

SIMONE DE BEAUVOIR, UNA LECTURA TRANSMODERNA.

Rosa María Rodríguez Magda.

Cuando Victoria Sendón me invitó a este congreso, en el centenario del nacimiento de Simone de Beauvoir, diversos sentimientos se agolparon. En primer lugar el agradecimiento y el cariño, porque a Vitoria no sólo la admiro como escritora y mujer, sino que además la quiero como amiga que es y constantemente me demuestra; así, la oportunidad de verla de nuevo representa siempre una alegría. Por otro lado, el tema del encuentro sabía que iba a constituir para mí un viaje al pasado, que asumía con cierta perezosa curiosidad. Pereza, ya que volver a reencontrarse con la que una fue, a través de la lectura de las obras que nos han marcado, representa un esfuerzo teórico y autobiográfico en el que no siempre las piezas encajan. Asumí el reto diligentemente.

Hace ahora la friolera de unos treinta años que compré y leí *El segundo sexo*. Estaba yo en cuarto de Filosofía y visité la Feria del Libro de Valencia, mi ciudad, con unos compañeros, creo que incluso tuve que justificar la adquisición de los dos tomos con un: "ya es hora de que me entere de este asunto", como si incursionar en el feminismo teórico fuera una pequeña desviación de la adecuada seriedad académica, pues, efectivamente, ni la más ligera alusión a dicha problemática figuraba en el currículo de un licenciado en Filosofía. El impacto de su lectura fue tremendo, constituyó una revelación, en cierto modo la misma que sufrió la autora cuando, como cuenta en *La Force des choses*, Sartre la conminó a iniciar una investigación sobre cómo le había afectado el hecho de ser mujer en su vida. Simone, igual –salvando las distancias– que yo en ese momento, estaba convencida de ser una intelectual inmersa en el ámbito de la universalidad, que se hallaba por encima de cualquier limitación en función de su sexo. Creía la autora que iba a despacharse el tema en un pequeño texto, pero la investigación se tornó inmensa y cambió de raíz la visión que tenía de sí misma y del mundo. Igual me pasó a mí, gracias a ella. Sencillamente descubrió que "toda la historia de las mujeres ha sido hecha por los hombres", y más aún que "la historia nos demuestra que los hombres han tenido siempre todos los poderes concretos; desde los comienzos del patriarcado han juzgado útil mantener a la mujer en un estado de dependencia; sus códigos han sido establecidos contra ella, y de ese modo ha sido convertida concretamente en el Otro. Esta condición servía a los intereses económicos de los machos, pero convenía también a sus pretensiones ontológicas y morales". Lo que haya podido yo aportar en mi reflexión desde el ser mujer, arranca de esta impactante constatación. Simone de Beauvoir - devoré buena parte de sus libros - se

convirtió para mí en un modelo de filósofa y escritora, y su relación con Sartre en el ideal de pareja intelectual e independiente. Después el tiempo pasó, encontré serias divergencias, sobre todo con el segundo Sartre, incluso ella acabó pareciéndome un poco estirada y distante, además la madurez nos aleja de las idealizaciones de la primera juventud. ¿Cómo sería, hoy, retomar sus textos?

Este verano aproveché un viaje a París para escudriñar en las librerías. Del 9 al 11 de enero se había celebrado el "Colloque Centenaire Simone de Beauvoir 2008", que organizado por Julia Kristeva reunió a intelectuales y biógrafos de diferentes países, entre ellos Claude Lanzmann, Danièle Sallenave, Deirdre Bari y Hazel Rowely. No fue difícil encontrar una actualizada documentación: diversas biografías, documentos gráficos, nuevos tomos de su correspondencia, una compilación exhaustiva del impacto de la publicación de *El segundo sexo*, sus diarios inéditos de juventud

... Sobre todo había bibliografía abundante en la librería *La Hune*, sita junto al archifamoso *Cafe de Flore*, el más frecuentado por la pareja, al lado de la plaza de Saint Germain des Prés, ahora denominada Place Jean Paul Sartre et Simone de Beauvoir. El ritual incluyó alojarse en el Hotel Colbert, que en su propaganda en *internet* recordaba que había albergado a personajes célebres, entre ellos nuestra filósofa; aunque, al inquirir en la recepción por los años en los que residió, nadie conocía el dato, ni siquiera a quién me estaba refiriendo.

Con esta verdadera avalancha de estudios biográficos, y el análisis exhaustivo de toda la documentación disponible, la vida de nuestra autora y su relación con Sartre queda desvelada hasta en sus aspectos más íntimos, poniendo de manifiesto los momentos aciagos, incluso las pequeñas mezquindades, en un retrato realista y a veces cruel, por supuesto muy alejado de la imagen libre, que a tantas nos subyugó en su momento. Pero ellos mismos prefirieron que toda su correspondencia se conservara, lo que a la postre implicaba que esa imagen que habían mostrado durante su vida acabaría resquebrajándose, iluminando sus lados oscuros. Simone había ya contado mucho en sus textos autobiográficos (*Mémoires d'une jeune fille rangée*, *La Force*

de l'âge, *La Force des choses*, *Tout compte fait*, *La Cérémonie des adieux*), lo que le granjeó la enemistad de algunos de los en ellas aparecían, aun cuando cambiara los nombres, y de otros que consideraron que mostraba sin respeto sobre todo la decrepitud del Sartre anciano. A su correspondencia mutua, se unió tras su muerte la publicación en 1997 de las cartas de amor de Beauvoir a Nelson Algren, y en 2004 la correspondencia con Jacques-Laurent Bost. Pero toda la obra de Simone tiene ese tinte memorialístico, fue una filósofa que reflexionó desde su propia vida y desde las consecuencias que sus opciones teóricas tenían en sí misma; así sus novelas son también parte de su autobiografía y de su indagación filosófica. *L'Invitée* refleja el impacto de la presencia de Olga Kosakiewicz en la pareja, primero alumna y amante de ella y después de Sartre, formando un difícil trío amoroso, situación que se repetirá más tarde con Bianca Bienenfeld. En *Les Mandarins* son reconocibles los personajes que encarnan a Sartre, Camus, Koestler, los debates políticos y la plasmación de su relación con Algren en la historia de amor de Anne Dubreuilh y el escritor de Chicago Lewis Brogan. *Une mort très douce*, donde narra el fallecimiento de su madre, avanza en cierta medida la reflexión sobre la ancianidad, que, una vez llegada ella misma a la edad madura, se plasma en el ensayo *La Vieillesse*.

La puesta al desnudo de su efectiva relación con Sartre dista mucho de ese ideal de pareja abierta, en la que no existen los celos sino un compromiso con la libertad mutua. Muchos críticos que en su día vieron en ellos un modelo han mostrado su decepción, se han sentido estafados. Para quien retome ahora su historia conjunta, con datos en su momento ocultos, pienso que quien cae hecho añicos es Sartre, patético en su compulsión por seducir a jovencitas, que sucumbían fascinadas por su aureola de intelectual famoso, aun cediendo muchas veces ante una clara repulsión física. Sin embargo Simone, al menos para mí, se muestra más humana, debatiéndose entre sus contradicciones, sus celos, sus inseguridades, lanzada también ella a nuevos amantes frente al amor hacia un hombre que muy pronto dejó de desearla físicamente, para obsesionarse con la posesión erótica no sólo de sus jóvenes amigas, sino de toda mujer joven y atractiva que se le acercase. Su "amor necesario", intelectualmente fructífero, afectivamente perdurable, convirtió muchas veces los "amores contingentes" en meros objetos dependientes y utilizados, a menudo con un desapego estremecedor. ¿Qué otra cosa decir por ejemplo de Michelle Vian, que por tres veces abortó un hijo de Sartre, mientras éste se desentendía y, al menos en una ocasión, partía tranquilamente de vacaciones con su "amor necesario"? Las manifestaciones de quienes cayeron sentimentalmente en medio de la pareja muestran el dolor de la doblez, del engaño, de la insignificancia. Pero no se trata aquí de hacer un juicio sumarísimo; las relaciones humanas son complicadas y las mitificaciones falsas, eso es todo. Nada de ello afecta al valor literario o filosófico de una obra, y en el caso de Simone de Beauvoir la puesta a la luz de todas sus contradicciones no deja de manifestar el esfuerzo teórico y práctico de una mujer que quiso afirmarse como sujeto, con el riesgo que el ejercicio de la libertad implica.

Al releer ahora *El segundo sexo*, tengo reacciones encontradas: por un lado, me parece una obra relevante, casi enciclopédica, y que por su envergadura merece el lugar que tiene de referencia inexcusable en el pensamiento feminista; por otro, sus compendios antropológicos, históricos, psicológicos, sociológicos... los encuentro en ciertos puntos apresurados, claramente revisables a la luz de estudios posteriores. Y sin embargo redescubro en sus páginas planteamientos, conceptualizaciones fulgurantes, cuya deuda y rastro puede hallarse en las teorizaciones de feministas posteriores. Es como decir: me costó volver a pensar esto, redescubirlo en otros autores, y ¡ya estaba aquí!

A mi modo de ver el eje básico de su teoría es la aplicación feminista del existencialismo, la potenciación de la noción de lo Otro, y la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana. Con respecto a lo primero, concuerdo con Teresa López Pardina en que el existencialismo de Simone de Beauvoir no es una mera traslación del de Sartre, sino que tiene elementos propios. Así mismo, la categoría de "lo Otro", en boga en el pensamiento del momento, debido principalmente a la influencia de Kojève, adquiere en ella una dimensión novedosa que no encontramos en Sartre, Merleau-Ponty o Lévinas.

El primer gran acierto, a la hora de enfrentarse a la pregunta "¿qué es una mujer?", consiste en deshacer el supuesto de que masculino y femenino, macho y hembra, son dos pares de contrarios situados a un mismo nivel lógico. Se piensa así la diferencia como natural e irreductible, dando lugar a la consabida retórica de la

complementariedad, ocultando la relación de poder subyacente y pretendiendo descalificar cualquier reivindicación igualitaria como antinatural. Por consiguiente resulta una ruptura epistemológica de amplísimo alcance denunciar esta falacia al evidenciar que "la mujer aparece como lo negativo, ya que toda determinación le es imputada como una limitación sin reciprocidad". El criterio, la regla, la referencia legítima es siempre lo masculino, frente a ello la mujer aparece como lo relativo, lo inacabado, lo imperfecto. Existe todo un proceso de heterodesignación, como muy bien ha mostrado Amelia Valcárcel reiteradamente, y que ya encontramos explicitado en Beauvoir: "La mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro". Pero la autora tiene mucho cuidado de escapar de la trampa que representa adjudicar lo Otro a lo femenino, como algo irreductible, que consagra el eterno femenino como misterio, mecanismo por el cual la mujer queda reducida ora a ideal falsamente enaltecido ora a lo irracional, pero en cualquier caso negándosele la autoconciencia que la convertiría en sujeto de pleno derecho.

Toda comunidad se define como Una frente a lo Otro, sin embargo para que este proceso sea reversible debe ser recíproco, la comunidad definida como otra debe poderse definir a su vez como una, frente a la primera, cosa que no ocurre si sus componentes no pueden tomar conciencia de grupo como un "nosotros", y ésta es la situación de las mujeres, que, viviendo desperdigadas entre los hombres, no han conseguido hasta hace muy poco esa identidad grupal afirmativa. Este proceso de heterodesignación y la necesidad de constituir un "nosotras" nominal pero fuerte ha sido ampliamente desarrollado en la línea beauvoiriana por autoras como Amelia Valcárcel o Celia Amorós.

Beauvoir encuentra en la exposición hegeliana de la dialéctica del amo y del esclavo un modelo para explicar las relaciones patriarcales entre el hombre y la mujer. Gracias a él desvela características muy sutiles, pero también queda atrapada en la traslación en el fondo misógina que el modelo conlleva.

Para Hegel un individuo sólo alcanza el estadio de autoconciencia cuando es reconocido por otra autoconciencia, para ello ha de arriesgar la vida en la lucha: quien no teme la muerte, y busca trascender su mero estado natural, vence frente a aquel que teme perderla y queda sometido a la esclavitud. El amo es amo porque el esclavo lo reconoce como tal, el primero consigue la libertad, el segundo la seguridad, se reconoce como conciencia sometida a través de la mirada del amo. El esclavo es la mediación a través de la cual el amo domina la naturaleza. Indudablemente si sustituimos el término esclavo por el de "mujer" tenemos una descripción muy reveladora de cómo históricamente se han conformado las relaciones entre los hombres y las mujeres.

El problema aparece cuando Beauvoir no describe meramente este proceso de dominación, sino le transfiere una actitud valorativa. El ser humano se caracteriza, según los postulados existencialistas, por ser proyecto, buscar la trascendencia y la libertad. La autora da por supuesto que el arquetipo viril del guerrero implica esta trascendencia, mientras que la mujer queda confinada a la inmanencia, a la reiteración de su tarea reproductiva. "La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de esas expediciones guerreras: el hombre se eleva sobre el animal al arriesgar la vida, no al darla: por eso la humanidad acuerda superioridad al sexo que mata y no al que engendra". Pero precisamente se trataría de denunciar esa

atroz inversión que entroniza el "dar la vida" como sinónimo de muerte, frente al "dar la vida" como forma de perpetuación de ésta. Una cosa es mostrar en qué modo la configuración biológica de la mujer puede explicar el sometimiento que ésta ha sufrido, y otra bien distinta devaluar su función de dadora de vida, hasta convertirla en una maldición: "engendrar y criar no son *actividades*, sino funciones naturales: ningún proyecto les es referido, y por eso la mujer no encuentra en ello el motivo de una afirmación altanera de su existencia y sufre pasivamente su destino biológico". Decididamente, como tanto se le ha criticado, Beauvoir pierde aquí la oportunidad de hacer una transvaloración feminista de los valores, de subvertir no únicamente el dominio patriarcal, sino su misma lógica y visión del mundo. De ahí su ceguera cuando afirma: "en verdad, las mujeres no han opuesto jamás valores hembras a los valores machos: esa división ha sido inventada por hombres deseosos de mantener las prerrogativas masculinas que sólo han querido crear un dominio femenino –reino de la vida de la inmanencia- para mantener a él en la mujer".

No cabe aquí reiterar todas las polémicas entre el feminismo de la igualdad y el de la diferencia, las matizaciones han sido suficientes a lo largo de los años para que esa oposición refleje ya meramente una simplificación inane. Los valores femeninos creados por los hombres para dominar a la mujer no tienen nada que ver con la asunción de la mujer de su posición de sujeto, generadora de sus propios valores, de su acceso a la universalidad y la igualdad desde su posición situada, desde su cuerpo y su deseo. ¿Realmente podemos estar de acuerdo con la siguiente afirmación? : "Lo que ellas (las mujeres) reivindican hoy día es el ser reconocidas como existentes a mismo título que los hombres, y no someter la existencia a la vida, el hombre a su animalidad".

Al igual que se ha denunciado en tantos otros aspectos políticos, un universalismo desentrañado no es neutro, sino reproductor de la visión hegemónica. Esta ceguera de Beauvoir ha sido reiteradamente criticada desde el feminismo de la diferencia, el feminismo cultural y el ecofeminismo. Beauvoir supo poner de manifiesto el subtexto de género presente en los mitos, la historia como dominio patriarcal, las trampas psicológicas de la educación sentimental represiva de las mujeres, la femineidad como modelo normativo castrante, en la sexualidad, en el ideal doméstico, la percepción sexista de la madurez y la vejez femeninas. Evidenció, incluso antes de que el psicoanálisis se convirtiera en teoría ensalzada e intocable, algunos de sus aspectos más misóginos, estableció sus distancias frente al materialismo histórico, y mientras Sartre y los intelectuales del momento cantaban las loas al sistema soviético, advirtió de su fracaso como medio emancipador para las mujeres. Pero ella, que fue tan perspicaz a la hora de denunciar las visiones androcéntricas, acepta sin embargo el espacio simbólico en el que se ha gestado la discriminación de la mujer, llegando a afirmar rotundamente que "la acción de las mujeres no ha sido jamás una acción simbólica". Como viene reclamando Victoria Sendón, no basta con incorporarse a lo universal o a la libertad en abstracto, se trata de elegir la libertad que nos permita crear simbólica y vivencialmente un universo Otro. A este fin, según la propuesta que desarrolla en su libro *Matria* sería necesario, frente a la lógica identitaria de lo Mismo, bucear en una lógica vital, del devenir. De esta manera se conseguiría que lo Otro dejara de ser el espacio negado para convertirse en el espacio genésico,

asumiendo las aportaciones últimas de la física relativista (cuántica, lógica borrosa), las posibilidades cibertecnológicas o la visión ecológica de la naturaleza como Gaia. Queda así la biología resignificada, más allá del criterio evolutivo del más fuerte por un modelo cooperativo (Maturana), que resulta más apto para postular el elemento femenino como matriz gnoseológica.

Otro de los aspectos donde la obra de Beauvoir parece errada es en su visión de una historia en la que está por completo ausente la mujer. Su punto de partida parece especialmente sangrante cuando afirma que "la desvalorización de la femineidad ha sido una etapa necesaria de la evolución humana". Ello implica, como muy certeramente se pregunta Geneviève Fraise que si "la opresión de las mujeres ha permitido la civilización. La dominación de los hombres ¿es por tanto causa de progreso". No basta con que Simone apostille a continuación que hubiera podido ser distinto si se hubiera dado una colaboración entre los dos sexos. La autora, muy influida por Lévi-Strauss, cae en la misma trampa que él, cuando sitúa el comienzo de la civilización en el intercambio exógamo de mujeres, androcentrismo que ya denunciara Gayle Rubin en su famoso artículo "The Traffic in Women". Pues no se está meramente describiendo una situación de hecho, sino que en modo alguno se pone en tela de juicio la noción de "civilización", ¿puede denominarse tal, con su implícita valoración de progreso, a lo que representa el sometimiento de la mitad de la humanidad?, ¿podríamos aceptar de igual modo que la esclavitud ha sido una etapa necesaria de la evolución?, ¿no serían ambas acciones más bien la escandalosa vergüenza de una historia que se ha construido a través de la explotación?

Beauvoir, cuando se ocupa de ella, no hace una historia de las mujeres, sino confirma, aun denunciándola, la historia que los hombres han hecho olvidándolas. En su descargo podemos aceptar que, en su momento, ya resulta bastante revolucionario mostrar el sesgo androcéntrico de una disciplina que se pretendía neutra, que todavía no había irrumpido en el panorama intelectual el trastocamiento que representó la historia de las mentalidades, ni siquiera la recuperación a modo de excepcionalidad de las mujeres pioneras, ni mucho menos una historia de las mujeres que pone en tela de juicio el criterio viril de relevancia. Pero aún así, resulta lamentable su negación del feminismo como movimiento autónomo, la falta de constancia de las luchas de las mujeres por su emancipación. Por fortuna, los trabajos realizados en las últimas décadas nos ofrecen una perspectiva amplia que subvierte el enfoque tradicional basado principalmente en las grandes gestas guerreras. Baste recordar la monumental *Historia de las mujeres*, dirigida por G. Duby y Michelle Perrot, o la reformulación de los periodos de la historia de Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser. Las críticas postmodernas propiciaron, por medio de los *Cultural Studies*, que se diera voz a todos los excluidos de la Modernidad, la defensa foucaultiana de la "insurrección de los saberes sometidos" abre un campo, como yo misma he intentado demostrar, a la aplicación de sus nociones de arqueología y genealogía a las mujeres.

El segundo sexo concluye con un canto a la "fraternidad", entendida, en la estela del emblema de la revolución francesa, "libertad, igualdad, fraternidad", como la necesaria profundización democrática, que otorgaría una dignidad equipotente, alejada de cualquier hipotética "guerra de sexos". Postura que entronca con la denuncia de esa "ilustración insuficiente", que dejaba fuera de su horizonte emancipador a las mujeres. Apuesta pues por un "feminismo de la igualdad", que,

hoy, en el siglo XXI, ha asumido buena parte de las críticas que se le efectuaron, manteniendo lo mejor del impulso beauvoiriano. El principal elemento discutible es, de nuevo, que la autora propugna una igualdad frente al varón, sin cuestionar los valores masculinos, que aparecen simplemente como los propios del ser humano. Reiteradamente se ha puesto de manifiesto que la fraternidad es la igualdad entre los *fratres*, los hermanos que, tras el asesinato del padre, se reconocen como iguales. Habrá que recordar el carácter restrictivo de esa *fratría*, donde, como señalara Celia Amorós, ellos tienen el poder y el reconocimiento de "los iguales" mientras que las mujeres ocupan el reducto de "las idénticas", genérico intercambiable al que no se le concede la prerrogativa de la individualidad. Y habría que reconocer también, como ha reiterado Luce Irigaray, que previo a ese asesinato del padre, está el asesinato de la madre, negación de toda filiación simbólica y real con el elemento femenino. Estemos de acuerdo o no con las propuestas del feminismo italiano de la diferencia, no podemos olvidar que su noción de "soridad" evidencia en gran medida el sexismo que el término "fraternidad", tomado como neutro, conlleva.

Hechas estas salvedades, seríamos injustas si viéramos en la igualdad requerida por Beauvoir una mera masculinización mimética, se trata de lograr una reciprocidad que modificaría de una forma todavía inédita las relaciones entre los hombres y las mujeres. La autora ha tematizado profundamente las nociones de naturaleza y cultura, la biología aparece, casi bíblicamente, como una maldición que explica el sometimiento ancestral de las mujeres (frente a la biología como destino, la biología como maldición), no obstante, afirma que "su destino no se halla determinado en la eternidad", es posible el cambio, pues "en la colectividad humana nada es natural y (...) la mujer es uno de los tantos productos elaborados por la civilización".

Curiosamente este culturalismo que abre espacios de libertad en el futuro de las relaciones entre los sexos, vuelve a ser referido únicamente a la mujer, cuando si el cambio resulta posible es porque también el hombre debería ser considerado como un producto elaborado por la civilización. Pero Simone no da ese paso conceptual, que convertiría lo masculino en inesencial y sus valores y concepción de la trascendencia en una producción cultural sexualmente marcada. Así ocurre también cuando afirma "la mujer no es determinada por sus hormonas ni por instintos misteriosos, sino por la forma en que recupera, a través de conciencias extrañas, su cuerpo y su relación con el mundo", la perfecta descripción de la alienación femenina no prosigue con lo que sería la conclusión lógica: que la emancipación consistiría en la autoconciencia propia de su cuerpo y su relación con el mundo. La noción de cuerpo que fenomenológicamente desarrollan Merleau-Ponty y Sartre, y la "experiencia vivida" (*Lebenswelt*) husserliana, como también posteriormente "el cuerpo sin órganos" deleuziano, no toman en cuenta la diferencia sexual, y Beauvoir, influida por los primeros, tampoco profundiza en este "detalle" que hubiera dado una nueva dimensión a su trabajo, especialmente fructífera para su propuesta de una necesaria transformación del erotismo y del amor en orden a ser vividos "como una relación de igual a igual". Un cambio en el que sí percibe cómo la agresividad viril y la pasividad femenina, plasmados en los gestos y posturas del acto sexual, podrían ser resignificados simbólicamente, si la realidad social de dominio entre los sexos dejara de existir como tal. Ese cambio conllevaría ciertamente transformaciones profundas en la escenografía de la seducción, lo que no implica renunciar a la atracción y el juego amoroso, sino

reinventar las relaciones entre los sexos fuera del imaginario masculino en el que los hombres pretenden encerrar a la mujer. La emancipación de la mujer propugnada por Beauvoir implica una "evolución colectiva", que requiere como requisito básico la autonomía económica de ésta, pero también profundas transformaciones, morales, sociales y culturales. Otro detalle relevante es su asunción de la "heterosexualidad obligatoria", evitando una reflexión teórica sobre el amor entre mujeres, cuya experiencia propia no solo no elaboró teóricamente, sino mantuvo en el anonimato.

Pero la dimensión feminista de nuestra autora no puede evaluarse únicamente de una forma cerrada en el contenido de *El segundo sexo*, que como obra pionera tiene sus indiscutibles logros, aunque también las limitaciones que he intentado pergeñar. Debemos contemplarla a la luz de su evolución política y personal a partir de 1949, fecha de la publicación, en su encuentro, participación activa y liderazgo con el feminismo de los 70. Lejos ya de su anterior apreciación de que "el feminismo no ha sido jamás un movimiento autónomo", se integra en el MLF (*Mouvement de Libération des Femmes*), prologa libros feministas, participa en actos, firma manifiestos, crea junto a Gisèle Halimi la revista *Choisir*, con Christine Delphy *Questions féministes...*, y en general abandona una postura meramente teórica para pasar a la acción.

Algunas de sus anteriores convicciones serán matizadas y desarrolladas, otras radicalizadas. Si ya en *El segundo sexo* mostraba una comedida crítica con respecto a la fallida emancipación de las mujeres en la URSS, posteriormente manifestará la necesidad de que el socialismo no debe postergar la lucha feminista a la lucha de clases, restándole el protagonismo necesario para un cambio cultural profundo, aunque éste en modo alguno debe entenderse, lo he apuntado más atrás, como una "guerra de sexos". Ello la separa igualmente tanto de cierto feminismo radical enfrentado a lo masculino, como del feminismo de la diferencia esencialista. Partiendo de su afirmación de que el género es una construcción cultural, mantendrá su crítica a la maternidad y a la familia como trampas del patriarcado. Hasta aquí el breve repaso, desde mi punto de vista, de los aciertos o carencias de las aportaciones beauvoirianas. Pero no se trata en este encuentro de hacer un panegírico o una descalificación. Nadie puede negar la importancia de Simone de Beauvoir para el pensamiento feminista. La cuestión es ¿cómo podemos utilizar hoy sus propuestas para enfrentar los retos de las mujeres en el siglo XXI?

Beauvoir es una pensadora moderna, y ello porque, además de considerarla plenamente actual, se inscribe dentro de lo que filosóficamente se ha venido a denominar "Modernidad". Modernidad, que, en un sentido transtemporal, puede comenzar con el *ego cogito* cartesiano, -esto es: el impulso de situarse frente a la tradición y las creencias, para reconocerse como sujeto intelectualmente autónomo-, pero cuyo comienzo, de un modo más ajustado, podemos datar en la Ilustración, con su programa de crítica, secularización y progreso. Un ideario que se plasma sucesivamente y a la vez en tres grandes procesos rupturistas: la revolución científica, la revolución francesa, y la revolución industrial.

En otro sentido, Beauvoir configura lo que se ha denominado un feminismo existencialista. El existencialismo nace de la hecatombe de la segunda guerra mundial, que arrastra consigo las certezas, los grandes mitos confortablemente seguros de esa primera Modernidad. Es una filosofía postbélica del horror, del vacío, y sin embargo de la búsqueda moral de la dignidad. El individuo se encuentra solo frente a las ruinas de los grandes fundamentos, arrojado a una libertad que siente con la angustia de quien únicamente encuentra el agarradero de su propia existencia. Y esta sensación tiene muchas concomitancias con el descreimiento de los grandes relatos que mucho más tarde reiterará el discurso postmoderno, aunque éste de una forma más frívola y festiva. También recuerda el desasosiego estupefacto en que los atentados del 11-S (y posteriormente de Londres y del 11-M) sumieron al mundo occidental. Muchas son las diferencias, pero quiero resaltar la sensación de vulnerabilidad, la contingencia metafísica y la sospecha frente a una estabilidad social puesta en entredicho, porque son esas semejanzas las que nos permiten reutilizar hoy ciertos aspectos del existencialismo, antes de que algunos de sus protagonistas intelectuales los abandonaran para pasar a la fe ciega en otros grandes relatos, como lo fue el marxismo, que posteriormente perdió su hegemonía.

He utilizado la noción de "Transmodernidad" para definir la época presente, en la que deben recuperarse los retos pendientes de la Modernidad, pero asumiendo las críticas postmodernas. Nos enfrentamos al surgimiento del nuevo pretendido gran relato de la globalización; todo, desde la economía a los modelos físicos, pasando por la experimentación genética, el cambio climático o la revolución cibertecnológica nos describe una realidad fluida e interconectada. Muchos de los ataques postmodernos mostraron las falacias de una Modernidad pretenciosa y sesgada, otros se eclipsaron como moda artificiosa, algunos favorecieron repliegues identitarios más rígidos que aquello que pretendían denunciar. Nada concluyó en lo *post*; frente a ello, el prefijo *trans* conlleva la idea de transformación permanente y la necesidad de trascender el mero relativismo.

Desde este punto de vista cabe hacer una lectura transmoderna, en este caso, de Simone de Beauvoir, y perfilar los desafíos de un feminismo transmoderno, perentorio y actual. Y es aquí donde me sitúo, no desde una Modernidad pretendidamente neutra pero androcéntrica, no desde una Postmodernidad fragmentada que ha generado a la vez el relativismo más inane o los guetos comunitarios. No puede haber Postmodernidad para las mujeres si aún no se han logrado plenamente los beneficios que la Modernidad propugnaba para el ser humano, y ese logro no la reiterará sino transmodernamente, evidenciando sus olvidos, sus carencias, sus mentiras. Denominar postfeminismo al feminismo postmoderno implica debilitar no solamente esa Modernidad incompleta, sino al propio feminismo como lucha colectiva que aún no ha conseguido sus metas. Sin duda el llamado postfeminismo representa una autocrítica del feminismo que debemos valorar, pero en su misma denominación parece conllevar un abandono que no nos podemos permitir.

La Modernidad se construyó en la exclusión de la mujer, una exclusión filosófica, política y social. Siendo bienintencionadas cabe pensar en un interesado olvido,

pero, en realidad, gran parte de los fundamentos de esa Modernidad se construye sobre la postergación de la mujer. Exclusión de todo protagonismo político en la revolución francesa, legitimación de la desigualdad femenina en el "contrato social", reclusión en el hogar como fundamento de la nueva sociedad burguesa, todo esto legitimado desde la ciencia, la jurisprudencia, la religión, la psicología... y por supuesto la filosofía. No obstante, otra Modernidad hubiera sido posible, como lo manifestaron autores como Poulain de la Barre, Pedro Montengón o John Stuart Mill, y a su vez lo reclamaron mujeres como Mary Wollstonecraft, Olimpia de Gouges, Cady Stanton y Susan B. Anthony, por solo citar a las pioneras.

Completar esa Modernidad pendiente implica reclamar para las mujeres el estatuto de sujeto de pleno derecho en el saber, en la historia, en la acción y en la presencia social. En tanto en cuanto hoy ese ejercicio plenamente igualitario con los varones no se ha logrado aún, no nos podemos permitir el lujo de socavar los valores modernos, si no es para desenmascarar su falsaria universalidad androcéntrica. Simone de Beauvoir, como autora moderna, entendió perfectamente la necesidad de la construcción de la mujer como sujeto, y desarrolló un amplio recorrido por su exclusión histórica a través de las diversas disciplinas y circunstancias vitales. Supo ver la vertiente patriarcal, pero no el "subtexto de género" que impregnaba nociones como universalidad, transcendencia...

Este aspecto, entre otros -aunque no referido especialmente a nuestra autora-, ha sido puesto de manifiesto con desigual fortuna por todas aquellas corrientes feministas que parten de un rechazo del espíritu ilustrado y de la Modernidad construida a partir de la reformulación feminista del mismo: feminismo de la diferencia, feminismo cultural, ecofeminismo, estudios subalternos, feminismo postcolonial, postfeminismo, ciberfeminismo... Incluir tal heterogeneidad de tendencias dentro del apartado postmoderno resulta sin duda confuso y meramente justificable por el hecho de que, a pesar de sus posiciones diferentes y opuestas, como he dicho, todas comparten el rechazo de una Modernidad que consideran esclerotizada.

Pero nosotras, que conocemos las aportaciones de tan variados movimientos, y que las valoramos según nuestras opciones personales, podemos tenerlas en mente a la hora de plantear cómo hoy se podrían desarrollar las premisas del existencialismo aplicándolas a un feminismo transmoderno.

El dinamismo de las transformaciones tecnológicas, la virtualidad cibernética, la sociedad del riesgo, las amenazas globales ecológicas, bélicas, el nuevo terrorismo, la volatilidad de la economía... componen un panorama inseguro y cambiante que afecta tanto a la percepción del mundo, cuanto a sus modelos explicativos e incluso a la manera de vivir nuestras relaciones personales.

Todo ello, como he apuntado, concuerda con ciertas características que, en otro contexto, percibió el existencialismo, y que estaban en la base de los postulados teóricos a partir de los cuales Simone de Beauvoir escribió *El segundo sexo*.

La realidad, hoy como entonces, ha dejado de ser ontológicamente segura. Si el existencialismo sustituyó la metafísica de la esencia por el primado de la existencia, la muerte de esa misma metafísica fue posteriormente confirmada por el giro lingüístico y el discurso postmoderno. Ahora más que nunca los signos sustituyen a la realidad, y el digitalismo enmascara lo material, sustituyéndolo por la hegemonía de un ciberespacio en el que los mensajes y las imágenes se suceden en la fugacidad de lo instantáneo.

Nada queda del estable paisaje de las sustancias permanentes. También para Beauvoir darle un valor sustancial al ser, constituye una muestra de "mala fe", pues "ser es haber devenido". Si, como constata en su famosa frase "La mujer no nace, se hace", ello abre al "devenir mujer" todo un espacio de libertad. El que la existencia preceda a la esencia, leído en clave feminista, libera a la mujer de un destino esencial prefijado por la naturaleza, pero también relativiza cualquier sustancialismo que pretenda entronizar la *Weltanschauung* androcéntrica como criterio universal. No sólo se deviene mujer, también se deviene varón, porque esa acción y esa existencia que sustituye a la visión esencialista no nos habla únicamente de una vacua condición metafísica, sino que está marcada sexualmente, y toda acción conlleva unos efectos de poder, de dominio que unos ostentan y otros –otras- sufren.

Leamos desde un punto de vista feminista el texto programático sartriano *El existencialismo es un humanismo* y veremos aflorar toda una serie de matices plenamente utilizables.

Se decía allí: "entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y acción implica un medio y una subjetividad humana". Así pues la verdad y la acción están mediatizadas por la subjetividad humana, pero la subjetividad no es algo desencarnado; la primera condición que configura mi situación en el mundo es mi cuerpo, y éste es un cuerpo sexuado, obviar la diferencia sexual es partir ya desde el comienzo desde un punto de vista nebuloso. Quien ha ostentado la categoría de sujeto hegemónico, el varón, ha elegido su verdad y la del otro -la mujer- y ha configurado por medio de su acción su poder frente a ese otro. Con una actualidad que en el presente se hace totalmente válida, Beauvoir afirmaba en *Para qué la acción*: "nada de lo que le sucede (al hombre) es totalmente verdadero", pero hay verdades más inconsistentes que otras, y a las de las mujeres se las ha reducido siempre a la más completa inconsistencia.

Al preguntarse Sartre cuál es la característica común de los existencialistas, de Jaspers a Gabriel Marcel o Heidegger, señala que lo que comparten es la ya citada afirmación de que "la existencia precede a la esencia", más adelante explicará: esto "significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define, (...) no es definible (...) porque empieza por no ser nada, (...) no hay naturaleza humana, (...) el hombre no es otra cosa que lo él se hace". Esta es la autonomía reclamable también para la mujer, y en nuestro caso de una manera mucho más radical. Privadas de historia, de poder, de un "nosotras" colectivo, reducidas a lo inesencial, cuando esta falta de esencia se conceptúa como lo más profundamente humano, ¿no estaremos en mejor situación, para hacernos, para reinventarnos, para elegirnos? Lo que en una metafísica fuerte resultaba una carencia ¿no se convierte ahora en un privilegio? Si el hombre comienza por ser nada, hagamos de nuestra nada el baluarte de nuestras futuras conquistas. El género como creación cultural debe constatarse como un expolio de quienes pudimos ser, de quienes fuimos, y que la historia de otros sumió en el olvido. Si el hombre es ante todo proyecto no cabe copiar los proyectos que nos ignoraron,

reclamar un espacio en el furgón de cola, sino reclamar, desde la autoconciencia, el reconocimiento, en una –esta vez contra Nietzsche- transvaloración de todos los valores.

Si "el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia", asumamos esa consigna general de todo ser humano, pero, a la vez reclamemos que el primer paso del feminismo es poner a toda mujer en posesión de lo que es, y asentar sobre ella la responsabilidad total de su existencia. Y si "el hombre (...) es responsable de todos los hombres", sepamos que la mujer lo es de todas las mujeres. Cada acción individual que nos denigra o limita es un paso atrás para todas las mujeres. Ser responsable es comprender que cualquier claudicación personal no es un fracaso propio, sino de todo un colectivo. "Elegir (...) es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos", por ello es necesario que lo que es valioso para las mujeres sea también valioso para el ser humano. El feminismo se convierte así en una ética, responsable de aportar su diferencia, de que todos gocemos del beneficio moral de la igualdad.

Todas estas puntualizaciones de lo que el existencialismo puede aportar al feminismo son hoy pertinentes. Su antiesencialismo, su percepción del vacío ontológico, convienen a esta era de simulacros, en que la carencia de fundamentación fuerte, teológica, metafísica o simplemente teórica, ha perdido su carácter trágico para sustituirse por un hedonismo narcisista. Evidentemente no caben nostalgias, muchos son ya los que se encargan de proponernos la vuelta de fundamentalismos para salvar la supuesta decadencia de Occidente, y siempre propugnando a la mujer en su adecuada feminidad como reserva moral, en ello se dan la mano la derecha más ultraconservadora con el integrismo islámico, curiosa coincidencia de los enemigos culturales, que encuentran su afinidad como machos en el patriarcalismo. Y frente a ello, tampoco puede servirnos a las mujeres la lógica neoliberal del mercado, verdadera traición a la ética del liberalismo clásico ejemplificada en John Stuart Mill y Harriett Taylor Mill, pues ésta acaba confundiendo la libertad de elección con el consumo esclavo: soy libre porque consumo, porque puedo adquirir objetos, experiencias, relaciones, identidades... Y esa fluidez reitera penosamente los más engañosos o lesivos estereotipos, frivolidad de las relaciones, la intimidad como espectáculo, la cibersexualidad como estandarización del modelo masculino, cuando no de la más clara pornografía...

Un feminismo transmoderno debe saber enfrentarse a las dos caras de la globalización como nuevo pretendido Gran Relato: la totalización y el caos. Porque esa totalidad que nos atrapa en el *maëlstrom* de la nueva economía y la cibernética es a la vez envolvente y caótica, crece reticularmente como un universo en expansión, en el que los flujos de información generan agrupaciones discordantes que pueden actuar efectivamente sobre el conjunto. Hoy la acción de las mujeres debe ser ciberfeminista.

Un feminismo transmoderno, recordémoslo de nuevo, debe retomar los retos pendientes de la Modernidad: emancipación, autonomía, libertad, desde la visibilidad social y la equipolencia. Debe estar alerta revisando permanentemente las falsas universalidades, los subtextos de género, los androcentrismos solapados,

la heterodesignación que nos hurta nuestra dimensión de sujetos. Debe reivindicar la diferencia sexual, proceder a la resignificación y puesta en valor de la relación de la mujer con la naturaleza, la vida, la maternidad, la ética del cuidado, con lo que ello implica de reformulación en la concepción del trabajo, de la distribución del tiempo, de las relaciones erótico-afectivas, de la cooperación y reciprocidad en las tareas.

En fin, nos queda tanto por transformar que no podemos prescindir de ninguna contribución, por eso hoy rendimos homenaje a Simone de Beauvoir, por sus grandes aportaciones, en sus aciertos y pese a sus carencias. Quedan muchas voces sin voz, muchas víctimas sin nombres, tanta sumisión consentida. Mientras seguimos denunciando el techo de cristal, y reclamando nuestra cuota de poder, esta misma sociedad cierra los ojos ante las esclavas sexuales que cualquiera puede comprar en nuestras ciudades, seguimos siendo ineficaces ante el terror de las mujeres amenazadas, y de todas aquellas que continúan muriendo a manos de los hombres que un día creyeron amar.

Hace pocos días la prensa daba la noticia de una mujer nigeriana que había podido escapar de la mafia de prostitución que la tenía capturada en España, tuvo valentía, pero los sicarios asesinaron en su país a su padre como venganza. No sé su nombre, sin embargo puedo sentir el horror en sus ojos, su tremenda indefensión. Y quiero recordarla ahora. Porque no seremos realmente humanos mientras la muerte sea para una sola mujer el pago por su libertad.

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1977, T. I. p.168.

² Idem,
p.181.

³ *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*. Textes réunis et présentés par Ingrid Galster, Presses de L'Université Paris-Sorbone, 2004.

⁴ Por sólo citar lo más recientemente publicado: Jacques Deguy, Sylvie Le Bon de Beauvoir, *Simone de Beauvoir. Ecrire la liberté*, Paris, Gallimard, 2008. Jean-Luc Moreau, Joseph Vebret (Annotateur), *Simone de Beauvoir. Le goût d'une vie*, Paris, Ecriture, 2008. Danièle Sallenave, *Castor de guerre*, Paris, Gallimard, 2008. Simone de Beauvoir, *Cahiers de jeunesse*, Paris, Gallimard, 2008. Alice Shwarzer, Simone de Beauvoir, *Entretiens avec Simone de Beauvoir*, Mercure de France, 2008. Hazel Rowley, *Tête-à-tête. Beauvoir et Sartre: un pacte d'amour*, Paris, Grasset, 2006, 2008. Marianne Stjepanovic-Pauly, *Simone de Beauvoir. Une femme engagée*, Editions du Jasmin, 2007. Huguette Bouchardeau, *Simone de Beauvoir*, Paris, Flammarion, 2007. Ingrid Galster, *Beauvoir dans tous ses états*, Tallandier, 2007. Michel Kail, *Simone de Beauvoir philosophe*, Paris, PUF, 2006.

⁵ Simone de Beauvoir, *Lettres a Nelson Algren: Un amour transatlantique, 1947-1964*, Paris, Gallimard, 1997.

Correspondance croisée: Simone de Beauvoir et Jacques-Laurent Bost, 1937-1940, Paris, Gallimard, 2004.

⁷ Véase Teresa López Pardina, *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998, y "El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir" en *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*. Celia Amorós, Ana de Miguel (eds.), Madrid, Minerva ediciones, 2005, T.I, pp.335-365.

⁸ Simone de Beauvoir, *op.cit.* p. 11.

⁹ Ídem. p. 12.

¹⁰ Ídem. p. 88.

¹¹ Ídem. p.87.

¹² Ídem, p. 89.

¹³ Ibídem.

¹⁴ Victoria Sendón de León, *Matria. El horizonte de lo posible*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

¹⁵ Simone de Beauvoir, *op.cit.* T.II, p. 506.

¹⁶ Geneviève Fraise, *Le Privilège de Simone de Beauvoir*, Arles, Actes Sud, 2008.

¹⁷

Historia de las mujeres, dirigida por G. Duby y Michelle Perrot, Madrid, Taurus, 1991, y Bonnie S. Anderson y Judith P.Zinsser, *Historia de las mujeres. Una historia propia*, Barcelona, Crítica, 1991.

¹⁸ Rosa María Rodríguez Magda, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 1999.

¹⁹ Simone de Beauvoir, *op.cit.*, T.II. p. 511.

²⁰ Evidentemente no puedo aquí profundizar en la teoría, para ello remito a mi libro *Transmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2004, y para la gestación de lo que he denominado "feminismo transmoderno" a Rosa María Rodríguez Magda, *El placer del simulacro. Mujer, razón y erotismo*, Barcelona, Icaria, 2003.

²¹ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, *op.cit.*, T. I. p.20.

²² Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur, 1980. p. 11.

²³ Simone de Beauvoir, *Para qué la acción*, Buenos Aires, La pléyade, 1972, p. 71.

²⁴ Sartre, *op.cit.*

²⁵ Sartre, *op.cit.* p. 19.

(Conferencia impartida en el Congreso Internacional Simone de Beauvoir, 27,28, y 29 de octubre 2008, Sevilla)