

## Simone de Beauvoir en la tradición ilustrada del ensayo feminista

---

María Luisa Femenías

*El segundo Sexo* (1949) considerado la obra más significativa de la teoría feminista del siglo xx, constituye un *hito clave de una tradición*, como le gusta decirlo a Cèlia Amorós, y guarda aún extensas zonas inexploradas. En parte, porque el impacto de *no se nace mujer, se llega a serlo* oscureció otros aspectos por demás significativos del ensayo. En parte también, porque poco se sabe de los antecedentes históricos a los que a veces Beauvoir parece estar remitiéndose en un juego complejo de complicidades. En estas pocas páginas, me referiré a los antecedentes de *El segundo Sexo* (1949), que tienen que buscarse –como se sostiene habitualmente– en la filosofía de la Ilustración y además en su modo característico de expresión: el ensayo (López Pardina, 2002: 51-73). A mi juicio, esto es efectivamente así aunque no siempre se lo ha especificado: por un lado, el estilo ensayístico de la obra vincula a Simone de Beauvoir a los grandes moralistas franceses: Voltaire, Montesquieu, D’Alembert, Diderot, Gouges, entre otros/as. Todo/as alejados tanto del estilo dialógico de raigambre clásica como del tratadístico que –desde Descartes en más– había inaugurado la filosofía de la Modernidad. Por otro lado, *El Segundo Sexo* se relaciona también directa-

mente con los debates ilustrados sobre la «cuestión femenina». Me referiré esquemáticamente, en ese orden, a ambos aspectos a fin de mostrar este doble vínculo de estilo y contenido.

## I

La definición de qué es un ensayo filosófico no es precisa. Etimológicamente, «ensayo» remonta sus primeras identificaciones al siglo XII y remite a *exagium* como «acto de pesar (algo)» o «acción de pesar (algo)». <sup>1</sup> En ese sentido, se vincula con «examen» en un contexto netamente comercial. Pero también, se lo vincula a la palabra inglesa *essay*, evocando un escrito o artículo breve. La definición del Diccionario de la Real Academia lo considera «un escrito generalmente breve, sin el aparato crítico ni la extensión que requiere un tratado sobre la misma materia». Puesto en conexión con el verbo «ensayar», se trataría además de un escrito no definitivo ni acabado, que se presenta como tentativo y discutible. Es decir, un texto más provocador que conclusivo, más polémico que apodíctico, más revulsivo que edificante. En ese sentido –como afirma Castro Carpio– el ensayo sostendría una idea, un aspecto, una convicción sin desconocer la existencia de otros aspectos afines y/o disidentes. <sup>2</sup> Para el filósofo peruano, hay que distinguir el «ensayo» del «artículo», generalmente con pretensiones eruditas, y también de la «monografía», ejercicio más escolar, sobre un único tema o asunto en particular.

En consecuencia, más por el uso que por las etimologías, el ensayo filosófico vendría a discutir o contrastar –como subraya Castro Carpio– el fundamento de una concepción usualmente aceptada. Más precisamente, el ensayo filosófico tiende a discutir críticamente los fundamentos de una cuestión filosófica, sin perder rigurosidad, pero sin sobrecargarse con una apoyatura erudita que «dialoga» con la historia *canónica* de la filosofía. En ese sentido, es fuertemente crítico y sólidamente argumentado aunque no necesariamente «erudito» y sí, muchas veces –como en el caso de Voltaire– irónico. Entonces, se entiende que los pensadores

<sup>1</sup> Corominas, Joan: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1998, p. 236.

<sup>2</sup> Castro Carpio, Augusto: «La filosofía en el ensayo moderno y contemporáneo: el ensayo filosófico». En línea: <[www.pucp.edu.pe/ira/filosofia/-peru/pdf/arti\\_filo\\_peru](http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofia/-peru/pdf/arti_filo_peru)>.

ilustrados –cuyo espíritu fue tan crítico como libre– adoptaran el ensayo como «el estilo» propio de sus escritos filosóficos aunando libertad de pensamiento, espíritu crítico y, en muchos casos, una fuerte dosis de ironía. Este es pues el marco estilístico en el que Simone de Beauvoir decidió moldear *El Segundo Sexo*, con ciertas marcas propias.

En efecto, la obra se distancia de las características descritas en el párrafo anterior, al menos en tres sentidos: es cierto que *El Segundo Sexo* manifiesta espíritu crítico y que su argumentación es contundente. Pero, a la vez, incluye un aparato crítico y erudito poco habitual en los trabajos sobre el tema, careciendo al mismo tiempo de ironía (a menos que hasta ahora no se la haya sabido detectar) en el sentido de los ensayistas ilustrados y en el sentido tradicional socrático. Además, se trata de un texto extenso (dos volúmenes de más de trescientas páginas cada uno, en su edición original) que contradice el supuesto de la agilidad y la brevedad típicos de la ensayística. En síntesis, Beauvoir se compromete severamente con el tema que propone, sobre todo a partir de la implementación de un método (progresivo-regresivo), que Jean-Paul Sartre elaborará exhaustivamente en *Cuestiones de método*, varias décadas más tarde.<sup>3</sup>

## II

Paso ahora al tema-problema que encara *El Segundo Sexo* y su relación directa con los debates críticos sobre «cuestión femenina» de los pensadores ilustrados. En principio, todas/os recordamos que Beauvoir se pregunta «¿Qué es una mujer?» y responde en primera persona «Yo soy una mujer». Quizá uno de los pasajes más populares de esa obra sea precisamente esta pregunta, la que le permite recordar que, desde la infancia, el mundo se le fue revelando como masculino, tomando así conciencia de su condición de «mujer». Es decir, de que ese «yo» individual «que soy» (que es cada una de nosotras) llega a ser «mujer» en la medida en que se constituye en el punto de partida de su propia experiencia en el mundo. De modo que «yo soy una mujer» es tanto un «dato»

<sup>3</sup> Me he referido a ello en «Simone de Beauvoir: hacer triunfar el reino de la libertad» (2008: 32-45).

cuanto un «constructo social» porque –otra de las frases más recordadas– «mujer no se nace, se deviene». En una operación desnaturalizadora, Beauvoir procedió a desmontar y denunciar la lógica de la opresión sexual y estableció el carácter de constructo cultural del *eterno femenino*, alineándose con otros existencialistas en su desafío a las esencias. Pero, asumiéndose genealógicamente en una línea muy rica que puede darse por iniciada en el siglo XVII con François Poulain de la Barre –discípulo de René Descartes– a quien Beauvoir le dedica su obra.<sup>4</sup>

Esta línea genealógica, sin embargo, no es bien conocida y aun hoy sólo puede reconstruirse entrecortadamente. Por eso, quiero llamar la atención sobre un antecedente directo del «ensayo» de Beauvoir, pocas veces mencionado. Me refiero al debate escrito que llevaron a cabo Antoine Léonard Thomas (1732-1785), Denis Diderot (1713-1784) y *Madame* Louise d'Épinay (1726-1783) en el ilustrado París de 1772, bajo el poco inocente título de «¿Qué es una mujer?». En efecto, el debate en torno al problema de la ciudadanía de las mujeres y de su eventual ingreso a la Asamblea no era menor. Desde un punto de vista ético y político, una vez afirmadas la igualdad y la universalidad –tal como se venía sosteniendo desde la aceptación de la Teoría del Contrato Social–<sup>5</sup> era muy difícil argumentar, por un lado, la «universalidad» y al mismo tiempo la exclusión de la mitad de la especie humana y, por otro, la «igualdad» y la inferiorización *natural* de esa misma mitad (y no sólo de ella sino también de las poblaciones de «color»).

En Inglaterra, ese tipo de incongruencias hizo que tempranamente algunas mujeres –como Mary Astell (1666-1731)– se preguntaran «Si todos los ‘hombres’ nacen libres e iguales ¿cómo es que todas las mujeres nacen esclavas e inferiores?». ¿Cómo es posible que el Contrato fundante de los Estados modernos, al mismo tiempo, sea garantía de las libertades civiles de todos los hombres y de la sumisión y exclusión

<sup>4</sup> Por ejemplo, cf. Fraisse, Geneviève: *Musa de la razón* (1989); Le Doeuff, Michèle: *El estudio y la rueca* (1993); López-Pardina, Teresa: *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX* (1998).

<sup>5</sup> La teoría de Thomas Hobbes expuesta en el *Leviathan* data de 1651 y *El Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau de 1760; que fue prohibido por el Consejo de Ginebra en 1762 junto con el *Emilio* por su carácter «temerario, escandaloso, impío y destructor de la religión cristiana y de todos los gobiernos» citado por María José Valverde en Estudio Preliminar a la edición del *Contrato Social*, Barcelona, Tecnos, 1988.

de todas las mujeres?<sup>6</sup> Es decir que desde su inicio la modernidad tuvo problemas para justificar sus exclusiones y, paradigmáticamente, la de las mujeres, lo que motivó importantes debates y profusa redacción de opúsculos, libros y ensayos a favor y en contra de su exclusión. Tanto es así, que Antoine Léonard Thomas presentó, en el marco de la Academia Francesa de las Letras, un escrito titulado *Ensayo sobre el carácter, las costumbres y el espíritu de las mujeres en diferentes siglos*, que leyó públicamente en la misma Academia en 1770 y, dada su repercusión, nuevamente en 1772. Además, para la misma época, lo publicó en el *Correspondance littéraire* dirigido a la sazón por Melchior Grimm.<sup>7</sup>

### III

Thomas presenta su obra como una defensa de las mujeres. Muy sintéticamente el recorrido que realiza es el siguiente: Comienza repasando países y siglos a fin de mostrar que siempre y en todos lados, las mujeres fueron a la vez «adoradas y oprimidas»; funcionando como «un pueblo vencido, obligado a trabajar para los vencedores». Una mujer bella, sostiene, «es esclava de los caprichos de un Señor». Incluso, independientemente del clima y de la geografía, diferentes legislaciones –constata Thomas– las han colocado siempre en relación de dependencia respecto de los varones o las han condenado a la reclusión. La naturaleza también les es adversa: gestan y paren a costa de su salud o de su vida –sostiene Thomas, el menor de diecisiete hermanos– y luego deben entregar a sus hijos al esposo o al Estado. Aún así, en diferentes siglos y lugares, las mujeres han sabido mostrar coraje, valor, inteligencia, sabiduría, etcétera, incluso superando a veces a los hombres. Para probarlo, Thomas apela a citas de Plutarco y Tucídides para dar cuenta de las virtudes de griegas y romanas. Subraya los notables rasgos de las estoicas du-

<sup>6</sup> Mary Astell, citada por Amalia González Suárez en «Filosofía, género y educación» (inédito, agradezco a su autora que generosamente me lo facilitara); cf. también Pateman, Carole: *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, 1995, p. 174 y ss. Astell desarrolla estas consideraciones en varias obras, entre ellas, *Serious Proposal to the Ladies* Parte 1 (1694), Parte 2 (1697); *Some Reflections Upon Marriage* (1700). Reeditados en New York-London en 1970.

<sup>7</sup> Léonard Thomas. *Qu'est-ce qu'une femme*. París, P.O.I, 1989. Introducción de Elisabeth Badinter. También, Charles Guyot. *Diderot par lui-même*. París, Seuil, 1953.

rante el Imperio y advierte que el estoicismo se afinsa en ellas en medida directamente proporcional a la resistencia que ofrecen a los grandes males y a las grandes necesidades de su época. Concluye Thomas que a veces «imitaron las virtudes de sus maridos o de su país», pero otras, fueron ellas las que los instaron a «superar los más duros contratiempos», como Paulina, la mujer de Séneca; Aria, esposa de Catulo, o Julia, la esposa de Septimio Severo.

Ya en el cristianismo –continúa Thomas– las costumbres y la moral de las mujeres se vincularon rápidamente a la religión; amando y consolando solidariamente a los varones, volviéndose austeras y puras por celo propio y por seguir las enseñanzas de la iglesia, llegando muchas veces a la categoría de «santas». Ante las invasiones de los bárbaros, fueron ellas las que educaron sus costumbres, pasando de vencidas a vencedoras, sin usar la fuerza y gracias a un alma más reflexiva y plena de bondad por la religión. Con todo, las mujeres bárbaras también mostraron coraje y habilidad tanto para la guerra como para adoptar las nuevas costumbres y vivir en paz. En síntesis, ante los ojos de Thomas, todas exhibieron heroísmo y valentía.

Ya en el Renacimiento –continúa nuestro autor– las mujeres se destacaron en el uso de las lenguas y de las artes; fueron «sabias» en especial en Italia, destacándose además por su belleza y su refinamiento. Thomas menciona un número importante de mujeres de diferentes naciones, sobre todo de Italia y de España, a las que les reconoce capacidad para la ciencia. Todo esto –a su juicio– les valió el reconocimiento de los varones, quienes «por más de ciento cincuenta años escribieron panegíricos en su honor y alabanza». Como ejemplo, menciona *Las mujeres Ilustres* de Boccaccio, *Vidas de damas ilustres* de Brantôme, los elogios a Catalina de Médicis y a Juana de Nápoles. La edición francesa contemporánea ofrece una larga lista de obras y odas elogiosas de todo tipo, que reafirman la observación de Thomas aunque no vale la pena ahora entrar en detalles al respecto. Sólo me interesa subrayar que Thomas concluye «la superioridad moral de las mujeres», remitiendo al tratado *De la excelencia de las mujeres sobre los hombres* de Cornelio Agrippa (1509), dedicado a Margarita de Austria. No olvidemos, de paso, que cien años antes, Christine de Pizán había escrito *La ciudad de las Damas* también apelando a los argumentos de superioridad y de excelencia moral.

Hecha esta exaltación introductoria –más o menos tradicional– de los méritos de las mujeres, Thomas plantea la cuestión sobre otras bases, que vamos a denominar (con todos los recaudos del caso) «psicológicas». En primer lugar, cautelosamente, descarta la preeminencia de la «fragilidad de los órganos» de las mujeres (es decir, deja de lado la incidencia de su «particular» biología) respecto de sus derechos a la «igualdad» y remite a otros dos aspectos: por un lado, la educación que reciben (en el sentido ya argumentado por Poulain de la Barre, pero sin nombrarlo)<sup>8</sup> y por otro, a los tipos de «talentos del espíritu» que las distinguen. Si bien tampoco lo menciona, se sabe que por esa época circulaba en Francia (y en casi toda Europa) la clasificación de «talentos» o «ingenios» de Juan de Huarte de San Juan, quien dotaba a las mujeres de poca o de casi ninguna capacidad para las artes y las ciencias.<sup>9</sup> En parte, los argumentos de Poulain de la Barre y la noción de *bons sens* cartesiano se oponen a esa clasificación. Sea cuál fuera su fuente, Thomas distingue cuatro tipos de «espíritus», a saber: un espíritu filosófico, un espíritu de la memoria, un espíritu de la imaginación y, por último, un espíritu político o moral que gobierna. Su objetivo es examinar cuál/es pueden «convivir en las mujeres».

Tras un breve examen, Thomas concluye que prima en las mujeres el «espíritu de la imaginación [...] debido a la multitud y variación de sensaciones que su belleza y gracia provocan».<sup>10</sup> Por cierto, opone «imaginación» a «concentración» en una «cadena de ideas» y agrega que el tipo de espíritu «filosófico» es «raro entre los hombres» aunque los «grandes hombres también [tienen] espíritu de imaginación». Debido a su imaginación, las muje-

<sup>8</sup> François Poulain de la Barre, *De l'Education des Dames pour la conduite de l'esprit dans les Sciences et dans les Moeurs* (1674), traducido como: *De la educación de las Damas*, Madrid, Cátedra, 1993.

<sup>9</sup> Huarte de San Juan, *Examen de Ingenios* (c. 1578) repetidamente censurado y/ o prohibido. Se lo reedita en 1931 censurándose nuevamente a partir de 1937 y hasta 1977. Cf. Femenías, María Luisa: «Juan Huarte de San Juan: Un materialista español del siglo XVI», *Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Filosofía y IIº Congreso de la AFRA*. Salta, UNSa, 1991; «Juan de Huarte y la mujer sin 'ingenio' en el *Examen de Ingenios*», *Actas del Seminario de Feminismo e Ilustración* (1988-1992). Madrid, Universidad Complutense, 1992; «La mujer sin ingenio: una lectura del *Examen de ingenios* de Juan de Huarte», en Santa Cruz, María Isabel: y otras *Mujeres y Filosofía: Teoría Filosófica de Género*. Buenos Aires, CEAL, 1994, pp. 142-156.

<sup>10</sup> Nótese la curiosa conclusión de Thomas quien sostiene que «su belleza» provoca en ellas «sensaciones»; sin reconocer que, en todo caso, «su belleza» provoca también en los varones tales «sensaciones», que promoverían otro tipo de respuestas.

res pudieron mantener discusiones epistolares con René Descartes y plantearle cuestiones filosóficas, que él «ultrajado por la envidia de sus pares» entendió como procedentes de su «espíritu filosófico», honrándolas en consecuencia. Sin embargo, la fragilidad de sus sentidos, a los que todo impresiona, las distingue vivamente y las llena de una imaginación pródiga «a la manera de un espejo» que refleja todo como en un cuadro.

A partir de aquí, el resto del opúsculo, se desplaza hacia los conocidos argumentos del amor sacrificial, la pasión sin método, los pocos talentos políticos –salvo excepciones–, su incapacidad general para captar lo universal (propio de la filosofía) y sus «altas» virtudes religiosas, familiares y sociales de «preocupación y cuidado vinculadas a su delicadeza» y a su «amor desinteresado». Todo ello –según Thomas– «las mueve admirablemente a la beneficencia, la compasión, la actitud pronta al socorro y la tristeza cuando no pueden ayudar a otros». Por eso, su alma se «extingue infeliz» cuando no pueden ayudar, cuidar o socorrer. En conclusión, su «excelencia y superioridad moral» es indudable. Si Thomas no menciona la «flaqueza» y la «vulnerabilidad» de los órganos sexuales femeninos, sólo es para destacar sus virtudes morales, el talento «natural» de su «espíritu rebosante de fértil imaginación» que las lleva a gozar de «una capacidad inusitada para el amor sacrificial».

Hasta aquí, sintéticamente, los dichos de Thomas, a los que podríamos adscribir los ácidos comentarios de Voltaire (en referencia a otro escritor) de: «una enorme cantidad de hechos que acaban por oscurecerse unos a otros...».<sup>11</sup>

## IV

La respuesta de Denis Diderot en la *Correspondance littéraire* –a instancias de Grimm– no se hizo esperar y es posible que haya habido otras en el mismo sentido. En principio, adopta un punto de partida diverso que, en apariencia, responde a una posición de exclusión, tradicional, clara y rotunda.<sup>12</sup> En primer término se ocupa de ridiculizar al

<sup>11</sup> Citado por Armando Plebe, *¿Qué es verdaderamente la Ilustración?* Madrid, Doncel, 1991, p. 92.

<sup>12</sup> *Oeuvres de Denis Diderot*, Paris, 1978; en Thomas, Léonard: *O que é uma Mulher*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1991, p. 117-132.

autor del *Essai*, para finalmente acusarlo de «desconocer completamente el alma y el cuerpo de las mujeres»;<sup>13</sup> su frivolidad y su lujuria, su belleza y su capacidad de manipulación de los varones, su perversidad y su indolencia, su vulgaridad y sus depravaciones, su deshonestidad y su ignorancia. Sin embargo, coincide con Thomas en que carecen de método aunque su intuitividad «nata» las prepara para «leer el libro del mundo» mejor que los varones, aún sin estudiarlo. Confesándose su amante irrefrenable, Diderot valora la convivencia con ellas: «he pasado muchos momentos en sus brazos» –sostiene–, y precisamente por eso dice poder concluir que «no son las mujeres mejores que los varones [...], ni más honestas, ni más decentes...», en clara alusión a que la naturaleza humana no hace distinciones de sexo. Si el *bon sens* cartesiano estaba igualmente repartido entre todos los seres humanos (en la tradición recogida por la Barre, tanto varones como mujeres), también, de igual modo, lo estaban los vicios y las virtudes: el principio de igualdad que rige el argumento de Diderot es tan «igualitario» como alejado de las mujeres ideales de las que habla Thomas, por lo que subraya tanto sus vicios como sus virtudes.

Por su parte, Madame d'Épinay –por entonces amante de Diderot– le escribe a su amigo el abate Fernando Galiani una carta sobre el «famoso» opúsculo de Thomas.<sup>14</sup> No quiere terciar públicamente en la polémica desatada entre Thomas y Diderot (Diderot menciona también a «Jean-Jacques» y a D'Alembert como parte de la misma polémica).<sup>15</sup> Simplemente le escribe al abate Galiani asegurándole que le relatará «todo lo que pase por mi cabeza». A diferencia de Diderot, no pone en ridículo al autor del *Ensayo*, pero sí considera que su retórica es «pomposa y artificial aunque ingeniosa»: «Son frases para una tertulia», sostiene,

<sup>13</sup> La afirmación no es tan trivial como podría parecer. En efecto, si el conocimiento nace a partir de los sentidos –como era la tesis de los empiristas ingleses que los Ilustrados franceses insistían en difundir–, el ciego de nacimiento no reconocería los colores aunque recobrarla la vista. Entonces, alguien como Thomas, que no tenía «conocimiento empírico» de las mujeres poco podía saber de ellas en sentido estricto, como no fuera por la aceptación acrítica de las «ideas» de los otros. La ironía de Diderot parece apuntar en un segundo nivel a este problema teórico. Cf. «Carta sobre los ciegos para uso de los que ven» (Puleo, 1996: 41-54).

<sup>14</sup> Ferdinando Galiani (1728-1787) de origen italiano pero vinculado estrechamente a los enciclopedistas. La carta de Mme. d'Épinay puede consultarse en Puleo, Alicia (1993: 82-86); citado por la edición castellana, también en Thomas, Léonard: op. cit. pp. 135-138.

<sup>15</sup> La transcribe Puleo (1993).

de «un ingenio angelical y encantador» que, en definitiva, impiden saber en verdad qué piensa Thomas de las mujeres, de su naturaleza y de sus derechos. No obstante, Madame d'Épinay concluye que, al margen de tanta frase fastuosa, sus opiniones ni son filosóficas ni se diferencian de las del común de la gente que, como se sabe, por entonces suponía inferiores a las mujeres.

En principio, para Louise d'Épinay, Thomas ignora que «las cualidades y los defectos son comunes a todos los seres humanos». Por tanto, el autor del *Essai* no reconoce que «es indudable que los hombres y las mujeres tienen la misma naturaleza y constitución [...] por lo que son susceptibles de las mismas virtudes y de los mismos defectos». Por último, retomando argumentos originales de Poulain de la Barre, D'Épinay subraya que sólo la educación hace diferentes a varones y mujeres, sólo la educación y la sociedad generan «pequeños vicios y pequeñas virtudes» que Thomas cree «propias de cada sexo». Poco nuevo puede decirse sobre el tema, subraya la escritora: «sólo nos hacen falta cabezas nuevas para enfocar las cosas bajo puntos de vista diferentes» y ponerlas en práctica.

## V

Michel Le Doeuff sintetiza el que denomina «serpenteante» camino de *El segundo sexo* de manera sumaria (1993: 91-92).<sup>16</sup> El pensamiento de Beauvoir es explícitamente dualista, sostiene, las nociones pueden agruparse en pares: «inmanencia/trascendencia; en sí/para sí; auténtico/inauténtico; asumirse/mala fe; sujeto y proyecto/objeto». Se trata para Le Doeuff de una ontología ética, donde el individuo es sujeto cuando se afirma en cuanto tal. En suma, la problemática que aborda Beauvoir es la de la conciencia donde «el sujeto sólo se plantea como oposición. Pretende afirmarse como esencial y construir al otro en inesencial». Históricamente, las mujeres han sido siempre consideradas o bien «inesenciales» ante las esencias o bien «esencia» ante la existencia.<sup>17</sup>

Ahora bien, un mérito de Beauvoir es advertir que se trata de otro mecanismo más de «opresión» que es preciso sumar al de clase (1949, V.

<sup>16</sup> Edición francesa: *L'étude et le rouet. Des femmes, de la philosophie, etc.* París, Seuil, 1989, p. 72.

<sup>17</sup> *Ibidem*, citando a Beauvoir.

1: 31). O, mejor dicho, que la contradicción primaria de la sociedad no está en la diferencia de clases sino, en la línea ya entrevista por Engels, en la diferencia de los sexos.<sup>18</sup> Otro mérito es volver a retomar los ideales ilustrados y darles actualidad en tanto problema –nunca resuelto por la Ilustración– respecto de cuál es el lugar de las mujeres como «sujeto» y «ciudadanas de pleno derecho». Sobre este aspecto quiero subrayar que, cuando en 1949 escribió *El Segundo Sexo* y se lo dedicó a Poulain de la Barre, sólo existía la versión publicada por el autor en 1675 de *L'Egalité des sexes*, que se encuentra aún en el Fondo Dubois de la Biblioteca Universitaria de la Sorbona (París). Es decir, más que nunca «el Castor» trabajó como tal.

Otro tanto sucedía con *L'Education des Dames pour la conduite de l'Esprit dans les sciences et dans les mœurs* de 1674 y con el *Essai* de Thomas. Dado que estas ediciones en francés contemporáneo obedecen al proyecto del Bicentenario de la Revolución Francesa, sólo puedo concluir que Beauvoir las leyó a todas ellas en su primera edición, es decir, en un francés del siglo XVIII. Sus referencias implícitas al debate Diderot-Thomas que podemos vislumbrar en la Introducción de *El segundo sexo* deben haber tenido las mismas fuentes: textos históricos eruditos a la sazón ignorados en general por la crítica y claramente dejados de lado en las interpretaciones «oficiales» de la Revolución y los debates «ilustrados» que la precedieron. Así, Beauvoir debe haber tenido clara conciencia de que el tema que la (pre)ocupaba ya había sido problematizado y dejado de lado. De ahí que el tema-problema le resulte «irritante» porque no es «nuevo» pero hay que volver a plantearlo casi como si lo fuera (1949, V. 1: 11). Y no es nuevo no sólo porque recoge los ecos del sufragismo sino, sobre todo, porque unos trescientos años antes ya había sido debatido y olvidado, por lo que resultaba por todos y todas conocido.

Precisamente por eso, puesto en perspectiva, el debate Thomas-Diderot-D'Épinay es sumamente ilustrativo respecto de varias cuestiones. En primer lugar, llama la atención sobre el hecho no menor de que se clasifique habitualmente *El Segundo Sexo* como un «ensayo». El de Thomas tiene a penas unos cuarenta folios y la intervención de Diderot menos de diez. Denominar «ensayo» a los dos tomos –altamente argumentados y eruditos– de Beauvoir es incluirlo en un género que la tradición filosófica

<sup>18</sup> Cf. Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), a quien remite.

de Occidente entiende como «menor»: es decir, un texto no erudito, no sistemático, no académico; más apto para las discusiones de un público amplio que para las aulas universitarias. Sin embargo el aparato conceptual existencialista que maneja su autora lo aleja de la posibilidad de leerlo *como si* de unas páginas a vuelo de pluma se tratara. Claro está, salvo que se quiera diluir la profundidad incisiva ética y filosófica de sus argumentaciones.

En segundo lugar, la oposición entre los argumentos laudatorios a la «virtud» femenina de Thomas y las descarnadas descripciones de Diderot, sólo suavizadas en la carta de Madame d'Épinay, muestran los claroscuros de la naturaleza humana. Repetidamente, Cèlia Amorós advirtió que la exclusión de la igualdad se produce por la doble vía de la inferiorización (es decir, considerar que alguien está por debajo del rasero de «lo humano») o de la excelencia (es decir, estar por encima del rasero de «lo humano»). En ambos casos, las mujeres quedan excluidas «de los iguales» y en consecuencia, de gozar de sus derechos y beneficios. Los argumentos laudatorios de Thomas desembocan en la exclusión de las mujeres gracias a la sutileza de su «excelencia moral» y apelan al «eterno femenino» lugar cuya pureza no puede mancillarse con las actividades públicas y políticas. Por su parte, Diderot y Madame d'Épinay apelan a la igual naturaleza humana de los «hombres», sean varones o mujeres y en consecuencia, a la igualdad de sus virtudes y de sus defectos; la educación y las costumbres sociales hacen el resto, distinguiendo según las marcas sexuales, diferentes capacidades de razón y de juicio.

Claramente, la Introducción de *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir retoma los argumentos imbricados en el debate epocal de esos y otros ilustrados: la biología debe desvincularse de la estructura social –ese otro cuerpo artefactual constituido por el Contrato–. Las capacidades humanas no tienen marcas de sexo, sólo la educación –podríamos decir– «conculca género». Las nostálgicas palabras de Louise d'Épinay que reclama «nuevas cabezas [...] para enfocar las cosas bajo puntos de vista diferentes» resuenan en la propuesta de Beauvoir que intenta, a la luz de la filosofía existencialista, abrir un sendero más seguro para la libertad de las mujeres. Sobre todo en su exhortación a que se constituyan en sujetos plenos. Porque «Cada vez que la trascendencia recae en la inmanencia hay degradación de la existencia del *en-sí*. Esta caída

constituye una falta moral si es consentida por el sujeto [...] Si le es inflingida [...] se trata de una opresión» (1949, V. 1: 11).

Un último mérito que quiero mencionar es que el debate en torno a la *condición de las mujeres* nunca ha perdido continuidad reivindicativa, aunque las «exégesis» habituales lo ignoren y nos quieran hacer creer que se trata de un tema-problema «novedoso» y sin «tradición»; representando, de este modo, ambas posiciones impedimentos sustantivos para su ingreso en el *canon* filosófico.