

EN LOS CINCUENTA AÑOS DE *EL SEGUNDO SEXO* (1949-1999)

SIMONE DE BEAUVOIR Y EL DEBATE DE LOS SEXOS

Felicidad Martínez *

Con ocasión de los cincuenta años de la publicación de *El Segundo Sexo* se hace aquí un acercamiento a la figura de Simone de Beauvoir y, en particular, a éste su célebre ensayo. Además de algunos enfoques que son clásicos a la hora de estudiar a esta autora, como son el biográfico, filosófico y feminista, proponemos un enfoque sexológico. La herencia de las preguntas que Beauvoir se hizo en torno a los sexos, sus identidades y su relación, siguen vivas y se plantean hoy en el debate de las diferencias sexuales, a la búsqueda de un marco que les dé coherencia y las dote de sentido.

Palabras clave: Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, Sexos, Identidad Femenina, Diferencias Sexuales, El debate de los sexos.

FIFTY YEARS AFTER THE SECOND SEX (1949-1999).

SIMONE DE BEAUVOIR AND THE DEBATE OF THE SEXES.

On the occasion of 50th anniversary of the publication of The Second Sex, this is an approach to the figure of Simone de Beauvoir and particularly, to her remarkable essay. Along with the classical approaches to Simone de Beauvoir—the biographic, the philosophical and feminist ones, we propose a sexological approach. The legacy of the questions on the sexes—that Beauvoir brought to light—, their identities, and their relations, are still alive. They are posed in the debate of sexual differences in order to search for a framework which will make them coherent and will provide them a meaning.

Keywords: Simone de Beauvoir, The Second Sex, sexes, feminine identity, sexual differences, The debate of the sexes.

(...) Una novela es una problemática. La misma historia de mi vida es una problemática y yo no puedo dar soluciones a la gente y la gente no puede esperar soluciones de mí. Es en esta medida, a veces, que lo que usted llama mi celebridad, es decir, la atención de la gente, me ha molestado. Hay cierta exigencia que encuentro un poco estúpida porque me encerraría, me fijaría completamente en una especie de bloque de cemento feminista.

(Simone de Beauvoir por ella misma. pp. 85-86)

Introducción

En este 1999 que ya finaliza se han cumplido cincuenta años de la publicación de *El Segundo Sexo*¹. Biblia feminista, hito o referencia inexcusable para todo el feminismo posterior, perspectiva existencialista de la condición femenina, reflexión sobre la cualidad sexuada de la humanidad, estudio polémico sobre la dialéctica de la relación entre varones y mujeres... Son éstas algunas de las valoraciones que se han hecho —y otras que cabe

hacer— acerca de un texto escrito por una mujer singular, cuya biografía y cuya obra continúa hoy en día iluminando aspectos de una realidad tan compleja y contradictoria, como apasionante y seductora.

Leer *El Segundo Sexo* en la actualidad puede despertar una sensación tan privilegiada como lo hizo en aquellas mujeres —y hombres— de 1949, y aún de las siguientes décadas, a medida en que iba siendo traducido y divulgado. Mencionar su potencial de descubri-

* Psicóloga. Sexóloga.

C/Martell N° 34, 4° A. 28053 Madrid. España

miento para las entonces mujeres de vanguardia ha sido un lugar común en el análisis histórico de esta obra. Pero su lectura no sólo marcó un hito para varias generaciones a nivel vivencial o de su experiencia personal, sino que ha dado lugar a infinidad de tesis doctorales, seminarios, congresos, libros... Ha espolado el pensamiento y la producción intelectual, dotando de vitalidad y energía el debate de los sexos, su modo de hacerse y sus maneras de entenderse. Esta es una cualidad de aquellas obras que llevan un mensaje en cierto modo atemporal. Pues bien, en consonancia con esa peculiaridad —y fuera de modas, celebraciones puntuales o corrientes más o menos dominantes—, vemos que ese potencial sigue ahí, vivo, dispuesto a decir algo nuevo a quien se acerque a sus palabras y abierto al manantial de lecturas diferentes.

Cuando convivimos con un feminismo social, a todas luces cotidiano, y los sexos continúan ensayando formas de acercarse y entenderse, la lectura de *El Segundo Sexo* es posible que suponga una experiencia de descubrimiento por razones totalmente diferentes a las que sirvieron a aquellas otras mujeres de hace medio siglo. Por razones, opuestas, incluso. En nuestro contexto social e ideológico, esta obra es susceptible de ofrecer descubrimientos distintos y hasta contrarios o contradictorios. Son descubrimientos que vienen a incidir en un momento que inicia la *vuelta*, tras la resaca de una lucha que, mejorando la dimensión social de las mujeres, no termina de hallar el camino del encuentro entre los sexos. Y este punto puede ser significativo para acceder a cualquier interpretación de esta obra y, en general, para aproximarse a un estudio del *corpus* teórico y literario, el ingente *corpus* elaborado con tenacidad y talento por Simone de Beauvoir.

Una de las primeras características que vamos a señalar en su obra es, por tanto, su complejidad. Para cualquiera que haya leído a Simone de Beauvoir no es fácil sustraerse a ese afán de buscar a la verdad a la que responden sus textos. De ahí que no resulte sen-

cillo ni epistemológicamente válido encasillarla, como se pretende, al hacer lecturas retrospectivas sirviéndose de conceptos de hoy. Es el caso de la suposición —comúnmente defendida por el feminismo de la igualdad— de que el concepto *género* habría estado, *avant la lettre*, en *El Segundo Sexo*². En el primer tomo de su autobiografía, ella misma, como nos recuerda María Teresa López Pardina (1998)³, se situaba a los veintiún años, recién obtenida la *Agrégation*, con los siguientes proyectos nuevos, absolutamente por hacer, ante sí: *combatir el error, encontrar la verdad y decirla, y poner claridad en el mundo*. A ellos se dedicó. Y no son proyectos fácilmente compatibles con visiones monolíticas de las cosas; la diversidad por fuerza ha de estar presente en ellos. Sobre todo, cuando a éstos se les suma una actitud honesta; cuando uno está al acecho de su propia *mala fe*. Y éste era sin duda el caso de Simone de Beauvoir.

Así ha sucedido con *El Segundo Sexo* y, en general con toda su obra y con ella misma como mujer, con su propia, rica y entreverada historia. Hay cosas que no encajan, hay matices que no van con según qué interpretaciones, hay dificultad para situarla aquí o allá. O, cuando menos, hay controversia. Ese aspecto, sin ningún género de dudas, constituye parte de su potencial de descubrimiento; parte no pequeña de la grandeza de su obra. De alguna forma, conmueve, arrastra, seduce y contraría. Nos lleva a sus textos, nos recrea en sus ambientes y nos saca de ellos; fabrica nuestros propios personajes; nos conduce a través de sus argumentos y, de vez en cuando, se nos escapa. Pero nos conecta siempre con aquella parte de la realidad de hombres y mujeres que se buscan, encuentran y desencuentran, que se hacen en inexcusable dialéctica, en relación. A Simone le interesaron los hombres y las mujeres en lo que tenemos de tales, en nuestra diversidad, en nuestras analogías, en nuestras diferencias, en nuestros conflictos. Heredera del debate ilustrado, la *Cuestión de los sexos*, que abre las preguntas por la **identidad sexual**⁴, es algo que la mueve en torno

a los años previos a la publicación de *El Segundo Sexo* –más que un feminismo para ella de influencia militante y posterior.

Si pensamos que en la actualidad puede suponer una experiencia de privilegio leerla, experiencia en la que se mezclaría cierta dosis de *revelación*, es principalmente por la apuesta que Beauvoir hace por la libertad encarnada y singularizada; la libertad de cada mujer hecha proyectos; la libertad que nace de sí, del qué puedo hacer yo en esta situación, es decir, en esta situación que es la mía, mi situación. Desde esta perspectiva, *la mujer cuenta* porque el núcleo de su autenticidad bebe en sus vivencias⁵. *La experiencia vivida* será el título del segundo tomo de *El Segundo Sexo*. La inautenticidad será el otro lado de la moneda: atrapa a mujeres y a hombres; los encierra en una dialéctica destructiva o castradora para ambos, por más que nos pueda cegar el espejismo de que en esa diada uno gana y otra pierde. Hay en Simone un gran empeño por comprender las relaciones entre los sexos. Y, a su lado, profundas dudas y muchos interrogantes. Se debate entre las referencias de dos modelos o paradigmas distintos a la hora de estudiar a los hombres y a las mujeres: el paradigma moderno, el de los sexos, el que lleva a la mujer al estatuto de sujeto; y el viejo, el que la condena como proyecto fallido de hombre. Ella misma aparece como una *obrero de las relaciones*: las construye, incluso con método; las hace con consciencia. Busca la forma –las formas– de las relaciones entre dos. Dos que la Ilustración ya ha dejado en claro que son dos sujetos. Dos que nosotros decimos que son, fundamentalmente, dos sexos. Y, por ello, dos sujetos.

Algunos enfoques o acercamientos a Simone de Beauvoir

Pues bien, a Simone de Beauvoir es posible acercarse desde diferentes perspectivas. Nosotros, dentro de esa variedad de posibilidades que abre la complejidad de su obra, optaremos por entender, en particular *El Segundo Sexo*, como una reflexión acerca de la condi-

ción sexuada. Antes, no obstante, y puesto que es momento de rendir homenaje, haremos mención de algunos otros enfoques que abundan en la literatura que la estudia.

Enfoque Biográfico

El primero y más evidente es el enfoque *biográfico*, sumamente facilitado por la contribución que ella misma ha hecho al escribir con profusión sus Memorias. El caudal de información aportado por las *Cartas al Castor*, las *Cartas a Sartre*, las editadas este mismo año en España, a *Nelson Algren* –el llamado *marido americano* de Simone– el *Diario de Guerra...*, permiten un estudio detallado de las circunstancias que rodearon su vida. Diríamos entre paréntesis que estos escritos, a fuer de pormenorizados y exhaustivos, paradójicamente, parecen ocultar a veces lo que esa vida tiene de más íntimo, de profundamente vivido. Vida, por lo demás, interesante, en su trayectoria individual y en una situación humana y social de relevancia histórica: hablar de Simone es hablar de pobreza y necesidad; de cultura, de esfuerzo, de sentimientos de inferioridad compensados, de capacidad de liderazgo, de trabajo y de talento; de amistad y de amor; de dureza y frialdad; de interés por los otros en la singularidad de sus vidas; de gran curiosidad y preguntas inquietas; de coquetería y deseo de gustar; de lucha interna; de situaciones límite y de carencia. Es hablar de muchas cosas: de brega; de rebeldía, de compromiso, de excepcionalidad; de relaciones contingentes y esenciales. De “voluntad de edificar su felicidad, de crearse sus propias reglas, inventarse sus modalidades y aferrarse a ellas con una terquedad que ella misma calificaría de esquizofrénica”⁶.

Todas estas notas vitales y muchas más, u otras totalmente diferentes, van hilvanándose en una vida que supone hablar de otros personajes por sí mismos objeto de interés específico: Sartre, Merleau-Ponty, Nizan, Adorno, Aron, Camus..., de un núcleo de intelectuales entre los cuales ella se encontraba y que mantenían entre sí arduas polémicas y pro-

fundas complicidades; de una vanguardia que se enfrentó a la vivencia de dos guerras mundiales y a la honda inquietud de la sociedad nueva que se deseaba construir. En la obra que le valió el premio Goncourt, *Los Mandarines* (1954) –iniciada el mismo año que se publicó *El Segundo Sexo* y dedicada a Nelson Algren, retrató los conflictos ideológicos que surgieron entre estas fuerzas vivas de la intelectualidad francesa y que trajeron consigo las rupturas con el grupo de Merleau-Ponty en 1951 y de Camus en 1952. Este núcleo, que constituía el alma de la revista *Temps modernes* dirigida por Sartre y fundada con el propósito de ofrecer una ideología al mundo–, se llegaría a fragmentar por las diferencias que surgieron en las posiciones de sus miembros. Ya desde sus inicios, Beauvoir publicó en esta revista numerosos artículos, entre ellos, un resumen de la tesis doctoral de Merleau-Ponty.

Hablar de Simone de Beauvoir supone también, por ejemplo, hablar en primera persona de mayo del 68. Y de lucha por los derechos de las mujeres, por la libertad de prensa, por la planificación familiar. Significa, en fin, hablar de una época de profundas convulsiones y cambios de los que hoy somos herederos naturales. De ahí que el interés biográfico sea indudable.

Con todo, al margen del interés académico por su biografía, quizá aquello que despierta un interés más generalizado en cuanto a su vida son sus amores, su inquietud identitaria, los devenires en la orientación de su deseo y, sobre todo, la contradicción que se le atribuye entre su lucha por la liberación femenina y su entrega personal a la relación con Sartre. Generalmente estas cosas se entienden, precisamente, en el contexto de una vida. Simone era una mujer despierta, inteligente, culturalmente cultivada, con proyectos y vivencias de autonomía, inquieta por lo que sucedía a su alrededor y avanzada para su época –vanguardista: una referencia, un modelo a imitar por sus alumnas que encontraban en ella alguien que rompía los moldes cotidianos y

ejercía un liderazgo comprometido y personal; desentonaba entre la clase docente de los Liceos. Se trataba de una pionera. Muy pronto descubrió en el trabajo “la fuente y la sustancia de los valores”⁷ y se permitía vivir de acuerdo con una liberalidad de costumbres. Era, en suma, una mujer excepcional que se abrió paso en la vida del mismo modo que avanzaba en sus largas marchas por campos y montañas: conquistando paisajes nuevos a fuerza de tesón y voluntariedad. Así, no es difícil pensar, o entender, que se tratase de una mujer exigente a la hora de elegir compañero o incluso que tuviese dificultades para ser elegida. Su propia excepcionalidad la abocaba desde jovencita a desear un hombre que fuera superior a ella: “para que lo reconociera como un igual, tendría que sobrepasarme –escribe en *Memorias de una joven formal*. Deseaba a alguien que se le impusiese con absoluta evidencia, singularizado al extremo de que no cupiese preguntarse “por qué él y no otro”; alguien que la “subyugara por su inteligencia, su cultura, su autoridad”⁸. Ese idealismo juvenil se llegó a concretar en Sartre: no era sencillo ser superior a Beauvoir. Tuvo que ser alguien también excepcional, como excepcional fue la relación que mantuvieron.

Así mismo, su *inquietud identitaria* tiene mucho que ver con este hacerse y vivirse como excepcional. Por una parte, se experimenta como una mujer única. Ser una excepción en un mundo de varones la hacía recrearse en su condición de mujer. Había aprendido pronto que la intelectualidad no era cultivada por su sexo. Pero, por otra parte, siente zozobra acerca de su identidad sexual o su forma de ser mujer. La singularidad individual va a ser muy importante para ella y reaccionará enardecida ante cualquier idea esencialista sobre las identidades o ante la suposición de un eterno femenino. La ingratitud de la adolescencia la había hecho refugiarse en la intelectualidad y vivir con carácter de conflicto la feminidad. En principio, encuentra una salida dualista a este conflicto: decide aparcarse su condición sexuada para cultivarse como individuo. Se ve fea y

rechazada en su fealdad, y explora en el cultivo del intelecto la realización de su singularidad. Esto supuso para ella poner entre paréntesis su condición femenina o, al menos, la referencia de feminidad que pudiese haber adquirido. Más adelante, tanto su intelectualidad, como la ruptura con otros roles o patrones de comportamiento tradicionalmente femeninos, la hicieron moverse más a gusto, sin renunciar a vivirse como mujer, a gustarse: “un corazón de mujer y un cerebro de hombre”⁹. Se sentía *única*. Sin embargo, su condición sexuada la reclama, su ser mujer siempre estaba al acecho: su desasosiego con respecto a la identidad femenina y al deseo, sus ansias de agradar, su incomodidad por no gustar, o su deseo de hacerlo; la inquietud por su belleza, la comparación con otras mujeres y la vivencia de una necesidad absoluta del hombre elegido y amado. Son inquietudes profundas y poco resaltadas que, sin embargo, constituyen la trama de fondo con la que Beauvoir intentó investigar, explicarse y hacer su vida y, por consiguiente, constituyen elementos clave en su biografía.

Enfoque Filosófico

Un aspecto poco considerado es el de Simone como filósofa. Y quizá éste sea uno de los aspectos más importantes: no ya, como afirma Celia Amorós en el prólogo que hace a López Pardina (1988), porque en ella, “como en todas las teóricas del feminismo, teoría feminista y filosofía formen un todo articulado”, sino de modo específico, es decir, por su modo de analizar y conceptualizar diversas dimensiones de la realidad. Ya en la fase más militante de su vida, en el momento de la radicalización del compromiso social, cuando tanto ella como Sartre eran invitados como conferenciantes en diferentes países, se lamentaba un tanto, pues parecían tenerla limitada a la reflexión sobre las mujeres. Le habría gustado que le pidiesen sus ideas acerca del sistema colonialista, sobre la guerra de Argelia... La actualidad política y social le interesaba vivamente.

Pero si su faceta filosófica no ha prevalecido, ha sido, entre otros motivos, porque ella misma mostró gran empeño en definirse como escritora. Deja esa otra parte, la del quehacer filosófico —que entendía principalmente como la creación de un sistema—, a su compañero de vida, Sartre.

Sin embargo, Simone de Beauvoir fue una mujer filósofa: iluminó aspectos de la realidad que hasta entonces estaban velados e hizo una filosofía moral en la tradición que va de Montaigne a Voltaire: “lo que hizo fue desentrañar problemas de su tiempo y tratar de poner racionalidad en la realidad vivida desde una perspectiva filosófica existencialista, al mismo tiempo que daba a algunos conceptos del existencialismo un acento propio”¹⁰.

En ella la filosofía, el trabajo filosófico, resultaba fluido. Algo que se constata en sus ensayos: *¿Para qué la acción?*, *Para una moral de la ambigüedad*, *El pensamiento político de la derecha*. Y, sobre todo, *la Vejez*, y, antes y muy especialmente, *El Segundo Sexo* —ensayos en los que usa un método peculiar y nuevo: el método regresivo-progresivo, y en los que arroja luz sobre unas zonas de la realidad que hasta entonces habían permanecido en penumbra. Por su parte, *¿Hay que quemar a Sade?* constituye una aportación desde la filosofía existencialista al estudio del personaje del Marqués de Sade, por entonces objeto de interés de autores como Deleuze. Ofrece una visión de este personaje histórico como la de alguien que sólo concibió el camino de la rebelión individual, que se atrevió a asumir su singularidad y, en suma, a gritar lo que cada uno se confiesa vergonzosamente. Dirá de él que “no logró el surgimiento de una evidencia, pero por lo menos discutió todas las respuestas demasiado fáciles (...) Lo que constituye el valor supremo de su testimonio es que nos inquieta”¹¹.

Por nuestra parte, al leer *La Filosofía en el tocador*, vemos que en Sade hay una apuesta por la mujer como sujeto que se singulariza en la vivencia erótica: ella se independiza, se libera, a través del placer. El placer constituye la

llave de la autonomía que la lleva a erigirse en sujeto.

Por otro lado, *Merleau-Ponty y el pseudo-sarttrismo*, Beauvoir polemiza, llevando a cabo una defensa lúcida del pensamiento de Sartre contra la interpretación realizada por Merleau-Ponty en su libro *Las aventuras de la dialéctica*.

Esta *aplicación* de la filosofía existencialista en diferentes temáticas ha llevado a que se la considere una epígona de Sartre e, incluso, *musa* del existencialismo. Por otra parte, algunas autoras como Michéle Le Doeuff (1993) piensan que los conceptos sartreanos han coartado el pensamiento de Beauvoir. Con una ironía rayana en el mal gusto, Le Doeuff señala que, en la base de la aplicación del pensamiento sartreano que hace Beauvoir, habría una complicidad íntima con Sartre. Complicidad amorosa, se entiende.

Encontramos en la autora de *El estudio y la rueda* una añoranza, pero también una pregunta pérfida y teóricamente sacada de situación acerca de lo que Beauvoir podría haber dado de sí, de lo que podría haber desarrollado sin este vínculo. Sin embargo, toda la obra de Sartre fue exhaustivamente debatida con Simone de Beauvoir. Su influencia en el desarrollo de la filosofía existencialista de Sartre no fue menor. Se dice que era ella quien daba el *imprimatur* a las obras de Sartre. Éste lo requería. Tenía esa necesidad y la planteaba —como queda explícito en su correspondencia. A título anecdótico podemos comentar que, fruto de esta confrontación de estrecha complicidad *intelectual*, Sartre reescribió *La Náusea*. De igual modo también ella le encomendaba la lectura de sus obras literarias, reescribía capítulos, modificaba enfoques y replanteaba obras a partir de las indicaciones de Sartre. Se trataba de una alianza intelectual en la que cada uno parecía hacer de espejo o crítico del otro. Alianza que pusieron por encima de otros avatares y de otros compromisos que habrían podido debilitarla.

Por otro lado, no vemos qué puede haber de reprochable en que una mujer asuma una doctrina elaborada por el hombre que ama.

Doctrina, por lo demás, que no sólo fue asimilada por Beauvoir, sino que ha supuesto una revolución en la concepción del sujeto y la libertad en nuestro siglo.

En *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX*, López Pardina (1998) resalta el matiz propio que Beauvoir habría dado a algunos de los conceptos del existencialismo, en particular al concepto de *situación* y su relación con la libertad. En este punto Sartre y Beauvoir diferirían. Se trata, precisamente, de un matiz de singular interés a la hora de entender de un modo u otro el concepto de **situación**. Beauvoir pondera el peso externo de la situación, aunque sea la libertad quien tome las riendas de la misma. Para Sartre, la situación se constituye siempre de diferente forma según el modo en que es asumida y vivida. Digamos que para este último pesa más el hecho de que el sujeto se apropie de su situación, es decir, ejerza su libertad. Mientras que para Beauvoir, más atenta a la denuncia de las situaciones de privilegio o de opresión, el peso recaería en el modo en que los demás ejercen su libertad de forma que inciden o no inciden en la situación del otro. Es decir, ella se pregunta, por ejemplo, qué proyectos, qué grado de libertad o qué transcendencia puede plantearse una mujer en un harén. La dimensión social de su inquietud es evidente.

Sin embargo, la pregunta o las preguntas de *El Segundo Sexo*, qué es ser mujer, por qué la mujer es la otra, por qué el hombre se plantea como lo mismo, sin relación de reciprocidad ni reconocimiento de su necesidad, no son sólo ni principalmente preguntas por la dimensión social, sino preguntas por la identidad. Lo veremos enseguida.

Enfoque Feminista

Hay, además del inmediato interés literario de esta autora, un interés o una lectura que se da por supuesta. Se trata de la lectura feminista de Simone de Beauvoir y, en particular, de su obra cúspide *El Segundo Sexo*, al que la autora califica en el film *Simone de Beauvoir por ella misma* (1979) de su único ensayo importante.

El Segundo Sexo ha sido definido por sus biógrafas Claude Francis y Fernande Gontier, (1985) y, en la misma línea, por María Teresa López Pardina, (1984) como hito en la historia de la Teoría Feminista, pues relanza el feminismo después de la Segunda Guerra Mundial. A pesar de que todo el pensamiento feminista posterior se va a relacionar con este ensayo –planteándose como continuidad, como oposición o callándolo–, su insistencia en el peso externo de la situación a la hora de definir el espacio de libertad, junto con su célebre afirmación *la mujer se hace* y un indiscutible talante ilustrado que la lleva a abogar por la emancipación a través de la cultura, han hecho que el feminismo de la igualdad se apropie del pensamiento de Beauvoir.

Cuando ve la luz *El Segundo Sexo* (1949) han transcurrido cuatro años desde que en Francia se ha reconocido el derecho al voto a las mujeres. En este contexto, cuando “no había un feminismo válido” –como diría la propia autora–, Beauvoir realiza un estudio exhaustivo sobre la condición femenina en las sociedades occidentales. No va a escribir desde una motivación política, militante o sufragista, pero desvela ciertos aspectos de la educación–formación de las mujeres que constriñen su potencialidad de trascenderse y de vivir con autenticidad y libertad; pone en evidencia algunos mitos que las falsean; analiza críticamente los datos aportados por la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico al estudio de la mujer; y se detiene en la propia experiencia de las mujeres, en su modo de vivirse. La mujer aparece como un ser enajenado, atrapada en unas redes que impiden que brote su singularidad, que se trascienda a través de sus proyectos y que se haga de una forma positiva. Una de estas redes en las que se ve atrapada queda perfilada en la dialéctica de su relación con el varón: una dialéctica que, tomando las referencias hegelianas, los sume en una relación amo-esclavo. Relación en la que el amo, que identifica con el varón, no plantea su necesidad y donde la mujer, su mejor cómplice, será absolutizada como la Otra.

La obra, traducida al alemán, árabe, danés, español, hebreo, húngaro, inglés, italiano, holandés, noruego, portugués, serbo-croata, eslovaco, sueco, tamil y checo, suscitó una gran polémica; tuvo la cualidad de irritar a un tiempo al Partido Comunista y al Vaticano. Los cimientos de una sociedad androcéntrica se habían hecho tambalear con *ideas*, y hasta habían sido ridiculizados. Una mujer había tomado la pluma cuando la palabra femenina apenas si había sido expresada y oída.

Beauvoir rechaza los esencialismos y la idea de un eterno femenino. Una mujer *se hace*. Y se hace en situación. La incidencia en la situación puede ser externa, esto es, venir de otros, o interna, es decir, el acto positivo por el que la mujer hace suya su situación. De ambas formas se va a definir el campo de la libertad femenina. Evidentemente, cuando Beauvoir piensa de este modo, está tomando al varón como modelo del trascenderse, del hacerse a través de los propios proyectos y, por consiguiente, de ejercer la libertad. El hombre, educado de modo más exigente, se realiza a través de la dimensión social. El cuerpo de la mujer, con sus servidumbres específicas, va a ser considerado, si no un obstáculo, sí una dificultad para ejercer la libertad según la referencia masculina – y no se cuenta con una alternativa. En este sentido, planteará las condiciones poco favorables en las que la mujer ejerce la maternidad¹². En la misma línea de mantener su situación enajenada, alertará sobre el riesgo que puede acarrear para la mujer la vivencia de la sexualidad, pues podría llegar a convertirse en una trampa, al ser lugar de la más íntima complicidad con el varón. Con esta variedad de ingredientes, *El Segundo Sexo* estuvo llamado a influir en todo el feminismo posterior, hasta el punto de que, posteriormente, y unido a su momento de máximo compromiso social y del feminismo radical de los años 70, su propia autora llegó a declararse feminista. Simone de Beauvoir *se hizo* feminista con posterioridad a la publicación de este ensayo y siempre con relación a la dimensión social de sus inquietudes.

Mientras que las feministas anglosajonas veían en la maternidad una posibilidad enriquecedora y única del sexo femenino, el feminismo de la igualdad va a insistir, como indica su propio nombre, en potenciar la igualdad de los sexos y, por tanto, va a enlazar con los planos de semejanza entre los sexos que se derivan de *El Segundo Sexo*. En la teorización de esta igualdad, y con vocación eminentemente práctica, esta corriente feminista ha conceptualizado el dualismo sexo/género, depositando en el sexo lo biológico y en el *género*, lo cultural. Se entiende que la cultura es lo modificable y, en consecuencia, vía para alcanzar la igualdad entre hombres y mujeres. El sexo, reducido a la mínima expresión, es repudiado por inmodificable y, por lo tanto, discriminador. Estos supuestos pertenecen, como hemos dicho, a la evolución seguida por el feminismo de la igualdad. Pero en la relación establecida ente la obra de la filósofa francesa y el feminismo de la igualdad no sólo se va a dar esta influencia prospectiva, hacia delante, sino que, y esto es más curioso, se dará una influencia retrospectiva o hacia atrás. Ésta, ya lo hemos anunciado, consiste en leer con categorías posteriores, v.g. sexo/género, el ensayo de Beauvoir. Sin más explicación que aclarar que ella no poseía aún ese lenguaje, se procede a hablar sobre el *género* en Beauvoir (López Pardina, 1994). Este proceder o este trasplante elimina de un plumazo la categoría de *lo vivido* –podríamos decir lo biográfico– que posee para nuestra filósofa un carácter central y articulador. En esta dirección de vivencia, hay en ella una inquietud, que no debemos considerar menor, por la identidad sexual. Y ésta, la identidad, se diluye cuando se pretende disociar a la mujer conforme a prescripciones dualistas, olvidando que es ella, por lo vivido, quien le da sentido y coherencia a lo biológico y a lo cultural. La desarticulación de la mujer a la que conduce el sistema sexo/género no está en Beauvoir. Sí sucede, en cambio, que mediante el recurso a la fórmula *avant la lettre*, se han interpretado como feministas textos que históricamente no lo han

sido ni podían serlo, obviando el marco general en el que fueron generados (Fraise, 1991).

Pero llegados a este punto, iríamos más lejos para cuestionar esa primera evidencia de la que partíamos: que *El Segundo Sexo* es un ensayo feminista. Antes que nada deberíamos preguntarnos y, en su caso, ponernos de acuerdo, con respecto a qué características o qué requisitos ha de tener una obra para ser considerada feminista. ¿Haber sido escrita por una mujer?, ¿tener por objeto de estudio la mujer –o las mujeres– en cualquiera de los aspectos que nos conciernen?, ¿ambas? ; ¿poseer un talante reivindicativo?, ¿denunciar una situación injusta para las mujeres?, ¿tomar posición a favor de éstas y en detrimento de los varones?, ¿ser reconocida como tal por el gremio feminista?. En caso de ser afirmativas las respuestas, ¿debemos considerar el feminismo como el *brazo armado* de las mujeres en el debate de los sexos?. Y, si es así, ¿podemos hablar con rigor de teoría feminista?.

Enfoque sexológico

Conforme relata Le Doeuff (1993), Marisa Rodano, en un debate al que fue invitada por el Partido Comunista en Milán, en 1986, habría llegado a decir que *El Segundo Sexo* no era un libro feminista. Estamos de acuerdo. A pesar del enojo de Le Doeuff o de otros enojos posibles, vemos que *El Segundo Sexo* ha sido entendido *a posteriori* desde el feminismo –para cuya causa, sin duda, ha tenido consecuencias– pero que, sin embargo, se inscribe en el contexto del debate de los sexos, el debate o querrela que gira en torno a la *cuestión sexual* y del cual el feminismo es deudor. Así pues, lo repetimos, con esta obra ha sucedido como con tantos otros textos que han sido interpretados *a posteriori* como feministas, pero que histórica y conceptualmente están contextualizados en el debate de los sexos. De uno y otro sexo (Amezúa, 1998).

No olvidemos que ya desde el propio título Beauvoir nos está situando ante una realidad que le interesa resaltar: el hecho de que son *dos* los sexos. La superación del paradig-

ma aristotélico se expresa en este hecho de dos. La mujer ya no será un hombre fallido, *manqué*. La mujer, las mujeres, somos el otro sexo. El modelo de un solo sexo referencial, el masculino, ha caducado y se ha inaugurado la nueva era: la era de los sujetos; la era en la que, en nombre de su sexo, las mujeres hacen oír su voz: la era de los sexos. Este es el legado revolucionario que nos deja la razón ilustrada. Y este legado de ideas está nutriendo a Beauvoir. Su cuestionamiento acerca de la identidad femenina tiene sentido desde ahí, desde la ruptura epistemológica, desde el corte, que ha supuesto el hecho de los sexos. En plural. Decir el *segundo* lleva aparejado el reconocimiento –más o menos explícito o implícito– de la evolución histórica que ha seguido la epistemología sexual. En la historia de las ideas, el sexo femenino aparece en las últimas décadas del siglo XVIII.

Si decir *segundo* connota pretensión de denuncia, si *segundo* adquiere un sentido ordinal y, en ese sentido, peyorativo, si, en definitiva, repugna a la razón, es porque previamente se ha producido ese cambio de paradigma. El debate de los sexos que se produce en torno a las últimas décadas del siglo XVIII y en las primeras del Siglo XIX trae consigo una revolución copernicana en el estudio y comprensión de los hombres y las mujeres en lo que tienen de tales, es decir, en su condición sexuada. Comenzará a hablarse propiamente de los sexos. Con esta terminología se designará una realidad nueva. Una realidad que llega a nosotros de la mano de la Razón y que, por tanto, va a tener enormes consecuencias prácticas. La vida de los sexos cambia con el advenimiento del nuevo modelo. La mujer se pone como centro de sí misma y desde esa centralidad plantea su relación con el varón: polemiza, reivindica, imagina, escribe, desea... El concepto *sexual* no hará, pues, referencia al *locus genitalis*¹³ que llevaba a una consideración objetual de la mujer en función de su papel reproductivo. *Sexual* hará referencia a los sexos. La mujer elige. Se vive. No es alguien pasivo en la reproducción, alguien que

recibe su cuerpo y sus potencialidades con un determinismo fatal y externo, sino que se sitúa a sí misma respecto de estas capacidades y respecto del hombre. Estamos, por tanto, ante el marco que históricamente los hace pensables a ambos como sujetos: el marco del dimorfismo sexual o hecho sexual humano. La condición humana es sexuada y son dos los sexos. Es por este reconocimiento inicial del **hecho de dos sexos** por lo que vamos a rechazar cualquier postura de abuso o colonización de un sexo respecto a otro. Es evidente, que si la mujer fuese considerada aún un hombre incompleto no se podría pensar en iguales derechos. Su derecho a la ciudadanía dimana de este hecho primero y radical que se abre paso con la Razón ilustrada. Ser humano significa ser sexuado. Y son dos los sexos. Eso explica sus mutuas referencia y reciprocidad, su mutua necesidad. De manera que toda la temática feminista que en su construcción ha vapuleado tanto el sexo –¿qué sexo?–, ha podido desarrollarse precisamente porque las mujeres hablaron en nombre de su sexo, porque se proclamaron y fueron reconocidas como el otro sexo. La lucha social feminista, es decir, la cuestión de los derechos, arranca de esa otra cuestión previa que la hace posible y de la que es deudora: la *Cuestión sexual*. Porque somos dos sexos se hace evidente a la razón que debemos poseer los mismos derechos; porque se ha dado el debate de los sexos ha sido posible luchar para mejorar la situación social de las mujeres; porque somos dos sexos resulta rechazable la idea de uno de ellos como *segundo*, si con ello se indica inferioridad o subordinación.

Finalmente, la idea de *segundo* lleva implícita la suposición de una dialéctica. Se ha llegado a ser segundo en una relación con otro, que es el primero. Hay una relación ontológica entre los sexos: es imposible que no se relacionen porque están refiriéndose mutuamente. Ahora bien, ¿es posible cambiar el cómo de esa dialéctica inevitable?. ¿Es posible, al menos, estudiarla y comprenderla?.

El Segundo Sexo trata sobre estas cuestiones, que son eminentemente sexuales, es decir,

relativas a los sexos. Es un estudio sobre la condición sexuada y, por tanto, un estudio de interés para la Sexología.

Se me objetará, quizá, que Beauvoir pasa de puntillas por la condición sexuada. Es cierto. Pero sólo en la medida en que no se ha apropiado del alcance de este lenguaje, esto es, de la terminología que corresponde al moderno modelo de los sexos. Sin embargo, se pregunta –es su pregunta– qué es ser mujer –y, en paralelo, como referencia, qué es ser hombre. Lo que viene a señalar que **pregunta por la identidad de los sexos** y por la naturaleza de esa identidad; estudia cómo se construye, cómo se hace, una mujer –y, siempre con esa referencia, cómo se hace un hombre. Es decir, **estudia los procesos de sexuación** y plantea posibilidades de actuar en algunos de ellos. Ha pasado a la historia –lo hemos dicho– su célebre frase *la mujer se hace*. Y **analiza la dialéctica de la relación entre los sexos** –cómo es, cómo podría ser –hacerse– en qué medida reconocen y plantean uno y otro su recíproca necesidad. La relación es el marco del encuentro con el otro y sigue unas pautas. Su denuncia de la complicidad malsana que ambos mantienen se hace patente a través de figuras de mujer como la narcisista, la casada y, de modo más relevante, la enamorada. Estos son los entresijos en los que se mueve. Cuando se refiere en *El Segundo Sexo* a la instrumentalización de la erótica en el matrimonio –que vendría dada por un encuentro de los esposos marcado por los derechos y deberes y no por los placeres (el *débito* conyugal)–, escribirá Beauvoir: “el marido se siente helado, a menudo, ante la idea de que no hace más que cumplir con un deber, y a la mujer le avergüenza sentirse entregada a alguien que ejerce un derecho sobre ella”(vol II. p.199).

Y más adelante, cuando habla de los efectos de la costumbre sobre ese movimiento hacia el Otro que es la erótica, dirá: “el marido necesita ver o saber que su mujer se acuesta con un amante para volver a encontrar un poco de magia, o bien se obstina sádicamente en provocarle rechazos, de manera que al

fin aparezca su conciencia y su libertad y sienta entonces que posee realmente a un ser humano. Inversamente, se esbozan conductas masoquistas en la mujer, que busca suscitar en el hombre el amor, el tirano que no es” (p. 202).

No hay que temer, sin embargo, que exprese repulsa hacia la sexualidad. También se dan complicidades placenteras en la medida en que el marido va haciendo posible que la esposa se abandone a la vivencia de la carne, superando la idea de pecado: “una cohabitación regular y frecuente engendra una intimidad que favorece la maduración sexual” (p.199).

Las identidades de los sexos siempre se construyen en su necesaria relación. “No parecerían enanos si no se les pidiese que fueran gigantes” (p. 442). Así es: la enamorada ha hecho de su vida un empeño amoroso, o de su empeño amoroso, su vida, y en ese empeño se hipoteca con respecto a un hombre –al hombre– al que absolutiza. Pero al encontrarse con un hombre concreto, le llega la decepción. Su amor, hecho para dioses, no asume al otro en su humanidad, en su contingencia, con sus limitaciones y carencias. Al contrario: lo magnifica, lo idolatra. En el seno de esta relación no será posible el encuentro auténtico de los sexos. La mujer enamorada se desborda dando y su dar se convierte en exigencia; se hace esclava del amado y de este modo encuentra la manera más segura de atarlo a ella. Sólo lo aprecia en la medida en que es por ella y para ella y lo detesta en su otredad, en su calidad de ser singular. Él jugará ese juego reclamando una abnegación incondicionada, y ésta es una *cruel mistificación*.“(…) A los hombres –dirá– no les preocupa aceptar lo que ella les ofrece. El hombre no necesita la abnegación incondicionada que reclama, ni el amor idólatra que halaga su vanidad. Sólo los recibe a condición de no satisfacer las exigencias que recíprocamente implican estas actitudes” (p. 455). Diríamos, de nuevo, que juega el papel del verdugo que no es. *El espejismo del Otro* fue un tema que interesó muy pronto a Beauvoir.

Los sexos se encuentran y algunos de esos encuentros están presididos por la mala fe de uno y otro; se hipotecan, crean alianzas y dialécticas no auténticas. En 1954, escribirá

en *Los Mandarines*: “se abruma a las chicas con prohibiciones, a los muchachos con exigencias; son dos especies de bromas igualmente nefastas. Si hubieran querido ayudarse entre ellos, quizá Nadine y Lambert habrían logrado juntos aceptar su edad, su sexo y su lugar en la tierra”¹⁴. Beauvoir estudia la condición femenina, sí. Pero este estudio siempre está orientado hacia el otro, hacia la relación de los sexos. Los dos están ahí y le parece absolutamente necesario superar las dialécticas que no reconocen la mutua referencia y reciprocidad o los encadenan en un empeño mutuo que no los deja desarrollarse en plenitud.

Un enfoque sexológico será, por tanto, el que nos permita situar *El Segundo Sexo* en el contexto del debate de los sexos y en el paradigma moderno que gira en torno de las identidades. Es obvio por otra parte, que Beauvoir no tiene una *posesión efectiva*¹⁵ del nuevo modelo. Por eso es posible proponer un enfoque sexológico o hacer una lectura sexológica y no nos encontramos, pura y llanamente, ante un tratado de Sexología. En otra oportunidad¹⁶ hemos mencionado que la dimensión sexual recorre de principio a fin esta obra, pero sin que llegue a adquirir el relieve o la estructuración que merece. Su presencia, efectivamente, es constante, pero difusa. Tenemos alguna idea de por qué:

En Simone de Beauvoir, como ya hemos ido comentando, están incidiendo los dos modelos o paradigmas sexuales. No hay un dominio claro de uno sobre el otro, aunque tal vez pudiéramos decir que sí, que apuesta por el nuevo modelo, en la medida en que se esfuerza por comprender las pautas de relación entre los sexos. Sucede, sin embargo, que disputa con objeciones y planteamientos que sólo tienen sentido en el viejo paradigma. Un caso o ejemplo de esto podría ser el tratamiento que da a la maternidad, y que parece ver más claro en torno a los años 80. Una vez que los dispositivos sociales favorezcan la maternidad, entonces ésta pasará a situarse, dejando de ser vista como una trampa de la biología de la mujer que la condena a la inmanencia.

Podría pensarse que el planteamiento de Beauvoir tiene ciertos rasgos eugenésicos¹⁷ porque, aunque no atiende directamente al bienestar de la prole, sin duda una maternidad querida y vivida desde el desarrollo personal siempre redundará en beneficio de las crías. Lo cierto es que en sus reflexiones no hace explícita esta intención y sí, en cambio, vemos que su dificultad entronca con el arraigo al modelo que se centra en los *genitalia*, según el cual la mujer va a ser vista no como sexo, sino como reproductora.

Pero el ejemplo más evidente de la influencia de ambas fuerzas está en su pregunta *¿por qué la mujer es lo otro?*. No se plantea *por qué la mujer es lo otro para el hombre*, esto es, no se lo cuestiona desde la sexuación. Simone inquiera de ese otro modo más absoluto porque no ha podido asumir el moderno paradigma. Sigue amarrada al paradigma de *un sexo*. Ella *ve* que, en efecto, son recíprocos uno y otro sexo, pero no sabe dar respuesta al hecho por el cual esta reciprocidad no es reconocida por uno de ellos, por el varón. Es la cuestión referencial —la referencia antigua, la del modelo de un sexo— la que está mandando. Aquí lucha la evidencia que nos hace inmediata la razón con el peso de un modelo atávico, según el cual se han sexuado muchos filósofos y teóricos que han conformado el poso intelectual de Beauvoir. No olvidemos que se trataba de una gran lectora. Es el peso de una cultura.

De este modo, cuando se cuestiona si una falda hace a una mujer, está obviando la teoría de los caracteres sexuales que ya han desarrollado Ellis¹⁸ y Marañón¹⁹. Digamos que, en general, se hace preguntas que podrían adquirir otro sentido más acorde con sus inquietudes desde los conceptos ofrecidos por la Sexología. Sin embargo, toma algunos de éstos de modo descontextualizado. Es el caso que juega la intersexualidad en su búsqueda alrededor de la identidad femenina. No puede admitir que la variabilidad del sexo femenino se explique por la intersexualidad. Sin duda, porque no admite que se trata de una variabilidad sexual, de ambos sexos. O lo que es lo

mismo, que son las formas en las que se manifiesta el hecho sexual humano.

En el plano personal también se deja sentir esa tensión. Durante la Segunda Guerra Mundial escribe en su *Diario de Guerra* (1990, págs. 91 y 126): “Con la ayuda del alcohol tengo sensaciones fuertes, me siento tan poco mujer, tan asexualada...” Y, más adelante, “...Voy a cumplir treinta y dos años y me siento una mujer hecha, aunque me gustaría saber qué clase de mujer. Ayer por la noche hablé con Sartre durante mucho rato de un aspecto que me interesa de mí, precisamente de mi *femineidad*, del grado en que formo parte o no parte de mi sexo”. En este sentido no se observa en ella una actitud de comprensión ante su modo de vivirse como mujer, sino más bien una actitud de *excepción*, que ya hemos comentado. Se ve a sí misma como una excepción, como un no llegar a ser.

Las preguntas que Beauvoir se hizo viven aún. La confusión que ha formado la búsqueda de respuestas por el lado de un feminismo social –que ha incidido e insistido en la dimensión reivindicativa–, no ha ayudado a que dichas preguntas puedan ser situadas en un marco que les dé sentido. Un marco que, en la perspectiva que inauguró el moderno paradigma de los sexos, desoiga los intentos reaccionarios y reactivos que pretenden regresar al antiguo modelo ataviados con los ropajes de los términos nuevos. Un marco de estudio de conceptos como *sexos*, *caracteres sexuales*, *sexuación*, e *intersexualidad* como elementos que dotan de articulación y coherencia.

2. El futuro de Simone de Beauvoir

Cuando, además de los años, han corrido también riadas de textos que han ido dando cuerpo teórico al movimiento feminista, los interrogantes acerca de las identidades de los sexos –insistimos de nuevo: punto que constituye el núcleo de *El Segundo Sexo*– y acerca de los modos en que éstas se construyen –cómo se hace una mujer, como se hace un hombre– permanecen. O se constatan. O rea-

parecen. Así como las búsquedas en torno a la dialéctica de la relación entre los sexos.

A lo largo de estas cinco décadas, el debate de las identidades sexuales ha ido progresivamente dando bandazos al son de la dicotomización del pensamiento feminista, enfrentado entre los postulados de la *igualdad* y los de la *diferencia*. Ambos moviéndose en extremos. Si el feminismo de la igualdad postula unas identidades que arrasan con cualquier asomo de diferencias, el feminismo de la diferencia tiende a aislar a los sexos en compartimentos comunicados. En los últimos años, una serie de producciones que vienen de Francia –y que quizá sea precipitado calificar de *corriente*– intentan poner un poco de lucidez en este debate, diferenciando planos o niveles en los que cabe hablar de semejanzas entre los sexos de aquellos otros en los que se dan las diferencias. Y al plantear esta distinción, retornan esas preguntas, que son centrales, en torno a las identidades de los sexos.

Geneviève Fraisse

Es el caso de Geneviève Fraisse, autora, entre otras, de la obra *Musa de la Razón* (1991) –traducida al castellano en la colección *Feminismos de Cátedra*: “Parecería que a la conjura del miedo a la igualdad le sucede la conjura del miedo a la diferencia. Sin embargo, quizás haya llegado el momento de distinguir con una relativa serenidad teórica los registros en los que tiene lugar el parecido entre hombres y mujeres y aquellos en los que tiene lugar la diferencia”. (págs. 206-207).

Para Fraisse la cuestión del poder –desde el feminismo institucional hoy se habla del *empoderamiento* de las mujeres– está enmarcando la reflexión acerca de la condición sexual. Como quiera que ésta se ha utilizado para privilegiar política y socialmente a los varones en detrimento de las mujeres, ese uso –es decir, el hecho de que los argumentos sean susceptibles de un tratamiento político– obscurece la posibilidad de plantearse si la razón –por la que ella se pregunta– puede ser sexua-

da: “En el fondo –nos dice– si no estuviera la cuestión política y social, se podría quizá reflexionar sobre esta noción del sexo sobre el ser humano, sin “exagerar” en un sentido o en el otro. Así, la “consecuencia”, lo que está en juego en la diferencia de los sexos, impide la pregunta serena” (p. 164). De hecho, finaliza con estas palabras la investigación realizada en *Musa de la Razón*: “No sabemos todavía qué responder cuando nos preguntamos si la razón es sexuada y de qué manera lo es”(p.207).

Tomamos las ideas de Fraisse como una invitación a pensar las identidades desde otra perspectiva: una vez que la igualdad de oportunidades ha sido alcanzada y posee sus propios mecanismos de vigilancia y desarrollo, y situadas las cuestiones de los derechos y el poder en el plano que les corresponde, el plano político y social, podemos plantearnos las diferencias entre los sexos. Ya cabe ese preguntarse más sereno. Cabe plantearse, por ejemplo, como lo hace Fraisse, si la razón es sexuada. Cabe afrontar las cuestiones de las diferencias de los sexos sin temor, perdida esa referencia del poder que frena una entrada más a fondo en el hecho de los sexos.

Sylviane Agacinski

A la inversa, Agacinski (1998) tomará las diferencias sexuales y su cultivo como la justificación de la reciente reivindicación política de *paridad*: lo que haría más genuinamente necesaria una representación más o menos proporcional o equilibrada de mujeres y de hombres en la toma de decisiones sería, precisamente, la condición sexuada, con las diferencias a que da lugar.

Para esta autora la cualidad más singular de la condición humana es la carencia, la necesidad. Puesto que no existe una forma completa de lo humano –son *dos*: los dos sexos–, entonces ninguno de ellos puede gozar en solitario de la visión o de la perspectiva completa de lo humano. Esta condición sexuada, este hecho de dos, es justificación necesaria y suficiente para la propuesta política de la paridad. Sólo quedaría a expensas de que se la dotase

de los instrumentos precisos para ponerla en práctica.

En efecto, si fuéramos iguales, ¿cómo justificaríamos la necesidad de que ambos sexos estuvieran representados en la toma de decisiones?. ¿En nombre de qué?. Podría decirse que en nombre de las capacidades, pero siempre nos quedaría el interrogante de si esas capacidades son sexuadas y de qué manera. Sexo quiere decir diferencias. Esto se confunde –y por eso se teme– con compartimentos estanco en todos los caracteres sexuales de uno y otro sexo. Sin embargo, no es así. Para Agacinski, lo esencial es que lo masculino y lo femenino son diferentes, y no el contenido de esas diferencias. Lo masculino y lo femenino tienen mucho de construcciones históricas y culturales: “Y todavía más. La multiplicidad de estas expresiones y de su variedad en el espacio y en el tiempo nos permite pensar que no expresan nada inmutable excepto la diferencia misma...” (p. 32).

La humanidad se ha esforzado en potenciar y cultivar esas dos formas en las que se da lo humano, y en la medida en que deciden hacerlo, cada mujer y cada hombre se hacen. *Se hacen* quiere decir aquí elegirse a sí mismos, a través de sus opciones, hombres o mujeres. Las diferencias sexuales son cultivables. Por poner un ejemplo sencillo: cuando mencionamos la coquetería de Simone nos referíamos a ciertas ocupaciones e inquietudes que ella tenía y que estaban orientadas a embellecerse como mujer. Enseguida veremos, por otro lado, que precisamente la estética es algo que, al finalizar el S. XX, aparece como una peculiaridad principalmente femenina.

Como vemos, los planteamientos que se hace Agacinski son coherentes con la negación del esencialismo en Beauvoir: no hay un eterno femenino, en el sentido de unos contenidos inmutables y estáticos de lo femenino, como no hay un eterno masculino. Lo masculino y lo femenino adquieren diversas formas históricas y culturales. Se es hombre o se es mujer en una época determinada y a través de una biografía singularizada. De ahí que la céle-

bre afirmación *una mujer se hace* adquiera pleno sentido en una trayectoria biográfica que transcurre en un tiempo histórico.

Gilles Lipovetsky

Citaremos otro ejemplo de estas producciones que vienen de Francia y tienen un interés por buscar alternativas a los planteamientos del feminismo dicotómico. En este caso no se trata de una mujer, sino de Gilles Lipovetsky. En *La tercera Mujer* (1997, p. 12), traducido al castellano y editado por Anagrama en este mismo año 99, afirma: “Las identidades sexuales se recomponen más que se desmoronan, y la economía de la alteridad masculino/femenino no resulta en absoluto invalidada por el curso de la igualdad. El hombre sigue asociado prioritariamente a roles públicos e “*instrumentales*”, la mujer a roles privados, estéticos y afectivos; lejos de obrar una ruptura radical con el pasado histórico, la modernidad labora por reciclarlo sin cesar. La época de la mujer sujeto conjuga discontinuidad y continuidad, determinismo e impredecibilidad, igualdad y diferencia”.

Para Lipovetsky, la tercera mujer es la prueba de la permanencia de las diferencias sexuales como fenómeno nuevo y no vinculado a resquicios del pasado. Contrariamente a lo que sin mucho detenimiento pudiéramos considerar, es hoy en día cuando se hacen indiscutibles las diferencias en los roles de los sexos. Tal vez estas diferencias se hayan flexibilizado, acaso los estereotipos de lo masculino y de lo femenino sean débiles, pero no por ello menos constantes. Y esa constancia, esa afirmativa y consistente persistencia, se hace tanto más significativa en una sociedad, la nuestra, que ejerce una profunda presión hacia la igualdad: *a todas luces la variable sexo sigue orientando la existencia, fabricando diferencias de sensibilidad, de itinerarios, de aspiraciones*.

Estas preguntas por la identidad, o esta irreductibilidad de las diferencias sexuales, han puesto en evidencia las insuficiencias del feminismo de la igualdad. En la medida en que las

mujeres se han ido haciendo preguntas y han ido constatando que no es posible continuar sosteniendo una lucha contra un orden patriarcal claramente resquebrajado, al que son ajenos los hombres y las mujeres contemporáneos –en cuanto hacedores de mala fe–, en la medida en que se pretende rescatar el orden simbólico de la madre, los valores o tradiciones femeninas que ya no son patrimonio de nadie o que irremediablemente llevan camino de perderse, el feminismo de la igualdad –que ha pretendido ser único– fracasa. Al verificarse, deja al descubierto sus insuficiencias en este otro punto más hondo y radical, más de fondo, que es el de la identidad, esto es, el de las diferencias sexuales.

A partir de estas ideas, concluimos que el feminismo de la igualdad alcanza su pleno significado en el plano o dimensión social, en el plano de la igualdad de derechos y en el plano de la igualdad de oportunidades. O, dicho de otra forma, el feminismo de la igualdad no sirve para hablar de identidades, no sirve para hablar de mujeres y de hombres –que por ser tales se hacen en una polaridad disyuntiva. Sirve para hablar de las condiciones sociales, de los derechos, de las situaciones facilitadoras o entorpecedoras para que una mujer o un hombre, utilizando la terminología beauvoiriana, se realicen como proyecto, como trascendencia, como libertad. Pero esta realización, que sí es identitaria, es singular, es individual, es diferente, es sexual, es de los sexos.

El futuro de las preguntas beauvoirianas

El hilo que une estos textos e ideas que acabamos de reseñar, es precisamente el de las preguntas. Siempre el mismo afán, la misma búsqueda para explicarse como sexuados. A Beauvoir, que llevó ese empeño a sus textos y a su vida, hoy se la tiene poco considerada. No se sabe muy bien si por superada y contextualizada en unos momentos germinales para el feminismo posterior, o por ser una autora difícilmente encasillable según supuestos dicotómicos. Bien es cierto que se la toma como patrimonio del feminismo de la igual-

dad. El haber puesto en relieve la situación de opresión de las mujeres en la medida en que ésta es infligida, así como su demanda de una formación que desarrolle en mujeres y hombres idéntica actitud de trascenderse, han sido tomadas por el pensamiento igualitario como base para pergeñar identidades homogéneas. Sin embargo, dicha homogeneidad no está en la existencialista francesa. Nuestra autora rechaza los esencialismos –lo hemos reiterado–, la idea de mujer y la idea de hombre, puesto que son ideas que se refieren a absolutos. Pero, lógicamente, considera que las mujeres y los hombres son profundamente diferentes y no piensa que estas diferencias deban ser eliminadas (López Pardina, 1994).

Por su lado, el feminismo de la diferencia, atrincherado en su propia definición de valores identitarios, la ve como abogada de la igualdad. Mientras que este otro feminismo, *el suyo*, procede a *releerla* desde los conceptos sexo/género. Pero, en definitiva, el valor de *El Segundo Sexo* se sitúa fuera de esta polémica y adquiere plena vigencia, como hemos visto, precisamente por la esterilidad del debate igualdad–diferencia. Lo más genuino de su aportación son sus preguntas; preguntas que han tocado núcleos hondos y radicales de la vida de los sexos. Y ha abierto también algún camino para las mujeres: no se ha detenido en una actitud victimista – a la que hoy estamos tan acostumbrados–, sino que apuesta por las mujeres como aurigas de su propia existencia, encarnando sus posibilidades, saliendo de la enajenación, sin colgarse de un *Otro* absolutizado, sino viviendo con el *otro*, humano y concreto, en libertad.

La querrela de los sexos –esa querrela de imposible proceso porque ambos son juez y parte (Fraisse, 1991)– se ha recrudecido de tal forma que las posturas se han radicalizado, tanto en el sentido de la igualdad como en el de la diferencia –salvo esas excepciones arriba comentadas y que, dato a estudiar, en su mayor parte provienen de mujeres. Beauvoir, con su complejidad –lo hemos repetido–, no es fácilmente encasillable. Resulta poco definida para

esa lid. Se le proclama heredero un pensamiento que no puede dar respuesta a sus preguntas, ni siquiera situarlas en un marco que las dote de coherencia. Al contrario, se trata de un pensamiento que las desarticula. Por eso se la *relee*.

Sin embargo, desde esta su complejidad y desde esas sus inquietudes y preguntas, Beauvoir sigue dando juego, más allá de una celebración. Nuestra autora se proyecta hacia la segunda mitad de siglo de su ensayo, invitando a nuevas lecturas del mismo. Entre ellas, ésta que hemos sugerido, más acorde históricamente, y que situaría *El Segundo Sexo* en el marco de la *Cuestión sexual*. El debate de las identidades, de su hacerse y del encuentro entre los sexos quedaría planteado desde los conceptos del moderno paradigma sexual o paradigma de los sexos.

Referencias

- Agacinski, S. (1998): *Política de Sexos*. Madrid. Taurus.
- Amezúa, E. (1998): Cuestiones Históricas y conceptuales. El paradigma del hecho sexual, o sea, de los sexos, en los siglos XIX y XX. *Anuario de Sexología*, 4. Valladolid, A.E.P.S. 5-19.
- Beauvoir, S. (1997): *Lettres a Nelson Algren*. París. Gallimard. Edición presentada, establecida y anotada por Sylvie Le Bon de Beauvoir. (1999): *Cartas a Nelson Algren*. Barcelona, Lumen.
- (1990): *Journal de guerre (Septembre 1939-Janvier 1941)*. París. Gallimard. Edición presentada, establecida y anotada por Sylvie Le Bon de Beauvoir. Trad. Cast. N. Pujol, (1990): *Diario de Guerra (Septiembre 1939-Enero 1941)*. Barcelona. Edhasa.
- (1990): *Lettres à Sartre**, 1930-1939. París. Gallimard.
- (1990): *Lettres à Sartre***. París. Gallimard. Edición presentada, establecida y anotada por Sylvie Le Bon de Beauvoir. Trad. Cast. Nuria Pujol. (1996): *Cartas a Sartre*. Barcelona. Lumen.

- (1983): *La force de l'âge*. París. Gallimard.
- (1984): *La Plenitud de la vida*. Barcelona. Edhasa. (Orig. 1960)
- (1982): *Mémoires d'une jeune fille rangée*. París. Gallimard. (1980): *Memorias de una joven formal*. Barcelona. Edhasa. (Orig. 1958)
- (1972): *Les Mandarins*. París. Gallimard.
- (1982): *Los Mandarines*. Barcelona. Edhasa. (Orig. 1954)
- (1962): *Le Deuxième Sexe*. Tome I, *Les faites et les mythes*. Tomo II, *L'expérience vecue* (1949). París. (1962): *El Segundo Sexo*. Buenos Aires. Ediciones Siglo XX. 2 vol.(Impres.1987).
- (1952): *Faut-il brûler Sade?*. *Les temps Modernes*, 7º año, nº 75, Enero. Trad. Cast. J.E. de la Sota. (1964): *El marqués de Sade*. Buenos Aires. (1990): Ediciones Siglo Veinte.
- Butler, J. (1990): Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Witig, Foucault. En Benhabib, S. y Cornella, D. (Eds.), *Teoría Feminista y teoría crítica*. (pp.169-192). Generalitat Valenciana, Edics. Alfons el Magnànim.
- Fraisse, G. (1991): *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Madrid. Cátedra.(Orig.1989)
- Francis, C. y Gontier, F.(1987): *Simone de Beauvoir*. Barcelona, Plaza y Janés. (Orig. 1985)
- Le Doeuff, M. (1993): *El estudio y la rueca. De las mujeres, de la filosofía, etc*. Madrid. Cátedra. (Orig. 1989)
- Lipovetsky, G.(1999): *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino*. Barcelona. Anagrama. (Orig. 1997)
- López Pardina, M.T. (1994): El feminismo de Simone de Beauvoir. En Celia Amorós (Coord.), *Historia de la Teoría Feminista* (pp.107-124). Madrid. Instituto de Investigaciones Feministas de la U. Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid.
- (1998): *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX*. Cádiz. Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones.
- Marañón, G. (1972): *La evolución de la sexualidad y los estados intersexuales*. En *Obras Completas*, Vol.VIII (pp.501-710). Madrid. Espasa Calpe. (Se recoge aquí la edición de 1930, que es la segunda).
- Marías, J. (1980): *La mujer en el siglo XX*. Madrid. Alianza Editorial.
- Martínez Sola, F. (1998): *¿Qué es ser mujer?*. Algunos conflictos en torno a la identidad femenina. *Revista Española de Sexología*, nº 90. Madrid. Publicaciones del Instituto de Sexología.
- (1998): *Coeducación. Balance y nuevos retos*. Madrid. Sección Sindical de U.G.T. Universidad Complutense.
- Sade, D. (1984): *La filosofía en el tocador*. Col. La sonrisa vertical. Barcelona, Libros y Publicaciones periódicas, S.A. (Orig. 1795)

Notas al texto

- 1 *Le Deuxième Sexe*. Tome I, *Les faites et les mythes*. Tomo II. *L'expérience vecue* (1949). Gallimard, París, 1962. En castellano, la edición más manejada ha sido la de Siglo XX. Nosotros hemos trabajado con una impresión de 1987. El año pasado, en la colección "Feminismos" de Cátedra, se publicó una nueva edición en castellano, también en dos volúmenes, traducida por Alicia Martorell y con prólogo de María Teresa López Pardina.
- 2 Butler, J. (1990): Variaciones sobre Sexo y género, Beauvoir, Witig, Foucault en Benhabib, S. y Cornella, D. (Ed) *Teoría feminista y teoría crítica*. Traducido del inglés por Ana Sánchez. Edics. Alfons el Magnànim, Generalitat Valenciana. 169-92
- 3 *Simone de Beauvoir, una filosofía del siglo XX*. Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones. Col. "Textos y Estudios de Mujeres". Este libro fue escrito a partir de su tesis doctoral. Por otra parte, María Teresa López Pardina ha reflexionado sobre Simone de Beauvoir en diferentes tipos de trabajos, centrándose especialmente en su dimensión filosófica y feminista. Es el caso de: "El feminismo de Simone de Beauvoir", en *Historia de la Teoría Feminista*. Coord. Celia Amorós. Instituto de

Investigaciones Feministas de la U. Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, 1994. 107-124; *Simone de Beauvoir y Sartre: consideraciones hermenéuticas en torno a "El Segundo Sexo"*. Comunicación presentada al Congreso de la Simone de Beauvoir Society. Dublin, 1995; "Simone de Beauvoir como filósofa", en *Simone de Beauvoir Studies*, California, 1994. Seguiremos la obra citada en algunos puntos, pero, especialmente, al referirnos al aspecto filosófico de Beauvoir.

- 4 Ver Amezúa. E. (1998): Cuestiones históricas y conceptuales: El paradigma del hecho sexual, o sea de los sexos, en los siglos XIX y XX. *Anuario de Sexología*, (4), 5-19. Y Fraisse, G. (1991): *Musa de la Razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*. Madrid. Cátedra. (Orig. 1989).
- 5 He tocado este punto en *Coeducación. Balance y nuevos retos*. Editado por la Sección Sindical de FE.T.E.-U.G.T. en la Universidad Complutense en 1998.
- 6 Tomado de sus biógrafas Francis, C. et Gontier, F. (1987): *Simone de Beauvoir*. Barcelona, Plaza y Janés. (Orig. 1985). Pág. 34.
- 7 *La Plenitud de la vida* (1984). Pág. 48. (Orig. 1960).
- 8 Las citas corresponden con la edición castellana de 1980. Págs. 149 y 151. (Orig. 1958).
- 9 *Ibid.* Pág. 308.
- 10 López Pardina. Obra citada. Pág. 25.
- 11 *El marqués de Sade*. Edit. Siglo Viente, Buenos Aires, 1964. Pág. 119. (Orig. 1952).
- 12 En la medida en que la posibilidad de elegir la maternidad requiere el conocimiento de métodos no conceptivos y también por ser una gran defensora de la libertad, Beauvoir, que se comprometió activamente en los movimientos de Planificación Familiar y en la defensa de las adolescentes solteras que reclamaban del Estado una pensión para cuidar a sus hijos, reclamaba la necesidad de la educación sexual en las escuelas y criticaba un sistema educativo que se basaba únicamente en las prohibiciones.
- 13 *Locus genitalis* como paradigma de la reproducción vs. *Los sexos* como paradigma moderno abierto en el debate de la *Cuestión sexual*.
- 14 Pág.545 de la edición española de Edhasa, 1982.
- 15 Se hace mención aquí al concepto *posesión efectiva*, formulado por Marías (1980), y que se opone al de *posesión efusiva*. En este caso Beauvoir tiene una *posesión efusiva*, y no un nivel adquirido en cuanto al hecho sexual humano a partir del cual articular sus reflexiones.
- 16 Martínez Sola (1998).
- 17 Nos consta que los conocía. Queda expreso en la referencia que hace en *La Plenitud de la vida* al I Congreso Internacional para la Reforma Sexual. Se hace eco de la fundación por Hirschfeld del Instituto de Sexología en Alemania, de su posterior *clausura*, y de su lucha por ampliar el respeto a la libertad del individuo autorizando ciertas perversiones y logrando que la ley alemana no tratase como delitos las anomalías. (Pág. 117 y 129).
- 18 1894. Citado por Amezúa (1998).
- 19 *La evolución de la Sexualidad y los Estados Intersexuales*, donde dedica los capítulos II, III, V y VI al estudio de los caracteres sexuales, es una obra de 1930.