

Simone de Beauvoir: hacer triunfar el reino de la libertad

Por María Luisa Femenías

María Luisa Femenías es doctora en Filosofía. Titular de Antropología Filosófica (FAHCE, UNLP) y directora de Proyectos de Investigación y co-editora de *Mora* (UBA). Entre otros, es autora de *Sobre sujeto y género*, *El género del multiculturalismo y tres volúmenes de Perfiles del feminismo iberoamericano*.

1 Cf. mi *dossier* "Butler lee a Beauvoir: fragmentos para una polémica en torno del 'sujeto'", *Mora*, 4, FFyL (UBA), 1998, pp. 3-44. Se incluye presentación y selección de textos de Judith Butler, traducción de su artículo "Sexo y género en *El Segundo sexo* de Simone de Beauvoir" y del artículo de Sara Heinämaa "¿Qué es ser una mujer?: Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual". Sobre la crítica de Butler a Beauvoir me extiendo en *Sobre sujeto y género* (2000) Introducción, y *Judith Butler: una introducción a su lectura* (2003), Capí-

"De la mujer dependerá en adelante demostrar si, desafiando toda una opinión ancestral acerca de sus limitaciones, puede afrontar de modo creador la difícil empresa de la libertad del pensar..."

Lucía Piossek Prebisch, *La mujer y la filosofía* (1971).

En las últimas décadas, tres circunstancias –en cierto sentido fortuitas– reintrodujeron la lectura de Simone de Beauvoir en la Academia luego del *impasse* que se produjo tras su fuerte influencia en el feminismo estadounidense a finales de los 60 y principios de los 70. La primera de estas circunstancias, en 1986, fue la publicación de Judith Butler de un artículo en el que examina y critica la posición filosófica y feminista de la filósofa francesa, convirtiéndola en su referente polémico y, a su vez, convirtiéndose a sí misma en una autora audaz, tan leída como polémica¹. Corresponde la segunda circunstancia al año 1999, cuando se cumplieron cincuenta años de la publicación del extenso ensayo de De Beauvoir, *El segundo sexo* (1949), la obra más significativa de la teoría feminista del siglo XX; un *hito clave de una tradición*, como le gusta decirlo a Cèlia Amorós². En una operación desnaturalizadora, procedió a desmontar y denunciar la lógica de la opresión sexual y estableció, como pocas veces se había hecho antes, el carácter de constructo cultural del *eterno femenino*, alineándose no sólo con los existencialistas en la discusión de las esencias, sino también con una línea genealógica (no muy densa, pero sí muy rica), que podemos iniciar en el siglo XVII con François Poullain de la Barre, de denuncia de la situación de exclusión histórica de las mujeres.

Por último, aún vigentes los ecos de las polémicas anteriores, este año se conmemora el centenario de su nacimiento, abriendo nuevamente una amplia gama de publicaciones entorno de su figura³. Nunca la abandonó un halo polémico que se tensa entre la admiración y el rechazo. Por ejemplo, a comienzos de este año, *Le Nouvel Observateur* ha publicado un amplio suplemento que no sólo comienza con estas sugestivas palabras: "Vanguardista y radical, venerada y refutada, admirable y quizá detestable, Simone de Beauvoir ha perturbado generaciones de mujeres alrededor del mundo" sino que reproduce la famosa fotografía que

en 1952 le tomara el fotógrafo norteamericano Art Shay, de espaldas, peinándose desnuda frente a un pequeño espejo, con el título de “Simone de Beauvoir Escandalosa”⁴.

Pues bien, todas estas ocasiones (desde el artículo de Butler y el cincuentenario hasta los Homenajes por su centenario diseminados por todo el mundo), están entrecruzadas en el fuerte debate labrado entre defensoras de la “igualdad” y de la “diferencia”, por un lado, y de “modernas” y “postmodernas” por otro. En todos los casos, se muestra también la necesidad de actualizar la lectura, el examen y la polémica sobre los aportes y los límites de su teoría feminista y una vez más llegar a De Beauvoir a través de De Beauvoir. En lo que sigue, trataremos de realizar un perfil a trazos gruesos de sus contribuciones, centrándonos en aquellos aspectos fundamentales aún vigentes.

1. El síndrome del acólito

El feminismo de De Beauvoir se inscribe dentro de los parámetros comprensivos de la Filosofía Existencialista que se desarrolló a partir de finales de la década del 30 y hasta después del Mayo Francés, manifestándose en un movimiento amplio que incluye el arte, la filosofía y hasta la moda. Son miembros de esa corriente, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus y ella misma, pero también Karl Jaspers y Gabriel Marcel, entre otros. Muchos gustan también de incluir, a pesar de su propio rechazo, a Martin Heidegger. A simple vista, esto implica una pluralidad de posiciones, una fuerte interdependencia respecto de algunos supuestos, bases teórico-filosóficas compartidas y disidencias relevantes y bien identificadas respecto de algunas zonas muy precisas. En la línea atea, tradicionalmente se han subrayado las divergencias entre Sartre y Merleau-Ponty, por ejemplo, pasando desapercibidos hasta tiempos muy recientes los distanciamientos teóricos entre Sartre y la propia De Beauvoir.

Ante los ojos de la crítica filosófica y del público en general, De Beauvoir, en su situación de compañera de Sartre, se convirtió en la seguidora fiel de las enseñanzas del compañero-maestro y una mera sombra de la filosofía de aquél. Esa singular relación *qua* varón y mujer, independientemente de cómo fuera en realidad, una vez inscrita en las tramas de la sociedad de su época, fue percibida como de dependencia y subsidiariedad sin más de la mujer (De Beauvoir) respecto del varón (Sartre). Iris Marion Young, en un intento por explicar estructuralmente la teoría de la dominación, esbozada por Kate Millet –siguiendo rutas beaivorianas– en la década anterior, advirtió con agudeza que más allá del sistema de ideas, símbolos, modos de concienciación y variables singulares de mujeres y de varones involucrados, siempre es necesario indagar y explicar las maneras en que los varones concretos se apropian de los beneficios concretos que toman de las mujeres de modo real, simbólica o supraestructuralmente⁵. El análisis de Young pone de manifiesto la densidad del problema y muestra cómo independientemente de rasgos individuales de carácter psicológico, las estructuras sociales se mantienen por una suerte de *ideología metafísica*, que genera un anisomorfismo valorativo a la hora de abordar los aspectos sociales de la realidad y de los *lugares* de varones y mujeres, muchas veces entendidos como *naturales*.

De modo que hubo que dejar pasar décadas hasta que la figura de Simone de Beauvoir comenzara a investigarse por su propio peso, y sólo entonces pudieron “verse” sus aportaciones singulares y la influencia conceptual que ella misma ejerció sobre el pensamiento del mismo Sartre. Con esto quiero decir que “el Castor” (nombre con el que Sartre le dedicaba sus libros) no fue meramente una “musa inspiradora” –en palabras de Geneviève Fraisse– sino que entre ellos, además del vínculo afectivo y personal, había también debate, influencia recíproca, coincidencias y disensos.

tulo 2. En la bibliografía final figuran los datos completos de los libros citados.

2 Amorós, C. (1999: 113).

3 Simone de Beauvoir nace en París el 8 de enero de 1908 –hace exactamente cien años– y muere el 14 de abril de 1986.

4 Cito: “Avant-gardiste et radicale, vénérée et contestée, admirable et parfois détestable, Simone de Beauvoir a bouleversé des générations de femmes à travers le monde”, *Le site littéraire de NouvelleObs.com* Agradezco a A.

Mangin que me enviara el Suplemento en cuestión.

5 Young, Iris M. (1983: 129-147)

Como lo ha puesto en evidencia la exégesis iniciada en la década de los 90 a raíz de los cincuenta años de la publicación de *El Segundo Sexo* y, en nuestra lengua, el excelente trabajo de Teresa López Pardina, se fue haciendo evidente que la filosofía de De Beauvoir no era un mero epígono del sartrismo como todavía lo considera Judith Butler en el artículo mencionado. Es cierto que, como todos los existencialistas, compartió con Sartre muchas de las fuentes filosóficas –entre ellas, Kierkegaard, Husserl o Hegel–, y que también existió entre ambos y con su grupo común de amigos un continuo y fecundo intercambio de ideas. Pero, la peculiaridad de la filosofía de cada uno se muestra en cómo entendieron algunos conceptos clave dentro del existencialismo, lo que además da la pauta de que el flujo filosófico no circuló sólo en el sentido de “maestro a discípula”, sino mucho más imbricada y recíprocamente. No podemos revisar ahora todas y cada una de esas claves, pero ilustraremos lo que queremos decir con algunos ejemplos, fundamentalmente con aquellos conceptos que introduce De Beauvoir y que la distancian significativamente del existencialismo sartreano.

2. Natura / nultura: sexo / género

“¿Qué es una mujer?” se pregunta en *El segundo sexo*, la respuesta en primera persona es: “Yo soy una mujer”. “Es significativo que yo lo plantee –continúa–. A un hombre no se le hubiera ocurrido escribir un libro acerca de la situación singular que ocupan los varones en la humanidad. Si quiero definirme, me veo obligada a decir, en primer lugar, ‘Soy mujer’. Esta verdad constituye el fondo sobre el cual se yergue toda otra afirmación”⁶. Más adelante agrega: “No se nace mujer, se llega a serlo”.

Como se ha advertido repetidamente, se trata de un “vaivén” cuyos extremos están marcados, por un lado, por el “dato biológico” del sexo “que da vida” –en palabras de Beauvoir– y, por otro, de

la “mujer” como “femenina”, como “el eterno femenino” cuya construcción social esencialista rechaza. En un mundo que desde la infancia se le ha revelado como masculino, toma conciencia de su condición de “mujer”; es decir, de que ese “yo” individual “que soy” llega a ser “mujer”: y se constituye en el punto de partida de su propia experiencia en el mundo: “yo soy una mujer”. Queda claro que la filósofa distingue, entonces, entre el “dato” y el “constructo social”.

Pero, ¿usó Beauvoir la categoría de “género” en sus escritos? Si bien se la instituye como la primera enunciativa de ese concepto clave de la teoría feminista posterior, no aparece en su obra ni una definición ni un uso técnico de la palabra “género” en el sentido (complejo, polémico e inestable) que se le ha dado posteriormente. Con todo, hay acuerdo en que, sea como fuere, De Beauvoir enunció (en clave existencialista) que el sexo como un aspecto del cuerpo “no puede ser vivido como un dato bruto sino por la mediación de las definiciones culturales” (Amorós, 1999:120). Hay entonces una clara distinción entre la naturaleza (o la biología), y los modos en que las diferentes sociedades han instrumentado “ese dato” generando la “esencialidad” de ciertos rasgos. De Beauvoir expresa esto claramente cuando sostiene firmemente: “la naturaleza no es destino”, invirtiendo la sentencia del maestro del psicoanálisis. En efecto, De Beauvoir subraya que “nada en la naturaleza obliga a un orden social determinado”, menos aún si es discriminatorio, y el orden social que confina a las mujeres a ciertos roles “naturales” lo es. Lo es en la medida en que se constituye en impedimento para el ejercicio de su libertad, de su proyecto, de su trascendencia.

En síntesis, podemos concluir que las feministas estadounidenses acuñaron la palabra “gender” para referirse a la construcción social de los sexos (probablemente hacia fines de los 60), pero ya para De Beauvoir lo que varones y mujeres son en un en-

6 De Beauvoir, S. (1949, I: 11)

tramado social determinado ha sido culturalmente construido. En ese sentido, diseñó y describió un concepto que sólo más adelante tuvo un término preciso: “género” como lo femenino por sobre el sexo-hembra, y lo masculino por sobre el sexo-macho. Como las sociedades conocidas hasta el momento son estructuralmente patriarcales, bien observa nuestra autora que actual e históricamente esto ha significado un mayor beneficio para los varones y lo masculino que para las mujeres y lo femenino. Por eso, afirma que la autonomía económica es prioritaria y que la lucha colectiva de las mujeres por la igualdad de derechos las llevará a alcanzar la emancipación. No obstante, De Beauvoir tiene claro que la Ley sola no es suficiente. Hay que cambiar costumbres ancestrales. Sostiene, por tanto, que “pueden existir diferencias en la igualdad” y que varones y mujeres pueden mantener relaciones en las que ambos reconozcan al otro/otra como sujetos. Esto significa, entablar relaciones simétricas y recíprocas entre varones y mujeres, incluyendo las de deseo, posesión, amor, aventura, proyecto, etcétera que para ella conservan sentido⁷.

Respecto de su concepción de “mujer”, dos fueron las críticas más extendidas que se le formularon claramente desde sectores bien diferenciados. Por un lado, se condenó severamente su rechazo a la maternidad, que entendió como un pago a la especie, fuente constante de “enajenación carnal”, de dolor y de peligro de vida⁸. Julia Kristeva, por ejemplo, responsabiliza a De Beauvoir de haber desprestigiado la maternidad, alejando al movimiento feminista de sus bases, que no podían identificarse con esa figura intelectual “descarnada”. Aunque más tarde modificó esta posición y reconoció que la maternidad sustrae a las mujeres de su unidad consideró de todos modos que les daba la oportunidad de acceder a la eticidad⁹. Donde Hegel negaba la eticidad a las mujeres, Kristeva se la confiere por vía de la maternidad. Se interpretó también el rechazo de De Beauvoir en términos de deseo de homolo-

gación al modelo masculino e incapacidad de comprender el “erotismo de la maternidad”. Incluso, Agacinski llegó a sostener que ese rechazo implicaba una infravaloración implícita de lo femenino en sí misma y el desconocimiento o negación de una de las vías más importantes de realización en la vida de las mujeres¹⁰.

Partiendo de conceptos y posiciones existencialistas en general y beauvorianas en particular, el análisis que sobre esta cuestión realizó Lucía Piossek resulta más interesante¹¹. Precisamente porque el cuerpo es una *situación*, la sexuación de cada cuerpo es sumamente importante. En efecto, si la afirmación sartreana sostiene “Yo soy mi cuerpo”, Piossek describe la experiencia de la maternidad, como “yo soy mi cuerpo, efectivamente; pero mi cuerpo no es mío [...]” es la sede de “otro”, está enajenado (en el sentido de De Beauvoir) porque se ha tornado receptáculo y alimento material de “otro”¹². Esta experiencia –que califica de “humildad ontológica”– reconoce una situación histórica y fáctica de la maternidad que –según Piossek– no le permite a las mujeres olvidar su sujeción a un “orden de la naturaleza con un ritmo compartido con otras regiones de la vida vegetal y animal”. Es decir, aún habiendo elegido la maternidad, se produce un fenómeno especial según el cual un “ser humano mujer” reconoce que sus mejores reservas y energías se desplazan hacia los intereses de la especie; deja de ser “un individuo” para convertirse al mismo tiempo en albergue y custodia de “otro”. Empezando una tarea beauvoriana, que la filósofa francesa no llevó a cabo, Piossek sostiene que una experiencia tal –nada desdeñable– conlleva el desafío de pensar filosóficamente cómo afecta al cuerpo ese estar “para” otro, bajo un proceso que una vez iniciado excede la propia decisión. Tarea que además sólo puede llevarse a cabo según la experiencia de la maternidad, propia únicamente de las mujeres. Aquí, las mujeres deben contribuir a la libertad del pensar a partir de una experiencia espe-

7 De Beauvoir, S. (1949, II: 508 y ss.)

8 Ibidem, p. 53 y ss.

9 Ferrero citando a Rodgers, C. (1998: 190). Cf. también Zerilli en Tubert (1996: 155-188).

10 Cf. entre otras, Agacinski (1998) capítulo “Libertad y Fecundidad”.

11 Piossek Prebisch (1994: 95-105).

12 Tomo la afirmación “Yo soy mi cuerpo” de *El ser y la nada* de J.-P. Sartre, Parte III 2, quien a su vez la toma de Gabriel Marcel.

Agradezco esta observación a Lucía Piossek.

cífica de su cuerpo como situación y como captación peculiar del mundo (como afirma De Beauvoir). Muy probablemente –sugiere– la filosofía se alejaría de la orgullosa afirmación masculina de que la persona es, ante todo, *individuo* y *autodeterminación*. Anticipando un conjunto importante de las tesis sostenidas mucho después por las defensoras de la ética del cuidado, Piossek invita a las mujeres desde su situación particular a abrir los espacios de su libertad¹³.

Ahora bien, el rechazo de De Beauvoir a la maternidad puede leerse en términos de decisión individual libre conforme al propio proyecto de vida. Pero también, tal como sugiere Ferrero, como una forma de negación de las políticas de “maternidad obligatoria”, propias de las políticas demográficas de la postguerra y también de las definiciones históricas de las mujeres en términos de “madre”. Más aún de “mujer-madre” como si de sinónimos se tratara. En el marco de su preocupación por desnaturalizar el cuerpo y la vida de las mujeres, su decisión pudo haber operado como un modo radical, público y militante de distinguir a la “mujer” de su caracterización ancestral de “madre”. Llama profundamente la atención que aún se le dediquen tantas páginas a este ejercicio de libertad según el que De Beauvoir toma una decisión significativa sobre su propio cuerpo y proyecto de vida. Tampoco aquí hemos podido sustraernos del tema, lo que nos indica cuán afincada está todavía la *naturalidad* de la dupla mujer-madre. Anclada en sistemas sociales de creencias en el instinto “materno” o en el deseo natural irrefrenable por la maternidad, o en la maternidad como “culminación” de la vida de las mujeres, elegir libremente lo contrario –como hizo De Beauvoir– exige explicación. Incluso aún hoy resulta que las explicaciones que brindó siguen pareciendo insuficientes o despiertan sospechas.

El otro foco de críticas severas lo concitó –paradojalmente– su toma de posición respecto de un dimorfismo sexual biológico y excluyente. Ante su

heterosexualidad expresa e implícita en sus análisis, los grupos lésbicos primero y *queer* después atacaron su *heterosexualidad compulsiva* (descriptiva y prescriptiva) entendiéndola como una contribución (deseada o no) al *disciplinamiento patriarcal* del deseo. A pesar de que sostiene que “Entre ambos sexos no existe una distinción biológica rigurosa...” y que “ninguna sexualidad está determinada” por ningún “destino anatómico”, igualmente apela repetidamente a “modificaciones” hormonales y cuerpos dimórficos. Sea como fuere, pone el acento en el “dato” biológico irrefutable del dimorfismo como sede de las construcciones culturales posteriores de uno y otro sexo, y de sus “excepciones” independientemente de la opción sexual de cada cual¹⁴.

En la línea de Monique Wittig, en el artículo de 1986 que ya mencionamos, Judith Butler sostiene que el uso del “llegar a ser mujer” de De Beauvoir implica un conjunto de actos intencionales y apropiativos. Es decir, la adquisición general de ciertas destrezas y un “proyecto” en términos sartreanos, “para asumir un estilo y una significación corporales culturalmente preestablecidos”¹⁵. Es decir, pone el acento en lo que considera una intencionalidad voluntarística de *elección* (como carga sartreana) en la que se elegiría el “género” en consonancia con el “sexo”. Claro, a partir de esta interpretación (cuya pertinencia ya hemos discutido) surgen al menos dos críticas fundamentales a De Beauvoir, que Butler gusta tensar: 1) que el género se elige voluntariamente pero es a la vez una construcción social; 2) que se elige el género del sexo “que ya se es”, por lo que toda elección “cruzada” queda inmediatamente descalificada o negada, generándose lo que denomina –siguiendo a Hegel– “una tautología sin movimiento”¹⁶. Subraya así, tal como Wittig arguye, que “la erogeneidad y la capacidad de respuesta sexual del cuerpo, es restringida por la institucionalización de la diferencia sexual binaria” (202). Dicho lo cual, engloba dentro de lo que denomina

13 Gilligan (1982) especialmente, Capítulos II, V y VI.

14 (1949 I), Capítulo IV.

15 Cf. entre otras, las numerosas críticas de Judith Butler, por ejemplo, en Butler (1990: 193-211).

16 Especialmente, pp. 193-194. Sobre críticas a la interpretación de Butler, cf. Nota 2.

“las doctrinas esencialistas de la feminidad” a la propia De Beauvoir, en tanto que sostiene la existencia de un cuerpo biológico como “dato” hasta cierto punto independiente y lógicamente previo al discurso y a las construcciones socio-histórico-culturales de los sexos.

En síntesis, sea para continuarla, defenderla, criticarla o rechazarla, la obra de De Beauvoir se convirtió en una referencia ineludible del feminismo del siglo XX.

3. Un Programa Feminista

El Segundo Sexo (1949), escrito tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial y la obtención del voto de las mujeres en casi la totalidad de los países occidentales, propone lo que denominaremos un *programa feminista*. Toma como eje central la consideración de que las reformas legales son necesarias –ineludibles– pero no suficientes: hay que construir una fundamentación teórico-filosófica que de cuenta de cómo la historia se ha desenvuelto según una dialéctica Uno-Otra que ha excluido a las mujeres y, en el orden social, sigue haciéndolo. Conceptualmente, De Beauvoir parte de la dialéctica hegeliana resignificada en términos de Uno (varón) Otra (mujer). Entiende que históricamente “mujer” funcionó como un “segundo” sexo –título del libro– en tanto la interpretación tradicional supone que el primer sexo “creado” fue el varón, y sólo luego, la mujer.

Como Sartre, Merleau-Ponty y Heidegger, De Beauvoir toma de Hegel esa dupla dialéctica, pero dándole un juego propio y original. Sabemos que el “Otro”, en la dialéctica de la autoconciencia de Hegel, está representado en la figura del esclavo, momento que atraviesa el Espíritu en su recorrido autocognoscitivo y autorreproductivo para alcanzar el saber Absoluto. ¿Por qué la mujer asimilada al esclavo? Muy probablemente porque, como advirtió sagazmente F. Engels (al que De Beauvoir re-

fiere), las mujeres fueron por su capacidad productiva y reproductiva las primeras esclavas de las sociedades patriarcales, que son las únicas conocidas. Ahora bien, asimilada la mujer a este esquema y supuesta la lucha por el reconocimiento, la conciencia pasa por la experiencia de las relaciones de desigualdad, dominación y servidumbre que Hegel ejemplifica, como dijimos, en las figuras del amo y el esclavo. Simplificando mucho, en la lucha a muerte por el reconocimiento, quien teme perder la vida (y experimenta que le es tan esencial o más que la autoconciencia) se torna esclavo. Quien, en cambio, la arriesga pues no teme perderla (porque ser conciencia de y para sí es lo más importante), se torna amo. Es amo quien ha arriesgado la vida en la lucha: ha preferido la libertad a la vida misma. Esclavo es quien, por temor a la muerte, considera que la vida le es tan esencial que elige la esclavitud frente a la posibilidad de libertad (entendida como autoconciencia).

Ahora bien, en la descripción fenomenológica de De Beauvoir la mujer que ocupa el lugar del esclavo se reconoce en el varón y depende de él: su reconocimiento le viene del marido como esposa, del padre como hija, de la sociedad como madre de hijos varones, etcétera. La historia transmitida muestra que las mujeres han vivido subsidiariamente con relación al estatus de los varones, identificándose con sus intereses y sus proyectos de modo voluntario o compulsivo. No en vano James Mill sostenía que “todos los individuos cuyos intereses están indiscutiblemente incluidos en los de otros individuos pueden ser excluidos de los Derechos Políticos, sin inconveniente alguno”. Desde esta perspectiva puede considerarse –continuamos con nuestra cita– “a todos los niños, hasta una cierta edad, cuyos intereses están incluidos en los de sus padres. Y también a las mujeres ya que puede considerarse que los intereses de casi todas ellas están incluidos o bien en los de sus padres o bien en los de sus esposos”¹⁷. Es decir, no son “sujeto autóno-

¹⁷ James Mill, *Sobre el Gobierno* (1821).

mo” sino que las mujeres quedan subsumidas al “sujeto varón” tal como las legislaciones lo han mostrado históricamente (y hasta hace tiempos recientes). Desde la perspectiva de De Beauvoir, por tanto, los varones se constituyeron a la vez en el universal del genérico humano (Hombre) y en el particular (en términos de los varones de la especie o la parte masculina de la especie), invisibilizando con esa operación a las mujeres, a lo largo de la historia. Es decir, sustrayéndoles la calidad de “sujetos” y, consecuentemente, su libertad, su proyecto, su capacidad de ser para sí, etcétera¹⁸.

Por tanto, para De Beauvoir, es preciso que las mujeres restituyan los modos (método), los hechos (la historia), la libertad (en la calidad de sujetos de proyecto propio), para sí mismas. Para ello se propone desarticular los presupuestos de tres concepciones fundamentales de “la mujer” en aras de su liberación y, además, pergeñar un método que habilite la reconstrucción histórico-problemática de su situación. Muy brevemente, el primer presupuesto a desmontar (acorde a los postulados generales del existencialismo) es el esencialismo. Las posiciones esencialistas han “construido” a las mujeres ahistóricamente, fijadas en ciertos rasgos *eternos* e ineludibles englobados dentro de la categoría difusa de “femineidad” o del “eterno femenino”, tan cantado por los poetas. El segundo es la falsa creencia de que el psicoanálisis freudiano es “objetivo” y no una construcción patriarcal más de la cultura imperante. En efecto, bajo presuposición de su “objetividad científica” tacha de “fálicas” a las mujeres que buscan constituirse en sujetos autónomos; es decir, de masculinas, cuando no de anormales. Por último, anuncia que la Revolución del proletariado no lo era por igual de “proletarios” y de “proletarias”. Las clases sociales, y la obrera no es una excepción, están atravesadas por el dimorfismo sexual; es decir por las relaciones de dominación que están estructural e históricamente establecidas entre varones y mujeres atravesando las clases de mo-

do estamentario. La experiencia histórica de muchas revoluciones (paradigmáticamente, la Francesa de 1789 o la Bolchevique de 1917) muestra que las mujeres pasan de revolucionarias a sumisas amas de casa sin haber obtenido beneficio alguno de la puesta en riesgo de sus propias vidas.

De más está decir que los polémicos problemas que sencillamente acabamos de enumerar, pero que De Beauvoir desarrolla con mayor profundidad, le valieron las críticas de los esencialistas (como a todos los existencialistas en general). Pero también, y sobre todo, la crítica de las denominadas “vanguardias”, fueran psicoanalíticas, marxistas, freudomarxistas, o incluso existencialistas en general. Los marxistas la acusaron de debilitar “la revolución” al denunciar que la “causa de las mujeres y su liberación” no era, en principio, la misma que la de la “clase obrera y su liberación”, acusándola en consecuencia de fragmentarla¹⁹. Sea como fuere, tuvieron que pasar más de quince años para que, en los comienzos de la “Segunda Ola”, algunas de estas líneas fueron retomadas y discutidas por los movimientos de mujeres y las investigadoras de los recientemente creados “Women Studies”; casi al mismo tiempo en que se acuñó la noción de “género”.

Sólo por ofrecer un ejemplo, recordemos que fue mérito de Kate Millet, en *Sexual Politics* (1969), retomar la idea de que las “vanguardias” también suelen ser patriarcales²⁰. Su interés fundamental fue llevar a cabo un examen crítico de ciertos escritores (D. H. Laurence, Henry Miller, Norman Mailer y Jean Genet) quienes si bien rompieron con los modelos literarios de su época, al mismo tiempo, mantuvieron un sesgo fuertemente patriarcal, pero resignificado. Sin restar valor literario a sus obras, en aras de mostrar su hipótesis, Millet realiza un extenso y sistemático análisis, deudor de algunas líneas fundamentales de *El Segundo Sexo*, que acabamos de perfilar. Incluye un estudio introductorio de gran valor conceptual (e histórico), donde presenta el primer análisis que conocemos de la noción de “dominación”

18 Este mecanismo se ve con claridad en nuestra Ley Saénz Peña de voto “universal”.

19 Curiosamente es Emmanuel Mounier, defensor del personalismo cristiano, quien sale en su defensa. Cf. Chaperon (2000: 55-63). También, López Pardina (1999^a: 144-163).

20 Millet (1969). Hay traducción al español.

estructuralmente entendida, lo que inscribe la relación varón/mujer en la esfera política.

Es decir, esta estudiosa desvía la atención de las relaciones interpersonales del ámbito privado, para abordarlas desde una categoría explicativa de nivel teórico político. Al hacerlo, acuña la famosa expresión “Lo personal es político”, que se convirtió en lema de las luchas feministas posteriores y que alcanzó una peculiar derivación en las Madres de Plaza de Mayo. Millet desarrolló también un análisis bastante pormenorizado del psicoanálisis y del marxismo, rescatando la sensibilidad de F. Engels (no de Marx) para la causa de las mujeres. Por un lado, mostró cómo la explicación freudiana de la personalidad presenta dificultades sólo salvables con hipótesis *ad hoc* para el caso de las mujeres, que además quedaban ratificadas “científicamente” en sus lugares tradicionales en términos de mujeres normales. Asimismo mostró cómo la noción de “clase” oscurece otra división que se encuentra en el interior mismo de todas ellas: la diferencia sexual varón/mujer y su jerarquización histórica. Esta jerarquización *naturalizada* es la que constituye “orden social” para Millet. No obstante se trata según advierte, de un orden social discriminatorio que las vanguardias que analiza a continuación ni ven ni modifican. Si bien en muchos aspectos su trabajo ha sido superado, a partir del desarrollo de ciertas hipótesis beauvorianas marcó un hito fundamental en la teoría y el movimiento feminista de los 70.

4. El método progresivo-regresivo

Simone de Beauvoir no sólo sistematiza los problemas vinculados a la condición de las mujeres, sino que aplica un método que le permite, al mismo tiempo, dar cuenta de la historia que las lleva a su situación actual y a desenmascarar filosóficamente las zonas de la realidad encubiertas por los prejuicios²¹. Mucho se ha discutido sobre ese método pues Sartre lo desarrolla, a la manera

de una introducción, en su *Crítica de la razón dialéctica* (1960) bajo el título de “Cuestiones de método”, habiéndolo publicado poco antes en forma de opúsculo. Sin embargo, exégesis posteriores de la obra de De Beauvoir, han rastreado sus orígenes precisamente en *El segundo sexo*. Esto le permite a López Pardina concluir que “El método es, pues, primero inventado y aplicado por De Beauvoir en 1949, quien, fiel a su línea de filosofía no sistemática –afín a la de un Voltaire o un Montaigne– no se pone a la tarea de explicitarlo teóricamente”²². Sartre, en cambio, sí lo hace denominándolo “método progresivo-regresivo”. En general, se considera que el método es un aporte heurístico del existencialismo, llegándose a ignorar su autoría como problema.

¿En qué consiste el método? A grandes líneas, tal como De Beauvoir lo emplea, constituye un modo de reconstruir y esclarecer la experiencia vivida desde la propia hermenéutica existencial, comenzando con un análisis regresivo de la situación o del hecho. Es decir, de la “facticidad que las mujeres se ven obligadas a existir” o, en otras palabras, “de las condiciones que definen la inserción de las mujeres en lo real”²³. La primera fase “regresiva” es la inicial e implica un análisis (histórico-fenomenológico) de las condiciones que hacen posible la existencia de las mujeres tal como es dada en una cierta sociedad. El método supone, como se ve, dos dimensiones: diacrónica y sincrónica. Se trata, pues, de un primer momento analítico en el que se establecen los puntos de referencia conceptuales que configuran una cierta forma de vida. La segunda fase es “progresiva”, sintética y reconstructiva del modo actual en que viven las mujeres como miembros de una cierta sociedad. En otras palabras, cómo bajo aquéllas condiciones, las mujeres viven esta vida presente²⁴.

El interés de De Beauvoir se centra en explicitar y comprender las mediaciones que (hegelianamente) dan lugar a lo concreto y singular. Es decir, le

21 López Pardina (1998: 215 y ss.).

22 Ibidem.

23 Ibidem, p. 218, citando a Amorós.

24 Ibidem.

importa dar cuenta de las *instancias mediadoras* que han hecho posible un cierto estado de cosas. Tomando como base el comportamiento real de las mujeres en tanto que “resultados” de una “experiencia vivida” bajo ciertas condiciones histórico-sociales, el trabajo de De Beauvoir pretende, con los datos de que dispone, reconstruir cómo se llegó a ese estado de cosas, desenmascarando los elementos ideológicos y los presupuestos sobre los que se fundan.

5. Los temas

Ya hicimos alguna referencia a las grandes líneas temáticas que trazó De Beauvoir. Explicitemos algunos conceptos, que si bien son caros a los existencialistas en general, los desarrolló de una manera propia. Fundamentalmente, se distancia de Sartre en al menos dos pares de conceptos interesantes para el feminismo: por un lado, la noción de cuerpo y la de situación, estrechamente relacionadas entre sí y, por otro, la de sujeto y libertad. Por supuesto que también pueden entrecruzarse los conceptos de situación y de libertad tanto como los de sujeto y cuerpo.

Respecto de la noción de cuerpo, por ejemplo, su posición está más próxima a la de Merleau-Ponty que a la de Sartre, como lo han señalado Teresa López Pardina y Sara Heinämaa, entre otras²⁵. Su manera de entender el cuerpo implica que el sujeto de la experiencia es un cuerpo viviente, que se desarrolla en el mundo con otros cuerpos, con otros seres. En efecto, la presencia en el mundo implica rigurosamente la posición de un cuerpo (en situación) que sea, a la vez, una cosa del mundo y un punto de vista sobre el mundo, como mencionamos más arriba al referirnos a la experiencia del cuerpo gestante²⁶. Asimismo, el sujeto resulta del entrecruzamiento de actos intencionales previos y de la historia, tanto cultural como individual, que da significado y trasfondo a todos nuestros actos originales.

Ahora bien, ¿Cómo es el cuerpo en De Beauvoir? En principio, como para todo existencialista, no es una *cosa*, es fundamentalmente *una situación*; el cuerpo constituye “nuestra captación del mundo, el instrumento a través del cual captamos el mundo”. Porque es un instrumento de captación del mundo, “El mundo se presenta de una forma diferente según sea aprehendido de una manera o de otra [...] desde un cuerpo de varón o desde un cuerpo de mujer”²⁷. Si bien De Beauvoir enumera las diferencias entre varones y mujeres comenzando por las anatómicas (que describe con toda la minuciosidad que la ciencia de la época le permitía), no es ese el punto que le interesa subrayar. Por el contrario, pone el acento en que el cuerpo (sano, enfermo, mutilado, ante todo sexuado, etcétera) constituye un elemento fundamental de la situación de cada cual. Como Merleau-Ponty, considera que el hombre –en genérico– no es una especie “natural”, sino una “idea histórica”: todos somos seres históricos y, en consecuencia, las diferencias “naturales” no pueden subordinar a las mujeres y jerarquizar a los varones. El cuerpo es una *situación* sobre la que se han desarrollado mediaciones históricas que lo califican de “inferior” o de “superior”; de “imperfecto” o de “perfecto”; de “esclavo” o de “libre”.

La situación y las mediatizaciones que construyen el cuerpo restringen o amplían la captación del mundo²⁸. Como lo ha subrayado Cèlia Amorós, lo biológico es redefinido por lo cultural; por eso se opone a que la biología de las mujeres sea destino. Son los valores predominantes de cada cultura los que anteponen la guerra a los partos; en otras palabras, ponen los partos al servicio de las guerras, tal como históricamente lo han hecho la mayoría de las políticas demográficas. De modo que, concluye De Beauvoir, en el plano cultural y social los cuerpos en situación de las mujeres ven coartada su libertad, su trascendencia, su posibilidad de constituirse en sujetos. La situación restringe la libertad de las mujeres,

25 Cf. López Pardina (2001: 65-72); Heinämaa (1998: 27-44).

26 Cf. De Beauvoir (1949, I: 32).

27 Ibidem, p.58.

28 Ibidem.

qua seres humanos, más que la de los varones. En parte, a esto se refiere cuando, según vimos, afirma que “No se nace mujer, se llega a serlo”.

También respecto de la noción de sujeto, De Beauvoir adopta una posición propia que Sonia Kruks considera fundamental para los desarrollos posteriores de la teoría y de las prácticas feministas²⁹. En efecto, en tanto las limitaciones de las mujeres están socialmente construidas e impuestas por la sociedad patriarcal, es imprescindible comprender cómo funciona, desmontar sus mecanismos y generar las condiciones para vivir la libertad, a partir del *locus* que a cada una le ha tocado. Es la situación la que marca de modo difuso formas de opresión; rechazarlas es un primer paso que aleja a las mujeres de la caída en la inmanencia, aún cuando les sea imposible realizarse como un ser humano libre, trascendente y pleno. López Pardina, siguiendo a De Beauvoir, identifica tres razones históricas por las cuales las mujeres no pueden reivindicarse como sujetos: a) Porque no tienen medios materiales para hacerlo; b) Porque sienten un vínculo de dependencia o necesidad que las ata al varón; c) Porque muchas veces se complacen en su papel de *Otras*. Esto último constituye una “falta moral”, en tanto requiere vedarse a sí misma el ejercicio pleno de la libertad.

Pues bien, somos libertad. Es sabido que la ética anunciada de Sartre –tal como lo dice Amorós– pivota sobre el plexo libertad-facticidad propio de la realidad humana. En tanto proyecto, no somos lo que somos y somos lo que no somos, es decir, somos transcendencia permanente. Pero, como no elegimos la libertad que nos es dada, somos al mismo tiempo facticidad. Nuestra libertad es un hecho. Por eso, estamos condenadas a ser libres, a angustiarnos y (en un proyecto de buena fe) a hacernos cargo de nuestra libertad-fáctica, tal como la entreteje la realidad humana³⁰.

En su otro ensayo, *Para una moral de la ambigüedad* (1947), De Beauvoir sostiene que un acto

es tanto más moral cuanto más abre el horizonte de las libertades propias y ajenas. La “libertad siempre surge como movimiento de liberación. Sólo prolongándose a través de la libertad de los otros se consigue sobrepasar la muerte y realizarse como unidad indefinida [...]”³¹. Por el contrario, una acción es inmoral cuando suprime o reprime las libertades de los otro/as. Es decir, cuando una libertad no se abre hacia otras libertades sino que simplemente las coarta. Eso sucede con la libertad de las mujeres. Las relaciones asimétricas entre los sexos sólo subrayan la “falta” de un sexo respecto del otro y la “mala fe” sobre la que ambos han construido sus relaciones, explicaciones, naturalizaciones, etcétera; aceptándolas de la misma manera. Precisamente porque sólo abriendo el espacio de la libertad para unas, los otros también podrán realmente serlo, y abandonar la caída en la inautenticidad.

Ya dijimos que libertad y situación se entretejen en una espesa trama. Volvamos sobre esto. De Beauvoir aborda la noción de situación especialmente en *Phyrrus* y *Cineas* (1944), y remite a *El ser y la nada* de Sartre, publicado un año antes. Sin embargo, su descripción se despega del sartrismo para considerar que la situación de las mujeres es una verdadera coacción a su libertad. Desde la educación recibida durante la infancia hasta los usos sociales que se les imponen a las mujeres jóvenes, adultas, o de edad avanzada, todo contribuye a la limitación de su libertad. En algún sentido, todo el tomo II de *El segundo sexo* es una descripción de cómo se hace a las mujeres “femeninas” según los cánones al uso de la sociedad patriarcal en que se encuentren.

Porque para De Beauvoir, libertad y situación no son como las dos caras de una misma moneda que se complementan y se equivalen, la situación se torna el marco en el que se puede ejercer la libertad: un marco que favorece mucho, poco o nada ese ejercicio. La situación es, pues, el afuera de la liber-

29 Kruks (1992, 1).

30 Amorós en *Investigaciones Fenomenológicas*, 4, www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/celia/pdf. Consulta: 10 de febrero 2008.

31 De Beauvoir, S. (1956: 33).

tad y está constituida por el mundo, las cosas y los otros que pueden ser un obstáculo infranqueable o constituirse en posibilitadores máximos de la libertad de cada cual.

Si la superación de la asimetría Uno-Otra y la construcción de relaciones simétricas y recíprocas es la única salida a la opresión y la mala fe que menuda la libertad de los seres humanos en general, el proyecto feminista de De Beauvoir está aún vigente.

6. Literatura y Filosofía

“Las palabras tienen un inmenso privilegio: las llevamos con nosotros” escribe De Beauvoir en *Final de cuentas*. Curiosamente, no se definía a sí misma como filósofa sino como una intelectual o, simplemente, como una escritora. ¿Se trataba de una táctica de sumisión, como lo cree Mayra Leciñana? Cito: “Esta probable ‘treta del débil’ como la llamaría Josefina Ludmer que ‘como todas las tácticas de resistencia combina sumisión y aceptación del lugar asignado por el otro, con antagonismo y enfrentamiento’ tiene algunas consecuencias”³². Veamos.

Por un lado, es cierto que al no decirse “filósofa” no le disputa ese espacio a ningún varón (especialmente a Sartre). Pero, ¿es que Sartre no era también escritor? Encontramos que en Jean Paul Sartre la actividad filosófica, la teatral, la novelística, el ensayo, son perfectamente compatibles. ¿Por qué De Beauvoir no le disputaría un título y sí el otro? ¿Por qué De Beauvoir no se identificaría con ambas actividades dado que llevaba a cabo las dos?

Desde nuestra perspectiva actual, nos parece propio de la pareja De Beauvoir-Sartre que ejercieran ambas profesiones, dejándose acompañar al mismo tiempo por palabras literarias y filosóficas. Sin embargo, es verdad que Sartre asumía plenamente ambos roles, mientras que De Beauvoir se reconocía sólo en uno. O al menos eso admite en sus memorias y entrevistas. Quizá podríamos conje-

turar de su parte algunas razones feministas para dar cuenta de esta identificación: por ejemplo, “si la filosofía es esa legitimación del patriarcado que cercena el espacio de la libertad de las mujeres, entonces, soy escritora [...]”. O quizá, “dado que históricamente las mujeres han sido, aun filósofas, consideradas desde la Academia sólo escritoras [...] soy escritora [...] y dejaré a los demás la tarea de que me reconozcan como filósofa [...] cuando los tiempos maduren [...]”.

En fin, más allá de este juego de conjeturas, ambos parecen haberse propuesto encarar los temas filosóficos también literariamente, como si hubiera en ello una intención estético-didáctica: Puesto que la filosofía siempre se ha asumido como el dominio de pocos (y que además históricamente desestimó la presencia de las mujeres), los grandes temas que conciernen al ser humano –si tratados por mujeres; si tratados para un público más amplio– deben espejarse en la novela o el teatro, es decir, en las palabras abiertas que todos llevamos con nosotros...

Como advierte Adrián Ferrero, educada según los códigos de una época que le devuelve versiones inferiorizadas de sí misma, De Beauvoir no se hace víctima de las imágenes que las representaciones de la cultura de su época hacen circular sobre ella *qua* mujer, minusvalorándola y diseñándola por y para un ejercicio de una libertad marcada por la dominación masculina. Pero tampoco acepta convertirse sin más en cómplice funcional del patriarcado. Si la configuración del sujeto mujer sufre notables amputaciones como resultado de la formación social en la que predomina la inequidad y la inautenticidad, obras como *La Invitada* (1943), contribuyen a cuestionar el *statu quo* cultural de su época³³. Y no sólo esa.

El par solidario existencialismo-feminismo vertebró *El Segundo Sexo*; y muy claramente se lo encuentra en sus escritos ficcionales y en los cuatro tomos de su autobiografía, donde brinda datos sufi-

32 Leciñana Blanchard (2002: 73-78).

33 Ferrero (2005) y (2006).

cientes para reconstruir el itinerario de sus ideas y de sus obras. Como observan Leciñana y Ferrero, ya desde su instalación en una primera persona femenina que se autoconstruye a partir de escenas, tanto de lectura como de escritura, De Beauvoir inscribe míticamente su calidad de sujeto³⁴. Igual que la Sor Juana Inés de *Primero Sueño*, que tras describir el ascenso del alma, se descubre en el último verso, como una primera persona mujer que recita: “quedando a luz más cierta/el Mundo iluminado, y yo despierta”, Beauvoir parte del “Yo soy una mujer”³⁵. Yo mujer: primera persona femenino singular, condición fáctica de su existencia libre y a la vez dispositivo de enunciación y estrategia de sus obras.

En efecto, al elaborar caracteres y situaciones no convencionales, De Beauvoir no sólo rompe estereotipos naturales para el sentido común sino que genera modos alternativos de ver, resolver, enfrentar o inscribirse en la sociedad. Es decir, instala miradas alternativas, reestructura las relaciones varón/mujer y contribuye a abrir camino a otras formas sociales.

Incluso en *Memorias de una joven formal y La mujer rota* anticipa —es la interpretación de Ferrero— los modos deconstructivos y fragmentados que proliferarán más tarde con la postmodernidad. Más aún, al narrar y narrarse en una primera persona de ecos cartesianos se “atreve a construir(se)” y a “emerger más allá del mundo dado”, comenzando a construir el espacio propio de su libertad en la de sus personajes. Cuando ellos se narran en primera persona, alientan en los/as lectoras la identificación con ese estado, el seguimiento de sus tribulaciones y la novedad del derrotero finalmente elegido, tras las introspecciones y una profunda toma de conciencia de sí y de su situación. Quizá este trabajo esté mejor recogido en *Las bellas imágenes* (1966), exhibiendo el proceso de disolución de una conciencia femenina atada a los mandatos de la sociedad patriarcal capitalista donde se encuentra permanentemente heterodesignada³⁶. Sólo a partir de

la mirada auténtica con que enfrenta la dislocación y la angustia por el vacío de su existencia, Laurence —la protagonista— puede comenzar a perfilar las condiciones de un proyecto diferente para sus propias hijas.

En síntesis, ideología, filosofía, literatura aparecen conformando una red novedosa, creadora y propia de una búsqueda que amplía los horizontes de la propia libertad. Como ya apuntamos, deudora del estilo de los moralistas franceses, De Beauvoir trata de constituir al sujeto siempre como un sujeto moral, *núcleo de imputación de unas acciones que se consideran libres*³⁷.

Porque, que las relaciones de dominación sigan existiendo, incluidas las que se mantienen entre varones y mujeres, constituye un acto moralmente condenable en tanto que merma los espacios de libertad de las mujeres en particular pero también de los varones. En efecto, arrastra a todos a situaciones que implican complicidad, encubrimiento, artificio porque “Todo hombre tiene algo que ver con los otros hombres; el mundo con el cual se compromete, es un mundo humano, donde cada objeto se halla penetrado por significaciones humanas; es un mundo hablante, solicitante, [...] [sólo] a través de ese mundo cada individuo puede darle contenido concreto a su libertad [...] y, en todas las circunstancias [...] a la de todos...”³⁸.

A cien años del nacimiento de Simone de Beauvoir, y ya para cerrar estas páginas, insistimos en subrayar su coherencia entre acción, ensayo filosófico y literatura. Si bien su obra merece mucho más que estos breves apuntes, queremos al menos resaltar que De Beauvoir teoriza sobre la acción y la existencia humanas desde su situación de mujer, intelectual francesa de postguerra, y tiene muy en claro las ventajas que esto tiene para ella: no es esclava, no es analfabeta, no está encerrada en un harem, no ha sido obligada a tener ni una profesión ni un compañero que no hubiera querido y elegido. Aún

34 Leciñana Blanchard (2002); Ferrero (2006).

35 *Primero Sueño y otros textos* (1995: 209).

36 De Beauvoir, S., *Las bellas imágenes*, Edhasa, Barcelona, 1984.

37 Amorós, C. (2000: 64).

38 De Beauvoir (1956: 72-73).

así, en vez de apoltronarse confortablemente ante su escritorio para meramente escribir eligió escribir describiendo –como deber moral y fenomenológico– la situación de muchas otras mujeres que la rodeaban. Con clara conciencia, constituye una voz propia y genera personajes que viven situaciones, ofreciéndoles alternativas ante un mundo que parece clausurado por los prejuicios y que, tras la guerra, se ha ido malquebrando. No es idealista. Sabe que los espacios de la libertad se configuran históricamente y son móviles, se ganan y se pierden; obedecen a condiciones históricas mutables y que nunca se consiguen para siempre.

¿Qué logró? Indicar un camino, proponer un proyecto, discutir unos temas, modificar algunas situaciones. ¿Dudó? Sí, lo dice con claridad: “He vacilado largamente antes de escribir un libro sobre la mujer”. ¿Se autoinstituyó en vocera o representante de otras mujeres? También, y no lo hizo ingenuamente: “¿Cómo plantearíamos la cuestión? ¿Quiénes somos nosotros para plantearla?” Y responde: “Creo que para dilucidar la situación de la mujer, hay ciertas mujeres que están mejor situadas [...]”. Por eso, explícita claramente su punto de partida, su situación y la perspectiva que adoptará, “la de la moral existencialista”. Por que todo sujeto (sea del sexo que fuere) “se plantea concretamente a través de sus proyectos como una trascendencia que sólo cumple su libertad por su perpetuo desplazamiento hacia otras libertades; no hay pues otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto [...] en términos de libertad”³⁹. En síntesis, al irracionalizar los marcos de referencia y las diversas formas de legitimación de la condición de subordinación de las mujeres apuntó certeramente al nivel de la fundamentación ideológica de las prácticas discriminatorias y de exclusión, contribuyendo a su desmontaje, a su deconstrucción. De modo diverso, las corrientes de la “diferencia” continuaron con ese objetivo; pero eso ya es tema de otro artículo⁴⁰.

39 Todos los fragmentos de este párrafo son de la Introducción de *El Segundo Sexo*, traducción de Pablo Palant (Siglo XX, Buenos Aires, 1987) con ligeras modificaciones.

40 Cf. Femenías-Herrera (2008), en línea.

Bibliografía

- AGACINSKI, SYLVIANE. *Política de los sexos*, Capítulo “Libertad y Fecundidad”, Taurus, Madrid, 1998.
- AMORÓS, CÈLIA. “Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición”, *Arenal*, 6.1, 1999, pp.113-134.
- _____ “Ética sartreana de la ayuda y ética feminista del cuidado”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 4, www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/celia/pdf, pp. 57-85.
- BUTLER, JUDITH. “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault” en: BENHABIB, SEYLA, y CORNELL, DRUCILLA, *Teoría feminista y Teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.
- CHAPERON, SYLVIE. “El Segundo Sexo 1949-1999: Cincuenta años de lecturas feministas”, *Travesías*, 8, 2000, pp. 55-64.
- DE BEAUVOIR, SIMONE. *Pour une morale de l’ambigüité-Phyrrus et Cinéas*, Gallimard, Paris, 1962 (Hay traducción al español).
- _____ *Le deuxième sexe*, volumen I - II, Paris, Gallimard, 1997 (Hay traducciones al español).
- FEMENÍAS, MARÍA LUISA. “Butler lee a Beauvoir: fragmentos para una polémica en torno del ‘sujeto’”, *Mora*, 4, IIEGe, FFyL, UBA, 1998, pp. 3-27.
- _____ *Sobre Sujeto y Género*, “Introducción”, Catálogos, Buenos Aires, 2000.
- _____ *Judith Butler: Una introducción a su lectura*, Capítulo 2: “La crítica a Beauvoir”, Catálogos, Buenos Aires, 2003.
- _____ y HERRERA, MARÍA MARTA. “Los derroteros de la diferencia”, *Maracanan, Revista do Programa de Pós Graduação Mestrado e Doutorado de História*, Universidade do Estado do Rio de Janeiro-Brasil. En línea a partir de abril de 2008.
- FERRERO, ADRIÁN. “Narrar el feminismo: Teoría feminista y transposición literaria en Simone de Beauvoir”, FEMENÍAS, M.L., *Feminismos de París a La Plata*, Catálogos, Buenos Aires, 2006, pp.17-38.

- _____ "De la teoría por otros medios: Simone de Beauvoir y sus ficciones", *Clepsydra* 4, 2005, pp. 9-21.
- GILLIGAN, CAROL. *In a different voice*, Harvard University Press, 1982 (Hay traducción al español con el título de *La moral y la teoría*, FCE, México, 1983).
- HEINÄMAA, SARA. "¿Qué es ser una mujer?: Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual", *Mora*, 4, 1998, pp. 27-44.
- KRUKS, SONIA. "Gender and Subjectivity: Simone de Beauvoir and Contemporary Feminism", *Signs*, 18.1, 1992.
- LECIÑANA BLANCHART, MAYRA. "Simone de Beauvoir: Aproximaciones a la (auto) construcción del sujeto mujer", *Mora*, 8, 2002, pp. 73-79.
- LÓPEZ PARDINA, TERESA. "Sobre algunos conceptos de la filosofía existencial en Sartre y en Beauvoir" en: "V Jornadas de Investigación en Filosofía", Departamento de Filosofía, FAHCE, UNLP, CDRom, 2005.
- _____ "La concepción del cuerpo en Simone de Beauvoir en relación con Sartre y Merleau-Ponty", *Mora*, 7, 2001, pp. 65-72.
- _____ "Simone de Beauvoir y el feminismo posterior: Polémicas en torno a *El Segundo Sexo*", *Arenal*, 6.1, 1999^a, pp. 135-163.
- _____ *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX*, Universidad de Cádiz, Málaga, 1998.
- MILL, JAMES. *On Government* (1821). Encyclopaedia Britannica on line, Consulta: 24 de enero de 2008.
- MILLET, KATE. *Sexual Politics*, Verso, London, 1969.
- PIOSSEK PREBISCH, LUCÍA. *De la trama de la experiencia*, Reedición de la autora, Tucumán, 1994 (Publicación original: "La mujer y la filosofía" en: *Sur*, 326-328, 1973).
- SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ. *Primero Sueño y otros textos* (Selección e Introducción de ZANETTI, SUSANA. Notas de MOGILLANSKY, G.), Losada, Buenos Aires, 1995.
- YOUNG, IRIS M. "Is Male Gender Domination the Cause of Male Domination?" en: Joyce TRABILCOT (compilador), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Rowman & Allenheld, New Jersey, 1983, 129-146.
- ZERILLI, LINDA G. "Un proceso sin sujeto: Simone de Beauvoir y Julia Kristeva, sobre la maternidad" en: TUBERT, SILVIA (editora) *Figuras de la madre*, Cátedra, Madrid, 1996, pp.155-188.