previamente existentes sino dos modos contaminados –el uno por el otro– de nombrar el antagonismo que nos constituye como sujetos. O, como dice Zizek, es el “reconocimiento de que mi identidad es fallida desde dentro por lo otro” (Cadahia: 98)

Precisamente, la ambigüedad constitutiva de todo sujeto, que la feminidad explicita –una vez rechaza la mistificación– y, en una apertura dialéctica de tensiones, luchas, antagonismos, fraternidad, reconocimientos y reconciliaciones, propone caminos emancipatorios más allá de la razón patriarcal: el progreso humano.

## Conclusión

*Este feminismo no se limita a “cuestiones femeninas”, tal como se definen tradicionalmente. Representando a todas las explotadas, dominadas y oprimidas, quiere convertirse en una fuente de esperanza para la humanidad entera. Por eso lo llamamos feminismo para el 99%*

### ***Manifiesto de un feminismo para el 99%***

En 1975, durante una entrevista a Luce Guilbeault, Simone de Beauvoir hace la siguiente afirmación:

Lo que reprocho a El segundo sexo hoy es haber tenido demasiada confianza en el futuro de la sociedad en general, y por ejemplo en aquello que yo creía debía ser el triunfo del socialismo. Yo pensaba que si había un mejoramiento de la sociedad al mismo tiempo la situación de las mujeres mejoraría. Lo que he comprendido de hecho al término de una veintena de años, mientras he constatado que nada ha ocurrido mejor en los países socialistas respecto a los países capitalistas, es que la lucha de las mujeres era una lucha absolutamente intrínseca, personal, individual, que no podía ser llevada a cabo sino por las mujeres; que esta lucha estaba ciertamente ligada a la lucha de clases y que el feminismo tenía más oportunidades si un día había socialismo en el verdadero sentido de la palabra, más que en un país capitalista; pero esto no sería suficiente: las mujeres tendrían que dirigir su propio combate (...) (Beauvoir f.) (Beauvoir e.: 128-129)<sup>82</sup>.

Esta afirmación no carece de realidad si tenemos en cuenta que por momentos la autora parece coquetear en su ensayo de 1949 con una idea de Progreso muy expandida en su época, cuando todavía había cierto optimismo en las potencialidades de la URSS y no se percibía tan claramente las consecuencias desastrosas del ansia de desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, a la luz del análisis de su obra vemos también que la filósofa francesa nunca renunció a los postulados del existencialismo que anuncia en *Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l'ambigüité*: ninguna idea mítica de Progreso o de Socialismo traerá en el maletero la emancipación de los sujetos y de las mujeres concretamente; en estos está la pauta, el ritmo y la impronta que sobre el mundo quieran dejar; un mundo labrado a imagen y semejanza de sus proyectos, realizados en situaciones determinadas.

---

<sup>82</sup> Traducción propia.



La idea mítica del Progreso tiene como promesa una Humanidad redimida en la Felicidad futura, y esa idea es el resultado de un discurso edificado gracias y en virtud de la opresión; una opresión que postula la historia como una locomotora que continúa encaminada por los siglos de los siglos en perpetuo movimiento, beneficiando a unos pocos que disfrutaban del difícil trabajo de mantenerla por los mismos rieles, los únicos aparentemente existentes. Este trabajo es realizado en diferente medida por los oprimidos y el nivel más bajo parece estar destinado a las mujeres.

La opresión hoy tiene un Padre putativo y es el capitalismo: un intercambio perpetuo basado en la explotación y la generación de múltiples polos de dominación que se articulan y entrelazan. La única manera de acabarla parece ser, en un golpe de timón político, tirar del freno de emergencia y repensar los fundamentos mismos de la historia, sin rieles a seguir. En ese gesto parece jugarse la existencia misma de la humanidad y todo indica que se trata también del único gesto genuinamente progresista en nuestro tiempo, pues consiste en poner el mundo en manos de quienes lo han creado, los seres humanos, más allá de mitos o fuerzas supra humanas como el dinero o el capital.

La redención no consiste entonces en acelerar la marcha del tren de la historia. El fin del progreso auténtico no es la Felicidad sino la emancipación humana y en su conquista las mujeres juegan un papel determinante por el rol de Alteridad en que se les ha impuesto actuar, pues paradójicamente ahí han encarnado claramente lo que nos constituye como humanos: la ambigüedad de sujetos que actúan y padecen cuando su situación no es velada ni mistificada. Como trascendencias situadas, asumiendo auténticamente la condición humana, invitan a ejercer la negación radical de los valores y la razón hasta hoy impuestos: el principio y el fin de esta negación creadora no puede ser otro que la libertad.

El símbolo feminista no tendría que ser entonces “Rosie the riveter” –la icónica mujer norteamericana de los años 40’s que invitaba a sus coetáneas a laborar en la industria armamentista, mientras los hombres hacían la guerra–, hoy reivindicada en todo el mundo como evocación de la fortaleza femenina e incitación a participar del mundo del trabajo; sino las imágenes vivas de las mujeres indígenas trabajando y luchando colectivamente bajo la sombra multicolor del wiphala en huelga feminista por la emancipación.

## Bibliografía

De Beauvoir, Simone. (1949) *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra, Madrid. 2015. Prólogo a la edición española de Teresa López Pardina.

*Le deuxième sexe*. Gallimard. 1949.

a. (1944) *¿Para qué la acción?* La Pléyade. Buenos Aires. 1972.

b. (1947) *Para una moral de la ambigüedad*. La Pléyade. Buenos Aires. 1972.

(1947) *Pour une morale de l'ambigüité suivi de (1944) Pyrrhus et Cinéas*. Gallimard. 2003.

c. *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960. Traducción castellana: *La plenitud de la vida*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1980.

d. *La force des choses*, Paris, Gallimard, 1963. Traducción castellana: *La fuerza de las cosas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966.

e. *Entrevistas*. Ennegativo ediciones. Traducción de Leandro Sánchez Marín y Melissa Hincapié Ochoa. 2019. Medellín.

f. *Le Deuxième sexe et le féminisme américain dans Les Temps Modernes* 2008/1-2 (n° 647-648)

Adorno, Theodor. (1969) *Consignas*. "Progreso". Amorrortu Editores. 1973. Argentina.

Alabao, Nuria; Cadahia, Luciana y otras. *Un feminismo del 99%*. Lengua de trapo y Ctxt. 2018. Madrid.

Amorós, Celia. *El método en Simone de Beauvoir. Método y psicoanálisis existencial*. Agora (2009), Vol. 28, n°1: 11-29.

Arruzza, Cinzia; Bhattacharya, Tithi; Fraser, Nancy. *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Herder Editorial. Barcelona. 2019.

Barot, Emmanuel. *Sartre frente a Hegel y Trotsky: los fines y los medios del socialismo revolucionario*. Versiones 2° época, n° 14, julio-diciembre de 2018. Medellín. ISSN: 2464-8026, pp. 126-151.

a. *Sartre et le marxisme*. Sous la direction d'Emmanuel Barot. Glossaire. La Dispute. 2011. P. 397.

Benjamin, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*. Ensayos escogidos. Ediciones Coyoacán, S.A de C.V. México, 2008.

Debray, Régis. *El indeseable*. Libros de Monte Ávila. Barcelona. 1977.

Delgado, Evelio (productor) y Vega, Pastor (director). (1979). *El retrato de teresa*. Cuba. ICAIC.

Echeverría, Bolívar. "Un concepto de modernidad" en *Crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. 2011. P.p. 117-132.

Estrada Lopera, Luis Esteban. *La ontología de la ética*. Editorial Aula de Humanidades. 2016.

Gambone, Larry. *The Libertarian Philosophy of Joseph Dietzgen*. Dietzgen's Concept of History. PM Press. 2010. Oakland, California.

García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Real Academia Española. Alfaguara. 2007

Gramsci, Antonio. *Odio a los indiferentes*. Tomado de: sinpermiso.info

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. FCE. México, 2015.

Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*. Editorial Trotta S.A. Madrid. 1999.

Jameson, Friedrich. *La actualidad de Sartre*. New Left Review 88. Segunda Época. Septiembre – Octubre 2014. P.p. 122-128.

Jeanson, Francis. *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre*. Éditions du Seuil, 1966.

Hutchings, Kimberly. 15. *Beauvoir and Hegel*. En Hengehold, Laura & Bauer Nancy, editors. *A companion to Simone de Beauvoir*.

Kojève, Alexandre. Glosario de la *Introducción a la lectura de Hegel*. Traducción y glosario de Andrés Alonso Martos. Editorial Trotta. 2013.

Lévi-Strauss, Claude. (1952) *Race et Histoire*. Unesco. *Raza y cultura*, Altaya, Madrid, 1999, pp. 37-104.

Lukács, Georg. *Existentialisme ou marxisme ?* Éditions Nagel. Paris, 1961. P. 151-187. Traducción al castellano de Alfredo Llanos con el título de *La crisis de la filosofía burguesa*. Editorial La Pléyade. Argentina. 1970. P.p. 100-122.

Marcuse, Herbert. *Calas en nuestro tiempo*. (1974) *Marxismo y feminismo*. Icaria. España. 1976.

Martínez, Sergio. IX. *Sobre los conceptos de progreso y evolución en el siglo XIX*. “Historia y Explicación en biología”. Martínez, Sergio y Barahona, Ana (Compiladores). FCE, México. 1998.

Marx, Karl; Friedrich, Engels. *La ideología alemana*. Ediciones Arca de Noe. 1975. Bogotá. a. (1859) *Contribución a la crítica de la economía política*. Editorial La Oveja Negra LTDA. 1971. Medellín, Colombia.

Mate, Reyes. *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de Historia”*. Editorial Trotta, Madrid. 2006. P. 220-221.

Noudelmann, François y Phillippe, Gilles. *Dictionnaire Sartre*. Honoré Champions Éditeur. Paris. 2004.

Prada Prada, Nancy *¿Qué decimos las feministas sobre la pornografía? Los orígenes de un debate*. Revista La manzana de la discordia. Enero-Junio, 2010 – Vol. 5, No 1. P.p 7-26. Centro de estudios de género, mujer y sociedad. Universidad del Valle.

Pedneault, Hélène et Sabourin, Marie. *La vie en rose*. Entretien à Simone de Beauvoir. Mars 1984.

Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Sur. Buenos Aires. 1973.

a. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition Gallimard. 1943.

*El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Traducción al castellano de Juan Valmar. Ediciones Altaya. 1993.

b. *Situation III. Matérialisme et révolution*. Gallimard. 1949. P.p. 175-136.

*Materialismo y revolución*. Traducción al castellano de Bernardo Guillén. Editorial La Pléyade. Buenos Aires.

c. *Crítica de la razón dialéctica*. Precedida de *Cuestiones de método*. Editorial Losada. Buenos Aires, 1963.

d. *Marxismo y subjetividad*. New Left Review 88. Segunda Época. Septiembre – Octubre 2014. P.p. 92-121.

Zuleta, Estanislao. *Tribulación y felicidad del pensamiento*. Elogio de la dificultad y otros ensayos. Fundación Estanislao Zuleta. Medellín. 1994. P. 17-45.