

## El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir: una defensa<sup>1</sup>

**Por: Joseph Mahon**

*National University of Ireland, Galway*

**Traductores:** Leandro Sánchez Marín & Juan Pablo Pérez Zapata

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

*leandro.sanchez@udea.edu.co*

*jpablo.perez@udea.edu.co*

Recepción: 19.10.2016

Aprobación: 20.12.2016

En la primera mitad de este libro<sup>2</sup> me he propuesto probar (a) que Simone de Beauvoir hizo, y era, por tanto, capaz de hacer, su propia contribución distintiva al existencialismo; (b) que empezó a hacerlo a principios de 1940; (c) que su contribución más distintiva y característica para el existencialismo fue haber desarrollado una *ética existencialista*; y (d) que esta ética tiene afinidades interesantes con algunas de las opiniones expresadas por Merleau-Ponty a mediados de la década de 1940, y que se diferencia justamente de todo lo que Sartre dijo en un grado que he llamado oceánico.

Hay dos cosas que quiero tomar de esta secuencia de la discusión. La primera es que a principios de 1947 Beauvoir completó su propia versión del existencialismo: este existencialismo, quiero resaltar, es suyo y sólo suyo. En segundo lugar, yo la veo, cuando se acerca la redacción de *El segundo sexo*, como una filósofa considerable en su propio derecho. El hecho de que ella no mantuvo una alta opinión de sí misma no me molesta

---

<sup>1</sup> Este texto corresponde al capítulo 19 del libro *Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir*, pp. 186-196, escrito por el profesor Joseph Mahon a quien agradecemos que haya otorgado amablemente el permiso para la publicación de esta traducción. Este libro fue publicado por la editorial Palgrave Macmillan en 1997. (*N. de los T.*)

<sup>2</sup> La primera mitad del libro *Existentialism, Feminism and Simone de Beauvoir*, está compuesta por los siguientes capítulos: 1. Early Philosophical Writing, 2. *The Blood of Others: The Fictional Primer on Existentialism*, 3. *The Ethics of Ambiguity: An Existentialist Ethics*, 4. A Character Ethics, 5. Ethics for Violence, 6. Other Defences of Existentialism: De Beauvoir and Merleau-Ponty, 7. Other Defences of Existentialism: De Beauvoir and Sartre y 8. De Beauvoir's *Ethics: A Critical Appraisal*. Estos capítulos son a los que hace referencia el autor (*N. de los T.*)

particularmente; sobre esta cuestión, como en varias otras, estoy conforme con seguir el consejo de Marx de que no debemos juzgar a un individuo de acuerdo con la opinión que tiene de sí mismo. El hecho de que otros, incluyendo a muchos de mis propios contemporáneos, tengan una pobre opinión de Beauvoir, en cualquier nivel, como filósofa, es, opino, una mala reflexión de las prácticas de enseñanza de la filosofía. Recuerdo la despiadada exclusión de Marx de las reputadas historias de la filosofía, como un caso notable de la imposición política en este tema. La exclusión igualmente implacable de Beauvoir de las antologías de prosa existencialista, y de colecciones de ensayos críticos sobre el existencialismo, no fue menos política: el enemigo al interior necesitaba ser silenciado tanto como el enemigo al exterior. Es hora de poner fin a este vergonzoso episodio en la historia de la filosofía, y si este libro hace incluso la contribución más pequeña a la consecución de ese objetivo, por mi parte, estaré encantado.

*El segundo sexo* se propone responder a una pregunta: ¿por qué las mujeres son relegadas a la categoría de lo Otro? Beauvoir da dos respuestas muy diferentes a esta pregunta. (1) Las mujeres son relegadas a la categoría de lo Otro, ya que son las *hembras* de la especie. (2) Las mujeres son relegadas a la categoría de lo Otro, porque, habiendo sido *criadas para convertirse en mujeres*, no hay ninguna otra categoría que ellas posiblemente pudieran ocupar. Michelle Le Doeuff está en lo cierto, o a tal grado convencida para creer, en que Beauvoir misma no tuvo mucho tiempo para la primera de estas dos respuestas, y que para llenar el vacío explicativo que deja a su paso, tenía que escribir un segundo volumen. Pero si Beauvoir hubiese estado insatisfecha con el volumen 1, ¿por qué lo publicó? La conclusión que he sacado es que Beauvoir ve mérito en *ambas* respuestas, y que, por tanto, ella no considera ninguna de estas respuestas como concluyentes.

Es tentador leer *El segundo sexo* como dos volúmenes completamente separados: el primero escrito por un epígono quien lo había sobrecargado de machismo sartreano –entre ellos: Cottrell, Elshtain, Lloyd, Okely, Soper, Gatens, Moi–; el segundo escrito por una socióloga que había vuelto a la ontología sartreana, o por lo menos a la misantropía patológica de la ética sartreana –Le Doeuff principalmente, también Moi–. Pero me siento inclinado a resistir esta tentación y a aceptar la hipótesis de la *mujer decente*, en

comparación con la que siempre estaba dispuesta a escuchar a las personas y, en marcado contraste con Sartre, nunca se rebaja a inventar pequeñas historias desagradables sobre ellas, ni a la ortodoxia de que Beauvoir fuera incapaz de desarrollar una filosofía propia, necesitando constantemente inspirarse en los escritos de Sartre. Como he argumentado a lo largo de la primera parte de este libro, si Beauvoir produjo su propia filosofía existencialista a principios la década de 1940, entonces siguió, desde el primer momento, sus propias intuiciones filosóficas, no las de Sartre. El núcleo de su existencialismo es su teoría ética –no al modo de Le Doeuff con sus intuiciones morales y su decencia común–. Su teoría ética se ubica en sus escritos de 1943 hasta 1947, donde ella nos advierte sobre la trágica ambigüedad de la existencia humana, donde ella identifica un mal absoluto –*un mal absolu*– y vuelve a introducir al interior de la filosofía moral un interés por las virtudes y los vicios del día a día. –Hay una ambigüedad trágica, por ejemplo, en el hecho de que la sociedad relegue a las mujeres al rol de esclavos domésticos y reproductivos, además de que son precisamente estas mismas mujeres las que tienen a su cargo la función de educar a sus hijos–. El alcance de la teoría se aumenta de diversas maneras en *El segundo sexo*, por ejemplo, en sus meditaciones sobre “una ética realmente socialista [que] busque defender la justicia sin suprimir la libertad, que imponga cargas a los individuos pero sin abolir su individualidad” (Beauvoir, 2015, p. 120)<sup>3</sup>. Esta es la filósofa que imprime sobre su escrito, y que completa la redacción de *El segundo sexo*. El hecho de que ella vuelva obsesivamente sobre las mismas distinciones filosóficas, tales como trascendencia e inmanencia, a lo largo de los dos volúmenes, solamente añade sustancia al escrito, en mi opinión.

Ahora quiero agregar que no fue sólo que los dos volúmenes fueran escritos sin más, sino que se necesitaban dos volúmenes para hacer justicia a la naturaleza de dos caras de la mujer como Beauvoir veía la cuestión, a saber, la dualidad hembra/mujer. Vale la pena señalar que, en la famosa sentencia que presenta el segundo volumen, Beauvoir (2015) escribe: “No se nace mujer: se llega a serlo” (p. 371). Ella no escribe *no se nace, sino que*

---

<sup>3</sup> Todas las citas de Simone de Beauvoir han sido tomadas de *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2015 (*N. de los T.*)

*se convierte, en una hembra.* Yo la leo como diciendo que no sólo se nace hembra, sino que también se convierte en mujer. Beauvoir vio que ambas dimensiones, la de la feminidad y la de la cualidad de ser hembra, necesitaban enfatizarse: de ahí los dos volúmenes, el primero de los cuales se ocupa extensamente de la idea de ser hembra. En la sección posterior, el de la mujer independiente, Beauvoir (2015) se refiere a ella como “un ser humano sexuado” (p. 854), y añade, en este mismo pasaje crucial, que “se niega a atrincherarse en su papel de hembra porque no se quiere mutilar, pero sería también una mutilación repudiar su sexo” (p. 854). Creo que no hay ambigüedad en su significado: enfatizar en el sexo –o la cualidad de ser hembra–, y no en la humanidad –o feminidad–, o enfatizar en la humanidad, y no en el sexo, es *mutilar* a la mujer; es deliberada y erróneamente suprimir una parte de evidencia pertinente.

*El segundo sexo*, como ya he dicho, se compone de dos volúmenes distintos pero conectados, el primero dedicado a la exploración de la afirmación de que las mujeres están confinadas a la categoría de lo Otro, ya que son las hembras de la especie. El segundo explora la afirmación de que las mujeres están relegadas a la categoría de lo Otro, porque, habiendo sido criadas para convertirse en mujeres, no hay otra categoría que pudieran ocupar. La afirmación de que las mujeres son las hembras de la especie se transmuta, al interior de la investigación, en la afirmación de que las mujeres son las *víctimas* de la especie; en que ellas requieren llevar a cabo las tareas reproductivas de la especie, las cuales los hombres no están obligados a llevar a cabo; en consonancia con lo anterior, hay que agregar que estas tareas reproductivas ponen en peligro la salud de la mujer y limitan severamente sus posibilidades de autodesarrollo. En resumen, las mujeres son oprimidas por su biología.

Carol McMillan ataca la tesis de que la biología oprima a las mujeres sobre la base de que los opresores, por definición, son seres o grupos de seres humanos, y que la biología no encaja en ninguna de estas categorías. Esto es cierto, pero trivial. La biología, entendida como constitución biológica, no es *per se* humana, pero si tiene las mismas o similares consecuencias para los seres humanos tanto como la opresión; de ahí que no pueda haber ninguna objeción real que extienda también el término *opresor* a aquello.

McMillan avanza a una objeción más sofisticada que la afirmación de que la parte biológica oprime a las mujeres, cuando dice que tal afirmación no puede tener lugar legítimo en una filosofía feminista que asocia conscientemente en sí los escritos de Merleau-Ponty y Sartre. Para que una opresión tal sea posible, debemos suponer una distinción metafísica entre una mujer y su cuerpo. Pero de Beauvoir, siguiendo a Merleau-Ponty y Sartre, repudia activamente tal dualismo similar al cartesiano, valorando que una mujer *es* su cuerpo, y que no existe una brecha cartesiana entre ellos.

Esta crítica se distorsiona seriamente tanto en Beauvoir como Merleau-Ponty<sup>4</sup>. En esta primera etapa de su argumento Beauvoir tiene la intención de desarrollar la tesis general que consiste en que desde la pubertad hasta la menopausia la mujer “es la sede de una historia que se desarrolla en ella y que no la implica personalmente” (Beauvoir, 2015, p. 90). Esto es seguido por dos páginas relativas al ciclo menstrual, culminando con la siguiente declaración filosófica: “la mujer, como el hombre, *es* su cuerpo: pero su cuerpo es una cosa ajena a ella” (Beauvoir, 2015, p. 91). En este pasaje, Beauvoir anexa una nota al pie que nos remite a la siguiente cita de *La Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty (1994): “Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total” (p. 21)<sup>5</sup>. A partir de esta frase redactada cautelosamente, es muy claro que Merleau-Ponty no tiene la intención de una ecuación metafísica conjunta del sí mismo y del cuerpo. Desde el punto de vista del cuerpo, y las experiencias corporales, se ofrece *un bosquejo provisional* de la historia filosófica plena del ser humano; de otra parte, en la medida en que también la experiencia humana se canaliza a través del cuerpo humano, se convierte en apropiada para identificar la experiencia corporal y la experiencia como tal.

No sólo Simone de Beauvoir no hereda un materialismo filosófico de Merleau-Ponty, sino que tampoco propone ninguna tesis filosófica por ella misma. Queriendo tener pleno

---

<sup>4</sup> Como Beauvoir no cita a Sartre en esta coyuntura, no perseguiré más este aspecto de la crítica de McMillan.

<sup>5</sup> Esta cita ha sido tomada de *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Planeta De-Agostini, S. A., 1994 (*N. de los T.*)

conocimiento de lo que Merleau-Ponty ha escrito, se parafrasea la sentencia de la siguiente manera: “la mujer, como el hombre, *es* su cuerpo: pero su cuerpo es una cosa ajena a ella” (Beauvoir, 2015, p. 91)<sup>6</sup>. Ella explica exhaustivamente lo que quiere decir en las páginas siguientes. Ella quiere dar entender todo lo siguiente: (a) una mujer experimenta su cuerpo como un teatro cuyas producciones ella no dirige personalmente; (b) “en este periodo [el ciclo menstrual] es cuando más vive su cuerpo como una cosa opaca, alienada” (Beauvoir, 2015, p. 91) (c) la mujer experimenta una alienación más profunda cuando se produce el embarazo; (d) ella no logra escapar de las limitaciones del cuerpo hasta que experimenta la menopausia; (e) *a pesar* de las limitaciones impuestas por el cuerpo, que no es más que nuestro punto de acceso al mundo, este hace posible diferentes tipos de encuentro con ese mismo mundo –“dado que el cuerpo es el instrumento que tenemos para relacionarnos con el mundo, el mundo se presenta muy diferente en función de que lo vivamos de una manera o de otra” (Beauvoir, 2015, p. 94) –; (f) las limitaciones impuestas a la mujer por su constitución corporal no son tan difíciles de llevar como parecen, y no deberían utilizarse para justificar la imposición de restricciones adicionales, especialmente aquellas de carácter institucional:

Sin embargo, lo que rechazamos es la idea de que constituyan para ella un destino predeterminado. No bastan para definir la jerarquía de los sexos; no explican por qué la mujer es la Alteridad; no la condenan a conservar para siempre este papel subordinado (Beauvoir, 2015, p. 95).

(g) la mujer debería entenderse en función de sus posibilidades, dado que la mujer no es “una realidad inmutable, sino un devenir; habría que confrontarla con el hombre en su devenir” (Beauvoir, 2015, p. 96); (h) cuando estamos tratando con un ser “que es transcendencia y superación, nunca se pueden dar las cuentas por cerradas” (Beauvoir, 2015, p. 96).

Estoy de acuerdo con la posición de Beauvoir en cuanto al tema del sexo y el destino. En este punto de vista hay dos sexos, una diferenciación que se refiere a la contribución

---

<sup>6</sup> En el texto original, esta cita es idéntica a la que aparece algunos renglones más arriba (*N. de los T.*)

distintiva a la reproducción humana, la cual se hace por estos dos grandes grupos de seres humanos. Aunque eso no es todo lo que la diferencia sexual alcanza, como veremos más adelante, es su característica más visible y no supone ni justifica la relegación de las hembras a una situación de subordinación. Asignar una condición de subordinación a las hembras es, al final, una decisión política y, huelga decirlo, deplorable.

En su ataque al androginismo Jean BethkeElstain (1987) afirma que “las distinciones importantes, como macho y hembra, no sólo se incrustan en el lenguaje, sino que son constitutivas de una forma de vida” (p. 148). En otras palabras, la diferenciación sexual no es solamente diferenciación sexual. Pero ¿qué quiere decir exactamente Elstain? O bien ella quiere decir que la distinción entre macho y hembra, y cosas semejantes, *refleja* una forma de vida, o bien que, colectivamente, tales distinciones *apuntan a* una forma de vida. Lo primero nos dice muy poco, aparte de que los individuos se diferencian dentro de una especie para fines de reproducción. Si añadimos *otras* distinciones en lo sucesivo, la primera interpretación se convierte en la segunda. En ese caso, las distinciones entre macho y hembra, masculino y femenino, niño y niña, madre y padre, tíos, novios, etc., de hecho, señalan y constituyen colectivamente una forma de vida. Pero se trata de una forma de vida que es, en gran parte, *rechazada* por los andróginos, porque creen en que una forma muy superior de vida, una que abre nuevas oportunidades para el desarrollo personal en lugar de una que las cierre, es posible para estos mismos seres humanos. El lenguaje sexista y las distinciones, como algunas de las citadas anteriormente, están designadas para confinar a las personas a ciertas categorías, roles, funciones, logros, etc., y esto ocurre desde el día en que se nace –rosa para una niña, azul para un niño–. Podemos distinguir, pues, entre el cuerpo biológicamente construido y el cuerpo socialmente –o políticamente– construido. Esto no es más que otra manera de expresar la distinción entre sexo y género, una distinción que, siguiendo a Beauvoir, acepto, pero que Elstain parece rechazar.

No estoy de acuerdo con todo lo que dice Beauvoir, y particularmente disiento con su versión de la actividad sexual, con su postura frente a la menopausia, y con sus opiniones

sobre Friedrich Engels<sup>7</sup>. Pero primero quiero señalar una dificultad *lógica* que se hace presente en su argumento. Si, como ella sostiene, el cuerpo de la hembra “está totalmente adaptado y subordinado a la maternidad”, entonces, ¿cómo puede ella sostener, más adelante, que las consideraciones biológicas “no establecen para la mujer un destino fijo e inevitable”? Un cuerpo que esté adaptado completamente para la maternidad no necesita estar imprescindible en una condición maternal, no más de lo que un cuchillo –un instrumento completamente adaptado para cortar– necesita estar en uso continuo o tenga que usarse en todo momento para este preciso propósito. Pero un cuerpo que está *completamente subordinado* a la maternidad no parece estar favorecido con la misma libertad. ¿Cómo, entonces, enmarcamos esta implicación con la afirmación enfatizada de Beauvoir, más adelante, de que la mujer es un ser histórico y que, por tanto, su destino no es sólo biológico?

Con la menopausia, escribe Beauvoir, la mujer escapa finalmente del dominio de la especie. Esto fue bastante válido para las mujeres irlandesas de la generación de mi madre, e incluso para las generaciones posteriores de las mujeres irlandesas quienes, gracias a su extendida menopausia, pudieron continuar entonces con sus vidas, libres del peso, y algunas veces de la pesadilla del embarazo en serie. En realidad, no era tanto el dominio de la *especie* del cual ellas escaparon cuando menos del primer canto de la cultura del bebé y de una ética culturalmente subyugante, que decretaba, irónicamente –como Beauvoir– que el cuerpo de las mujeres casadas estaba “adaptado a la servidumbre de la maternidad” (Beauvoir, 2015, p. 83).

Con la victoria de la decisión reproductiva para las mujeres, incluso para las mujeres irlandesas, la decisión reproductiva para completar su familia habría sido tomada, normalmente, después de la menopausia; en otras palabras, no es solamente ahora la menopausia la que libera a las mujeres del dominio de la especie, sino también la planeación familiar. La tendencia ahora es ver la menopausia como parte del proceso de

---

<sup>7</sup> Tampoco estoy de acuerdo con su punto de vista de las tareas domésticas como una especie de tortura de Sísifo. Mantener la casa para sí mismo no es laborioso ni consume mucho tiempo; es tener que mantener la casa para otros, cuyos hábitos miserables e indiferencia a los esfuerzos de uno, que constantemente deshacen el trabajo realizado, lo que transforma una actividad razonablemente gratificante en una pesadilla de Sísifo.

envejecimiento, para ser negociada con el mismo conjunto de actitudes y creencias que uno usa para otras características del mismo proceso. La *tercera edad* más que el tercer sexo es, en mi opinión, una expresión más apropiada para esta fase de la vida de una mujer. Ésta describe la fase que sigue a la reproducción y la jubilación, y precede a la *cuarta edad*, cuando uno cae en la enfermedad y la dependencia<sup>8</sup>.

La afirmación de Beauvoir, de que las hembras a una cierta edad no son más mujeres, molesta y enfurece comprensiblemente a algunos de sus lectores. Aquí está lo que una de sus lectoras, una estudiante nocturna, escribió en su trabajo trimestral sobre Beauvoir:

Sin embargo, hay más en ser hembra que solamente [ser] un organismo reproductivo. Si no lo fuera, entonces regímenes como el de Ceausescu no hubieran incitado tal clamor. Además, mi madre encarnará siempre para mí la mejor esencia de la feminidad. Los jabones de fragancia y los perfumes, el amor de los vestidos estampados de flores y el pelo realzado con los peines y los alisamientos, todo connota lo femenino. Este es el lado más suave de la mujer, y uno que nos convierte de la noción muy estéril de la reproducción simple a la totalidad de la mujer, y la feminidad<sup>9</sup>.

Si leemos a Beauvoir como diciendo que las mujeres de cierta edad ya no son *mujeres*, entonces la réplica de esta estudiante es plenamente justificada; si, por otro lado, nosotros la leemos como diciendo que las mujeres de cierta edad ya no son *hembras* –lo que, de hecho, es lo que ella dice–, entonces la declaración no es tan provocativa como parece. En cierto sentido, todo lo que decía Beauvoir es que las mujeres que ya no tienen capacidad reproductiva ya no son seres reproductivos. Visto desde esta perspectiva, lo que *prima facie* es una observación gratuita y cruel sobre las mujeres mayores resulta ser, en más detalle, una tautología sin valor e importancia.

La presentación de Beauvoir del cuerpo de dos-sexos muestra las relaciones sexuales como una penetración y una violación de la hembra y, por lo tanto, como una victimización adicional de la hembra. Esta es una visión del sexo, esto es, de la actividad

---

<sup>8</sup> Debo esta distinción a Katharine Whitehorn, la columnista de *The Observer*.

<sup>9</sup> Carmel Leydon, Evening B.A. Estudiante, UCG, 1992.

sexual que en épocas más recientes ha dado su expresión más estridente e intransigente en el *Intercourse* de Andrea Dworkin (2007), cuya polémica culmina con la declaración de que “la inferioridad –basada en el sexo o basada en la raza o ambos– parece ser el contexto requerido para tener sexo” (p. 219)<sup>10</sup>. Es interesante notar que John Stoltenberg, admirador confeso de la escritura de Dworkin, no adopta este punto de vista, lo que implica que la actividad sexual basada en la equidad y justicia es, o al menos parece ser, una imposibilidad lógica. Stoltenberg sostiene que el sexo basado en la equidad y la justicia es algo que puede ser logrado por los seres humanos, aunque el sexo no tenga que ser necesariamente uno con penetración<sup>11</sup>. Yo también estoy convencido de que esto es posible, y quisiera pensar que la unión sexual, más que la posesión y la usurpación sexual, se convertirá en la norma socializada.

En lo que sigue quiero comentar la crítica de Beauvoir a Engels. La observación general que deseo señalar es que Engels, en *El origen de la Familia, la propiedad privada y el Estado*, no subsume la opresión de las mujeres bajo la opresión de clase, ni reduce el antagonismo entre los sexos al antagonismo de clase, ni cree que las relaciones humanas puedan reducirse a las relaciones dentro del proceso de producción. La verdad del asunto es que, como Engels lo ve, la opresión de las mujeres tiene una *dimensión* económica. Esta consiste en que el trabajo doméstico –la contribución laboral de las mujeres– es visto puramente como un *servicio privado* que la mujer casada realiza para su esposo e hijos, y como tal, no es remunerado. No se ve como una forma de producción social, ni como una contribución a la producción social.

---

<sup>10</sup> Hemos actualizado la edición del libro de Dworkin, *Intercourse*. New York: Basic Books, 2007 (*N. de los T.*)

<sup>11</sup> Por ejemplo, Stoltenberg dice: “En algún lugar dentro de todos nosotros, sabemos que nuestros cuerpos albergan semejanzas profundas, que estamos conectados dentro para responder en una profunda armonía a las resonancias del erotismo dentro del cuerpo de alguien cercano a nosotros... Las redes nerviosas y el enclavamiento de los capilares a lo largo de nuestras pelvis electrifican y se engullen como si estuvieran conectados y bombeados como uno solo. Eso es lo que sentimos cuando sentimos los sentimientos de los demás. Eso es lo que puede suceder durante el sexo que es mutuo, igual, recíproco, profundamente una comunión. *Refusing to Be a Man*, (2000), p. 26 [Los traductores hemos actualizado la edición del libro de John Stoltenberg].

Esto deja dos alternativas: (a) *reconocer* las tareas domésticas como una contribución a la producción social, o (b) alentar a *todas* las mujeres a participar en la fuerza de trabajo remunerada. Con la Revolución Industrial, dice Engels, la opción (b) se abre a las mujeres si se paga un precio, a saber, que

[...] si la mujer cumple con sus deberes en el servicio privado de la familia, queda excluida del trabajo social y no puede ganar nada; y si quiere tomar parte en la industria social y ganar por su cuenta, le es imposible cumplir con sus deberes de familia (Engels, 1983, p. 137)<sup>12</sup>.

Sin embargo, la opción (b) es la preferida por Engels, quien dice que “la manumisión de la mujer exige, como condición primera, la reincorporación de todo el sexo femenino a la industria social, lo que a su vez requiere que se suprima la familia individual como unidad económica de la sociedad” (Engels, 1983, p. 138). De este pasaje queda claro que Engels considera que la abolición de la familia monógama es una condición necesaria, pero no suficiente de la liberación de las mujeres casadas. Por otra parte, no es la abolición de la familia monógama *per se*, sino su abolición como *la unidad económica de la sociedad*. La naturaleza *económica* del matrimonio monógamo consiste en que la mujer casada es un cónyuge económicamente dependiente, y, en consecuencia, desigual. Para liberarse es necesario, en principio, que se haga económicamente independiente. Pero no ella puede ser económicamente independiente dentro de la estructura monógama tradicional. Por tanto, esta debe desaparecer.

En sus comentarios sobre el *matrimonio proletario*, Engels se refiere a la medida en que un cambio en la base económica del matrimonio alteraría las relaciones fundamentales dentro del matrimonio y, al mismo tiempo, insinúa el hecho de que en el matrimonio hay mucho más que economía.

Desde que la gran industria –según Engels– ha arrancado del hogar a la mujer para arrojarla al mercado del trabajo y a la fábrica, convirtiéndola a menudo en el sostén de la

---

<sup>12</sup> Todas las citas de Engels han sido tomadas de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid: Sarpe Editorial, 1983 (*N. de los T.*)

casa, han quedado desprovistos de toda base los últimos restos de la supremacía del hombre en el hogar del proletario, excepto, quizás, cierta brutalidad para con las mujeres, muy arraigada desde el establecimiento de la monogamia (Engels, 1983, p. 134).

Aquí Engels hace alusión a la violencia doméstica, insinuando que atraviesa todos los umbrales, incluido el de clase.

La única base *moral* para el matrimonio, en opinión de Engels, es la del amor y declara: “cuando el afecto desaparezca o sea reemplazado por un nuevo amor apasionado, el divorcio será un beneficio lo mismo para ambas partes que para la sociedad” (Engels, 1983, p. 151-152). Engels prevé hasta el día en que, como él supone, una nueva generación haya surgido.

[...] una generación de hombres que nunca se hayan encontrado en el caso de comprar a costa de dinero, ni con ayuda de ninguna otra fuerza social, la entrega de una mujer; y una generación de mujeres que nunca se hayan visto en el caso de entregarse a un hombre en virtud de otras consideraciones que las de un amor real, ni de rehusar entregarse a su amante por miedo de las consecuencias económicas que ello pueda traerles (Engels, 1983, p. 152).

Cuando leo estas líneas me resulta difícil no recordar varios pasajes en *El Segundo Sexo*, particularmente en la sección sobre la mujer independiente. Es inaceptable, dice Beauvoir, suponer que *por sí mismos* los cambios económicos y sociales producirán a la nueva mujer, pero hasta que ocurran tales cambios “no podrá surgir la mujer nueva” (Beauvoir, 2015, p. 896). Bajo el nuevo régimen económico, “la libertad erótica estaría admitida por las costumbres, pero el acto sexual ya no se consideraría un ‘servicio’ remunerado [...] El matrimonio descansaría en un libre compromiso que los esposos podrían denunciar cuando quisieran” (Beauvoir, 2015, p. 895). A Engels le resultaba difícil de conjeturar sobre la forma en que las relaciones sexuales serían ordenadas después de “la inminente supresión de la producción capitalista” (Engels, 1983, p. 152). Beauvoir tenía la ventaja de ver surgir un estado socialista auto-elaborado durante su vida, que “prometía” los muchos cambios en la existencia de las mujeres que tanto ella como Engels deseaban. Que la Unión Soviética hubiera tenido dificultades para cumplir sus promesas a las mujeres

parece no haber sido una sorpresa para Beauvoir cuando se sentó a componer *El segundo sexo*. Ella escribió, como sucede en una reprensión a Engels: “son conocidas la frecuencia y la radicalidad con las que la URSS tuvo que cambiar su política familiar en función de los diferentes equilibrios entre las necesidades inmediatas de la producción y las de la repoblación” (Beauvoir, 2015, p. 120). De todos modos, hay una ironía múltiple en el hecho de que Simone de Beauvoir, uno de los críticos más duros de Engels, debiera haber esperado tanto de la primera sociedad para haber intentado poner sus principios en práctica.

Mi afirmación no es que Simone de Beauvoir disfrutara la ventaja de una percepción histórico-retrospectiva sobre Engels, sino que, en otro respecto, sus opiniones sobre la cuestión de la mujer fueran idénticas. Engels concluye con un panegírico sobre las relaciones basadas en la equidad y el amor. Así también lo hace Beauvoir, pero ella insiste en que siempre van a mantener un núcleo de diferencias irreductibles entre las dos individualidades sexuadas. Como ella lo dice, “su erotismo, [el de la mujer,]<sup>13</sup> es decir, su mundo sexual, al tener una imagen singular, no dejará de provocar en ella una sensualidad, una sensibilidad singular” (Beauvoir, 2015, p. 901). Pero esto no marca una diferencia feminista: ella no busca la igualdad para las diferentes subjetividades sexuadas. Para ser más preciso, ella no busca, como Luce Irigaray en *Yo, tú, nosotras*, la igualdad *a través de la diferencia*; ella sólo quiere un reconocimiento de que los iguales pueden ser diferentes. Como lo expresa ella misma, “los que tanto hablan de ‘igualdad en la diferencia’, van a tener que admitir que pueden existir diferencias dentro de la igualdad” (Beauvoir, 2015, p. 901).

La diferencia entre el existencialismo y el feminismo de la diferencia, en cualquier caso, puede haber sido exagerada. En *Yo, tú, nosotras*, como sabemos, Luce Irigaray se refiere, con patetismo y amargura, a *El segundo Sexo* y su autora. Mientras ella lee *El segundo sexo*, confiesa: “nunca estuve cerca de Simone de Beauvoir” (Irigaray, 1992, p. 8)<sup>14</sup>. En

---

<sup>13</sup> Corchetes de los traductores.

<sup>14</sup> Las citas del libro de Irigaray *Je, tu, nous*, han sido tomadas de la versión en español *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1992 (*N. de los T.*)

parte porque había una diferencia de edad entre ellas; en parte porque ella se sintió ofendida por la negativa de Beauvoir para responder a su trabajo *Speculum. De l'autre femme*, una copia en la que ella había enviado a Beauvoir “como quien se dirige a una hermana mayor” (Irigaray, 1992, p. 8). Otra de las razones, dice ella, es que fue entrenada como psicoanalista, mientras que “Simone de Beauvoir y Jean Paul Sartre se resistieron siempre al psicoanálisis” (Irigaray, 1992, p. 8).

Irigaray (1992) llama al desarrollo de una “cultura de lo sexual” (p. 10), una premisa de la diferencia sexual, “desde el respeto a los dos géneros” (p. 10). Este énfasis en la diferencia sexual, en oposición a la similitud humana, parece crear una brecha insuperable entre el feminismo de la diferencia y feminismo existencialista. En particular porque es difícil ver cómo el feminismo de la diferencia puede acomodar el anhelo de Beauvoir de un mundo andrógino en el que:

Si desde la más tierna edad se educara a la niña con las mismas exigencias y los mismos honores, las mismas severidades y las mismas licencias que sus hermanos, participando en los mismos estudios, los mismos juegos, a la espera de un mismo futuro, rodeada de mujeres y de hombres que se le aparecerían inequívocamente como iguales, el sentido del ‘complejo de castración’ y del ‘complejo de Edipo’ se modificaría profundamente. (Beauvoir, 2015, p. 897).

La eliminación de la diferencia sexual no puede reconciliarse con su reconocimiento. Pero, en realidad, Beauvoir está menos preocupada por la eliminación de la diferencia sexual que por una insistencia en que las niñas no puedan ser forzadas a crecer en un mundo masculinizado que, sin descanso, promueve fuertemente los roles estereotipados sobre ellas. Por otra parte, la propia Beauvoir enfatiza repetidamente sobre la diferencia sexual. La mujer liberada, como ella la ve:

Se niega a atrincherarse en su papel de hembra porque no se quiere mutilar, pero sería también una mutilación repudiar su sexo. El hombre es un ser humano sexuado; la mujer sólo será un individuo completo, e igual al varón, si es también un ser humano sexuado. Renunciar a su feminidad es renunciar a una parte de su humanidad (Beauvoir, 2015, p. 854).

No puedo ver cómo estas palabras discrepan de la petición de Irigaray, en su más reciente trabajo *I love to you*, por la

[...] necesidad de realizar la Historia... como la salvación de la humanidad compuesta por hombres y mujeres. Esa es nuestra tarea. Al lograrlo, estamos trabajando para el desarrollo de la Historia al traer más justicia, verdad y humanidad en el mundo... Somos todos, hombres y mujeres, sexuados. Nuestra tarea principal es hacer la transición de la naturaleza a la cultura como seres sexuados, para convertirnos en mujeres y hombres mientras permanecemos fieles a nuestro género (pp. 29-30).

En las palabras de Simone de Beauvoir, mientras no repudiamos nuestro sexo.

## Referencias

- Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Dworkin, A. (2007). *Intercourse*. New York: Basic Books.
- Elshtain, B. J. (1987). "Against Androgyny" en: Phillips A.(Ed). *Feminism and Equality*, pp. 139-159. New York: NYU Press.
- Engels, F. (1983). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Sarpe Editorial.
- Irigaray, L. (1992). *Yo, tu, nosotras*. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A.
- \_\_\_\_\_. (1996). *I love to Yoy*. London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, S.A.
- Stoltenberg, J. (2000). *Refusing to Be a Man*. London: UCL Press.