

Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición

Simone de Beauvoir: a Key Landmark of a Tradition

Celia Amorós Puente

Universidad Complutense de Madrid

Recibido el 23 de mayo de 1998.

Aceptado el 18 de junio de 1998.

BIBLID [1134-6396(1999)6:1; 113-134]

RESUMEN

El artículo hace una lectura de *El Segundo Sexo* orientada a reconstruir las claves de su inserción en la historia de la teoría feminista. Desde esta perspectiva, la lectura retrospectiva de la obra nos la restituye como una radicalización de la tradición ilustrada del pensamiento feminista, pues Beauvoir irracionaliza la pertinencia de una característica ligada al nacimiento en orden a determinar la legitimidad de una identidad adscriptiva: en nuestro caso, la feminidad. Desde el punto de vista prospectivo, propone una reinterpretación de Beauvoir en el contexto de los debates actuales en torno a la categoría de género. Asimismo se valoran sus aportaciones y sus limitaciones en relación con los fundamentos teóricos de la vindicación y la crítica al androcentrismo, así como se contrastan con las premisas del "pensamiento de la diferencia sexual".

Palabras clave: Feminismo. Simone de Beauvoir. Género. Igualdad. Diferencia.

ABSTRACT

The article offers a reading of *The Second Sex* focused on reconstructing the keys of its insertion in the History of Feminist Theory. From a retrospective point of view, this reading presents the work as a radicalisation of the enlightened tradition of feminist thought: Beauvoir irrationalises the pertinence of a feature linked to birth when it comes to determining the legitimacy of an adscriptive identity, in this case, femininity. From the prospective point of view, we propose a reinterpretation of Beauvoir in the context of the current debates around gender as a category. In so doing, we assess her contributions and her shortcomings concerning the theoretical grounds of vindication and the criticism of androcentrism. Her standpoints are particularly contrasted with the premises of "the thought of the sexual difference".

Key words: Feminism. Simone de Beauvoir. Gender. Equality. Difference.

SUMARIO

1.—De matricidios, genealogías y tradiciones. 2.—El existencialismo, malgré Michèle Le Doeuff, no es un antifeminismo. 3.—La interpretación post-estructuralista de: "No se nace mujer: llega una a serlo". 4.—El insidioso solapamiento: ¿interpretaciones androcéntricas de la trascendencia?

1.—*De matricidios, genealogías y tradiciones*

Cada vez que releo a Simone de Beauvoir y contrasto mi relectura con lecturas recientes de otras teóricas feministas, postmodernas o no, me viene con fuerza a las mente aquel viejo dicho: “lo que no es tradición es plagio”, y resuena con todo su sentido. Beauvoir ha sido objeto de diversos matricidios en la historia del pensamiento feminista y de mujeres. Antoinette Fouque, una de las exponentes más destacadas del grupo de pensadoras francesas de orientación lacaniana, que encontraron su plataforma de expresión en *Psychanalyse et politique*, declaró tras el entierro de la autora de *El segundo sexo*: “¡por fin, el feminismo podrá entrar ahora en el siglo XX!”. Con este matricidio simbólico, las psicoanalistas estructuralistas, enemigas acérrimas del paradigma fenomenológico y existencialista en el que de Beauvoir, con sus aportaciones de gran originalidad, se movía, fundaron una genealogía nueva. Esta genealogía, de acuerdo con ellas, sería específicamente femenina. Su emblemático hito dinástico puede identificarse en la teórica francesa “de la diferencia sexual” Luce Irigaray, de cuyo linaje encontramos uno de los más significativos exponentes en la italiana Luisa Muraro, del grupo de la Librería de Mujeres de Milán. Curiosa e irónicamente, esta genealogía femenina, cuyo sentido se tematiza filosóficamente en la obra de Muraro que lleva por título *El orden simbólico de la madre*, resulta ser bastante parecida a la genealogía masculina, de la que dice diferenciarse irreductiblemente, en un punto fundamental. En efecto: las genealogías patriarcales, como lo ha puesto de manifiesto Guy Rosolato, se articulan sobre la base de un parricidio simbólico en los orígenes: hay que matar simbólicamente al padre —si no lo interpreto mal, aceptar el efecto de castración para ser “como el padre”, asumiendo así la ley que constituye la serie de los padres— para que haya *logos* del *genos* o genealogía. No parece ser tan diferente la genealogía matriarcal que se constituye por la operación de descalificación y desmarque de quien ha sido —y lo sigue siendo— un referente ineludible en la historia de una teoría feminista que se construye, por supuesto, críticamente, pero sin ese género de renegaciones que son siempre, por principio, sospechosas.

Ciertamente, a las madres hay que matarlas siempre en un cierto sentido. Es un requisito necesario para la constitución misma del principio de individuación, la configuración del propio *ubi* ontológico. Y, en el terreno del pensamiento, que es siempre polémico en su entraña misma, pensar contra la madre es un modo inevitable de pensar con ella, como debe ser. Beauvoir no habría querido que nos “affidáramos” —*sic venia verbo*— a ella, en la medida en que ciertas formas de *affidamento* parecen ir en el sentido de la inversión del lema kantiano ilustrado *¡sapere aude!*...¹. En

1. Para Muraro, la “incompetencia simbólica” se traduce en “un decir que busca decir,

efecto: ¡atrévete a saber! es la divisa en la que Kant cifra el espíritu de la Ilustración, espíritu que, para él, consistía en el logro por la humanidad de la mayoría de edad, de la emancipación de todo tutelaje a la hora de pensar y discernir. El autor de la *Crítica de la Razón Pura*, sin embargo, reservaba el estatuto de la mayoría de edad para los varones; las mujeres, como dice Cristina Molina, seguirían siendo aquel sector que “las luces se niegan a iluminar” y, condenadas a la eterna minoridad, se verían obligadas a actuar, en palabras de Mary Wollstonecraft “bajo luz indirecta, como cuando una se encuentra constreñida a hacer uso de la razón “de segunda mano”. La obra de la autora de *El segundo sexo* puede ser asumida, en uno de sus aspectos más relevantes, como una ampliación y una radicalización de la tradición ilustrada. Como una radicalización de esta tradición en la medida en que su existencialismo —pues ella, como veremos, tiene de esta corriente filosófica su particular versión— traslada la exhortación kantiana a la emancipación del registro intelectual y epistemológico al ontológico-ético, transformándola en un sentido que vendrá a decir: ¡atrévete a asumirte a ti mismo/a como libertad, a construir tu propio ser a través de tus opciones libres! Mediante esta radicalización se transpone al plano existencial, al nivel ético-ontológico, el ideal kantiano de la mayoría de edad propia de una mente ilustrada, liberada de tutelas heterónomas. Esta transposición tiene lugar en el existencialismo, en tanto que concibe al ser humano como proyecto que ha de hacerse ser eligiéndose a sí mismo a falta de tener su propio ser como dado. La mayoría de edad al modo existencialista *no es sólo una madurez entendida como una cualidad de la mente, sino una determinación del propio ser*, el cual asume que ha de hacerse ser, libremente, su propio ser. Me viene a la mente, a propósito de una cuestión tan metafísica, un chiste de Mafalda. Miguelito le pregunta: “Mafalda ¿qué tiene que hacer un perro para ser?” “Ser perro”, responde Mafalda. “¿Y un gato, Mafalda, qué tiene que hacer un gato para ser?” Mafalda contesta sin vacilar “ser gato”. “¿Y un hombre, Mafalda, qué ha de hacer un hombre para ser?” Mafalda se queda pensativa y contesta: “Pues... ¡ser !”. Como aquel personaje de Molière que hablaba en prosa sin saberlo, Mafalda, sin saberlo, es una filósofa

no aquello que es, sino aquello que otros han dicho o dirían, apoyándose en su querer decir”. En clave criptoheideggeriana, este decir impotente, que se relaciona con la “retórica de la incertidumbre”, viene a ser asumido como una “forma de nihilismo”. “¿Cómo, se pregunta Muraro, podríamos interrumpir el repetitivo e inútil trabajo de este telar de Penélope?” (Curiosa y paradójica desvalorización, dicho entre paréntesis, de esta labor tan femenina). Responde : “quizás volviendo a ser niñas. O, tal vez, de manera más realista, traduciendo en la vida adulta la antigua relación con la madre para hacerla revivir como principio de autoridad simbólica”. Cfr. Luisa MURARO, *El orden simbólico de la madre*, trad. de Beatriz ALBERTINI corregida por Mireia BOFILL y revisada por Milagros RIVERA, Madrid, horas y Horas, 1994, p.35.



Simone de Beauvoir.

existencialista. Simone de Beauvoir la hubiera adoptado como tal. Mafalda afirma, muy sintéticamente, que a los seres humanos, a diferencia de los perros, los gatos y los caballos, no nos es dada una esencia fija en cuya réplica se constituye cada ejemplar concreto de la especie. No. Como decía Kierkegaard, considerado el padre del existencialismo, “en las especies animales no hay individuos”. En la especie humana, en cambio, los hay

porque cada ejemplar concreto ha de modular de manera irreductiblemente diferencial un tipo particular de unidad que no tiene consistencia fija alguna, que sólo en el ex-sistir —o tener que trascenderse, siempre más allá de sí, de cada cual— logra alguna forma de consistir. El ser humano, reza el existencialismo, no es esencia, sino existencia. Existencia es sinónimo de proyecto en una interpretación de su sentido etimológico de *pro-iaceo*, estar lanzado más allá de sí hacia un ámbito de posibilidades abierto del que hay que irse apropiando y que hay que ir realizando. Esa realización se identifica con la constitución —siempre en proceso— de nuestro propio ser, que se convierte, de este modo, en nuestra responsabilidad más radical. Somos lo que elegimos y elegimos lo que somos. La libertad no es, así, en la concepción existencialista, una facultad de nuestro ser, sino que se identifica con la peculiaridad de nuestro ser mismo. Un ser que consiste, como lo venimos diciendo, en no poder coincidir jamás consigo mismo. Hemos de descifrar nuestra situación presente a la luz de un futuro hacia el cual la proyectamos, y, en este mismo movimiento, nuestro pasado se constituye en objeto de reinterpretación permanente. Los historiadores y las historiadoras saben muy bien hasta qué punto y por qué la historia es investigación retrospectiva de nuestra propia problemática presente. Los filósofos y las filósofas existencialistas harían la hermenéutica de esta característica de las disciplinas históricas en términos de su remisión a la propia estructura siempre proyectada fuera de sí, siempre ex-stática, de la existencia humana.

2.—*El existencialismo, malgré Michèle Le Doeuff, no es un antifeminismo*

Hemos presentado, muy a grandes rasgos, el existencialismo, marco interpretativo general en el que se inscribe la obra de Beauvoir, como una radicalización de la tradición ilustrada que habría cobrado una expresión emblemática en el *¡sapere aude!* de Kant. Pero la autora de *El segundo sexo* lleva a cabo, a la vez que una operación de radicalización de la exigencia emancipatoria ilustrada, una maniobra de ampliación de la misma al destinatario coherente con el sentido mismo de su programa, es decir, a la totalidad de la especie incluyendo a las eternas menores, al “segundo sexo”. En otro contexto —la lucha contra la colonización en torno a la guerra de Argelia—, Jean-Paul Sartre, el compañero intelectual y sentimental de El Castor, se había referido a “la especie humana, ese club tan restringido”. Restringido a los europeos blancos, pero no se olvide —actitudes sexistas como la de Fanon, el autor de *Los condenados de la tierra* nos lo recuerdan— que la reserva del derecho de admisión rezaba para el primer sexo de todas las razas. Pues al propio Sartre, en *El Ser y la Nada*, se le colaron resabios del imaginario patriarcal que, entre otras autoras, Michèle Le Doeuff,

en *El estudio y la rueca*, le recrimina duramente. No nos podemos extender en este artículo sobre la discusión del existencialismo como instrumental analítico idóneo para tematizar el feminismo por parte de Le Doeuff. Por el momento, nos interesa sólo retener la subsunción por parte de Beauvoir de las proyectadas por los varones, los sujetos, como eternas menores, en la categoría plena de los existentes humanos conceptualizados en tanto que proyectos, en tanto que existencias. En el marco del existencialismo lo femenino, en la medida en que se vindica su pertenencia al ámbito de lo humano, no puede ser una esencia. Le corresponde, pues, el estatuto de la existencia. "La mujer no nace, se hace". Sin embargo, como veremos, también tiene un estatuto especial dentro de la existencia. Irracionalizar ese estatuto especial es uno de los cometidos de *El segundo sexo*.

"La mujer no nace, se hace". Con esta afirmación, que tanta polémica ha generado, Beauvoir empalma, por otra de sus vetas, con la tradición ilustrada y la radicaliza. En efecto: la labor de la Ilustración, sobre todo durante la Revolución Francesa, consistió, en uno de sus aspectos más significativos, en deslegitimar los títulos y las determinaciones relativas al nacimiento para hacer emerger, desde la consideración de su no pertinencia en relación con las mismas, abstracciones tales como la de sujeto, individuo, ciudadano. Una determinación relativa al nacimiento, sin embargo, el sexo biológico, fue objeto de controversia al respecto. Las mujeres que vindicaban la ciudadanía "también para su sexo" interpretaban que el sexo biológico, en tanto que se nace con él y no es imputable a los méritos del sujeto, debía ser homologado, a efectos de considerarlo como no pertinente para el acceso a la ciudadanía, a las demás características adscriptivas de las que se hacía abstracción para determinar quiénes debían ser considerados como sujetos de los nuevos derechos. Quienes les negaban el estatuto de ciudadanas, sobre todo los jacobinos, pretendían fundamentar la exclusión de las féminas en distinguir radicalmente el sexo biológico de las demás características adscriptivas. A diferencia de distinciones tales como la de noble y villano, distinciones artificiales que fundamentaban una sociedad estamental, asimismo artificial y que debía por ello mismo ser irracionalizada en nombre de "la naturaleza" que se instituía en paradigma normativo, la distinción entre varón y mujer, como Rousseau se cuidara de afirmar hasta la saciedad, era natural; pertenecía, por tanto, al ámbito de lo que la propia naturaleza normativizaba. Y, de acuerdo con nuestros revolucionarios jacobinos, que, como lo ha estudiado Rosa Cobo, tenían una fuerte impronta rousseauiana²,

2. COBO, Rosa, "Influencia de Rousseau en las conceptualizaciones de la mujer en la Revolución Francesa", en C. AMORÓS (coord.) *Actas del Seminario permanente Feminismo e Ilustración 1988-1992*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid y Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, 1992.

no era “conforme a naturaleza” tratar como igual lo que ella, nueva versión de la voluntad divina descifrada por nuevos intérpretes, había querido que fuese radicalmente diferente. El sexo biológico se constituye de este modo en un enclave de naturalización ante el que se estrellan los esfuerzos de las mujeres por volver coherentes las abstracciones ilustradas. La referencia al sexo biológico lo es al sexo femenino, claro está, pues el masculino, que habla desde la posición de sujeto se solapa con el neutro y, obviamente, no se percibe a sí mismo como particularidad de la que puedan o deban derivarse exclusiones. ¿Qué significa, en estas condiciones, la coherencia de las abstracciones ilustradas? Una abstracción es coherente cuando deja fuera —separa de: *abs-trahere*— como no pertinente a efectos de algo —en este caso, la ciudadanía y los derechos— un conjunto de situaciones que se constituye en tal aplicando el mismo criterio; de este modo, las mujeres afirman que las razones por las que ser noble o villano es irrelevante en orden al acceso a la ciudadanía son de la misma índole que aquéllas por las que debería ser considerado irrelevante el ser hombre o mujer: “tenemos, dirán, los mismos méritos” ; somos, pues, iguales en lo que respecta a aquello que es imputable a los individuos y no dependiente de un azar del nacimiento. Desde este punto de vista, la afirmación de Simone de Beauvoir al principio del segundo tomo de *El segundo sexo* “No se nace mujer: llega una a serlo” representa la descalificación más radical de toda posible interpretación de la condición femenina como dimanación de una determinación biológica, por tanto, como una característica adscriptiva “natural” de la que, a título de tal, no era pertinente hacer abstracción a la hora de incluir a las mujeres en el ámbito de todo aquello que había sido definido como lo genéricamente humano. *La polémica en torno a la peculiaridad del estatuto de tal característica adscriptiva queda zanjada* y el camino, por tanto, expedito para que las mujeres, por fin, transiten, fuera de los márgenes, por las amplias avenidas habilitadas gracias a las virtualidades universalizadoras de lo que ahora se define como genéricamente humano: el sujeto, el individuo, la ciudadanía. Se abren las puertas del “club tan restringido” a la mitad de la especie humana. Así, podemos asumir la obra de Beauvoir como la dilucidación en el plano ontológico —la radicalización ontológica, por tanto— de la tradición del feminismo ilustrado, *como un efecto reflexivo*, de gran resonancia asimismo antropológica y ética, *del movimiento sufragista* —efecto reflexivo, por definición, a toro pasado, aunque ella no autocomprendiera su obra a título de tal. Tendremos ocasión de volver sobre ello. Pero, por lo pronto, hay que señalar como significativo el hecho de que comience su libro con una cita de François Poullain de la Barre, el filósofo cartesiano adalid de los derechos de las mujeres, que proclamó, basándose en la universalidad del “*bon sens*” —la capacidad autónoma de juzgar proclamada por Descartes en el *Discurso del método*—, *l'égalité des deux*

sexes: así se titula su obra, publicada en 1673. Se refiere de nuevo a este autor en otras partes de su libro³, junto con Christine de Pisan, Condorcet, Stuart Mill, entre otros y otras feministas frente a la retahíla de los antifeministas a quienes tiene perfectamente identificados. Así pues, si bien es cierto que su individualismo, así como la conciencia que tenía a la sazón de haber sido una excepción como mujer que había escapado a la común suerte de su sexo, le impidieron relacionar teórico-reflexivamente su obra con el sufragismo como movimiento histórico-social, no lo es menos que ella sabía, por su decisión misma de escribir esa obra, en qué tradición se inscribía y cuáles eran sus ineludibles puntos de referencia. No hay razón, pues, para no ubicarla como ella misma se ubicó.

3.—*La interpretación post-estructuralista de “no se nace mujer: llega una a serlo”*

¿Hizo uso Beauvoir en su obra de la categoría de “género” *avant la lettre*? Es este un punto que ha generado una viva polémica en la actualidad, sobre todo a raíz de la interpretación crítica que de nuestra autora hace la teórica norteamericana Judith Butler. Y es difícil responder a esta pregunta taxativamente en el espacio de este breve artículo, ya que el concepto de género es, a su vez, problemático dentro de la teoría feminista, objeto de diferentes interpretaciones así como de impugnaciones. Se podría responder afirmativamente desde el momento en que para de Beauvoir, en cuanto existencialista, el sexo no puede ser vivido como un dato bruto sino por la mediación de las definiciones culturales. “Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; la civilización en conjunto es quien ha elaborado ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica como femenino”. Así pues, no cabe duda, la “figura” de lo femenino es una elaboración cultural; si rastreamos en la Ilustración, Mary Wollstonecraft no había dicho otra cosa en su polémica contra el presunto carácter “natural” que Rousseau le atribuía a lo que no era sino la consecuencia de dispositivos artificiales de lo más sofisticado. Lo que nos interesa dilucidar es el estatuto que tiene en Beauvoir ese “producto”. Desde sus presupuestos, no puede ser algo así como un traje hecho que los seres humanos con sexo hembra se verían obligados a vestir sin más. Individualista metodológica en última instancia, y manejando como lo hace las categorías de intencionalidad y de proyecto,

3. Cfr. BEAUVOIR, Simone de, *El Segundo Sexo*, trad. de Pablo Palant, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1981; cfr. referencias a John STUART MILL en pp. 159 y siguientes del tomo I; a Poullain de la BARRE, pp. 141, 173, entre otras.

ha de considerar que ese traje hecho lo ha sido por alguien y para alguien. Lo han hecho los varones para las mujeres. Tanto los unos como las otras son proyectos en el sentido existencialista del término; ahora bien, ocurre que los varones han estado en condiciones de poder adoptar la posición de sujetos y de proyectar, por tanto, a las mujeres a su medida. A la medida de sus intereses económicos y de poder, sin duda, pero, sobre todo, a la medida de algo que de Beauvoir considera más radical: a la medida, podríamos decir, de sus intereses ontológicos. ¿Cuál puede ser, pues, el interés ontológico del sujeto? Dejémosle la palabra a la autora de *El Segundo Sexo*, pues en el texto que vamos a citar lo ha explicado de la forma más pregnante: el varón-sujeto “aspira, contradictoriamente, a la vida y al reposo, a la existencia y al ser”: sabe bien que “la inquietud espiritual es el precio que paga por su evolución... pero sueña con la quietud en la inquietud, y con la plenitud opaca a la que sin embargo habitaría la conciencia. La mujer es justamente ese sueño encarnado; ella es la intermediaria deseada entre la Naturaleza extraña al hombre y el semejante que le es demasiado idéntico. Ella no le opone ni el silencio enemigo de la Naturaleza, ni la dura exigencia de un reconocimiento recíproco; a causa de un privilegio único es una conciencia, y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne. Gracias a ella hay un modo de escapar de la implacable dialéctica del amo y el esclavo, que se origina en la reciprocidad de las libertades”⁴. El sujeto, “gracias a ella”, puede permitirse el lujo, para Beauvoir, de asumirse como existencia y transcendencia sin tener que dar el salto mortal sin red ¡menudo “chollo” —si se me perdona la expresión— ético-ontológico! Ahora bien: hay que advertir que el paradigma fenomenológico-existencial en el que nos estamos moviendo, y en el cual intentamos encontrar las claves para la traducción de lo que se llamará más tarde “el género”, parte de supuestos filosóficos muy distintos a aquellos desde los cuales se tematizará lo que se ha dado en llamar “el sistema de género-sexo”, cuya primera teórica significativa es Gayle Rubin. Esta autora definirá el género en el contexto de los presupuestos teóricos del estructuralismo antropológico de Claude Lévi-Strauss, y lo hará en los siguientes términos: sistema de género-sexo es “el conjunto de disposiciones por las cuales una sociedad transforma el hecho de la sexualidad biológica en productos de la actividad humana”⁵. Aquí, por decirlo abruptamente, el protagonismo lo tienen las estructuras sociales (económicas, simbólicas), impersonal e inintencionalmente consideradas. La sexualidad biológica puede aparecer aquí como “un hecho” si bien en un sentido contrafáctico, pues en todas las sociedades la encontramos siempre-ya con-

4. BEAUVOIR, Simone de, *op. cit.*, tomo I, p. 182.

5. GAYLE, Rubin “The traffic in Women: The Political Economy of Sex”, in Rayna R. REITER, *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975.

vertida en “producto” de la actividad humana. Así entendida la distinción entre sexo y género, como el correlato de la que existiría entre naturaleza y cultura, donde sexo sería a naturaleza lo que género sería a cultura, el concepto de género ha podido ser criticado por una autora postestructuralista como Judith Butler⁶, pues, en tales ecuaciones, la posición del sexo correspondería “al mito epistemológico de lo dado”. Butler está profundamente influida por Foucault, y, como es sabido, para Foucault el sexo no es algo dado ni natural, sino algo construido sobre la base de un conjunto de dispositivos discursivos y de poder. En estas condiciones, pierde sentido distinguir género y sexo para caracterizar al primero, frente al segundo, como una construcción cultural. Desde este punto de vista, es interesante señalar como Beauvoir escapa a la crítica de Butler a la noción de género, pues la concepción beauvoiriana del mismo, *avant la lettre*, no contrapone para nada un cuerpo “natural” biológico a un género socio-culturalmente construido. Toda la interpretación de Butler pivota aquí en torno a la interpretación del “llegar a ser mujer” en la célebre frase de la autora de *El Segundo Sexo*. Por poco atentamente que se lean el capítulo de esta obra dedicado a “Los elementos de la biología” así como el dedicado a “La infancia” en el tomo II, significativamente subtítulo “La experiencia vivida”, se descubre que el cuerpo es conceptualizado como “situación” en el sentido existencialista. Ello significa que constituye una totalidad de sentido lo que de otro modo —es decir, sin una interpretación radical del existente, que éste lleva a cabo en el movimiento mismo de tener que trascenderlos— no sería sino un conjunto de datos dispersos y yuxtapuestos. Así, la niña descubre la diferencia anatómica —contrafácticamente “anatómica”— de los sexos siempre “en situación”, es decir, desde su propio cuerpo como una incardinación de significados. Pues tales significados sólo existencialmente se pueden inscribir en esa materialidad vivida, donde nada es opaco gracias al desciframiento hermenéutico que aporta la permanente necesidad de trascender el propio contexto a la vez que se lo constituye en tal. Así, el descubrimiento del pene por parte de la niña no tendría para Beauvoir el significado unívoco que le atribuye el psicoanálisis en su teoría del “complejo de castración”: su significado dependerá de cómo se articulen, en relación con la niña como proyecto vital, factores derivados del modo en que los demás, en su entorno, la proyectan como “una mujer” y del modo cómo la niña, a su vez, los reasume y los trasciende. En este sentido, Butler ha visto bien que, en el existencialismo beauvoireano —que no coincide con el sartreano sin más— “el cuerpo se convierte en un nex

6. BUTLER, Judith, “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault” in Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica*, trad. de Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 193 -211.

peculiar de cultura y elección, y “existir” el propio cuerpo (Sartre había escrito en *El Ser y la Nada*: “yo existo mi cuerpo”) se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las normas de género recibidas”⁷. Así pues, para las mujeres al menos (el caso de los varones es diferente por razones sobre las que volveremos), no habría cuerpo como algo distinto del género, sino cuerpo generizado. Butler apura, para llevar el agua a su molino, las consecuencias implícitas de los análisis de la autora de *El Segundo Sexo*: “si el género es una forma de existir el propio cuerpo, y el propio cuerpo es una situación, un campo de situaciones a la vez recibidas y reinterpretadas, entonces tanto el género como el sexo parecen ser cuestiones completamente culturales”. A diferencia de Michèle Le Doeuff, quien considera que, en Beauvoir, el existencialismo es un marco interpretativo para analizar la condición femenina inapropiado y espúreo, y que el Castor pudo escribir *El Segundo Sexo* a pesar de él y no gracias a él, por haber tenido “la genialidad de la inadecuación”, Butler estima que “no es sorprendente que Beauvoir derive su marco filosófico de la filosofía existencial. De hecho, en *El Segundo Sexo* podemos ver el esfuerzo por radicalizar la implicación de la teoría de Sartre relativa al establecimiento de una noción incardinada de libertad”⁸. Creo que esta estimación de Butler habría que asumirla, en tanto que juicio de valor, como ambivalente. Pues es positiva en tanto que de la adopción del instrumental analítico existencialista se deriva, como hemos podido, ver, la indistinción de sexo y género subsumidos en la noción de cuerpo generizado e incardinado. Pero es negativa en la medida en que Butler interpreta —incorrectamente, a mi modo de ver, pues incurre en una simplificación— la frase de Beauvoir: “No se nace mujer, se llega a serlo” en el sentido de que el género sería un “proyecto” y una “elección”, y esta “elección” estaría impregnada de los resabios cartesianos de la concepción de un sujeto intencional, resabios tributarios de concepciones humanistas que Butler rechazaría desde su veta foucaultiana. Así, el problema se plantea para Butler en los siguientes términos: ¿cómo puede el género ser a la vez una construcción cultural y una elección? No nos interesa tanto ahora seguir el hilo de su propia respuesta, hilo en el que toma a de Beauvoir como pretexto para, a través de su crítica a *El cuerpo lesbiano* de Mónica Wittig, llegar al esbozo de su propuesta de “la proliferación paródica de géneros incongruentes”, como retrotraerlo a los términos en que formuló el problema la propia Beauvoir. Las mujeres son existencia y no esencia: el “eterno femenino” pertenece al mundo de los mitos y es una “construcción cultural” en ese sentido. Pero para de Beauvoir, a diferencia de Butler, tras la “construcción cultural” en cierto sentido hay un quién o

7. BUTLER, Judith, *loc. cit.*, p. 200.

8. BUTLER, Judith, *loc. cit.*, p. 195.

unos quiénes: las mujeres se ven obligadas a elegirse en un mundo masculino que las designa como “el otro”. La categoría de “el otro”, procedente de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, es esencial en Beauvoir, quien, si hay que creer a Le Doeuff, habría iniciado a Sartre en este pensador, de quien el autor de *El Ser y la Nada* tomará una serie de elementos que reelaborará en su propio sistema. Beauvoir lo plantea esquemáticamente como sigue: cualquier grupo humano es, para cualquier otro que lo mira desde la posición de sujeto, “el otro”. Esta situación es reversible si el que era mirado desde la posición de objeto adopta la posición de sujeto: entonces el que antes miraba se convertirá en “el Otro” mirado. La peculiaridad irreductible de la situación de las mujeres es que, en su caso, esta reciprocidad giratoria no se cumple: ellas, históricamente, jamás han asumido una posición de sujeto desde la cual los varones serían “los Otros”. Beauvoir tiene una explicación para esta peculiaridad sobre la que volveremos más adelante. Pero, dada la irreversibilidad así caracterizada, “lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo una libertad autónoma, como todo ser humano, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como “el otro”; pretenden fijarla como objeto y consagrarla a la inmanencia, puesto que su transcendencia será perpetuamente transcendida por una conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es ser conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto, que se plantea siempre como lo esencial, y las exigencias de una situación que la constituye como inesencial. ¿Cómo puede cumplirse un ser humano en la condición femenina? ¿Qué caminos le están abiertos? ¿Cuáles conducen a callejones sin salida? ¿Cómo encontrar la independencia en el seno de la dependencia? ¿Qué circunstancias limitan la libertad de la mujer? ¿Pueden ellas superarlas? Estas son cuestiones fundamentales que quisiéramos aclarar”⁹. Podemos ver que las tres claves que definen aquí la condición femenina como condición genérica son: alteridad, inmanencia e inesencialidad, *versus* mismidad, transcendencia y esencialidad como características que se reservarían para sí los varones constituyéndose por ello mismo en lo genéricamente humano. Pues, para Beauvoir, los varones *quatales* (hay problemas graves entre ellos como el de los negros, los judíos, los obreros, etc.) se identifican sin más con lo genéricamente humano y, en este sentido, no son un género-sexo en una contraposición binaria —ni, si se quiere, en una jerarquización asimétrica— con respecto al género-sexo femenino. Lo masculino asume el neutro, y la condición femenina no se opone propiamente a lo masculino como una construcción genérica se opondría a la otra, sino más bien como lo idiosincrásico se contrapone a lo neutro. “La mujer” es sexo para el hombre, luego, en tanto que es lo ine-

9. BEAUVOIR, Simone de, *op. cit.*, t. I, p. 25.

sencial —“lo inesencial es en ella lo esencial”, llegó a decir Kierkegaard—, también es sexo en sí misma y es designada como tal: las propias mujeres que reivindicaban la ciudadanía en la Revolución Francesa asumían esta designación al pedirla “para su sexo”. El varón solamente sería “el sexo” en un contexto en el cual quienes hablaran en posición de sujeto fueran las mujeres, y, aún así, jamás se designarían como “el sexo” ni por el sexo a sí mismos: sería inconcebible que tomaran aquel aspecto suyo que les define con respecto a las mujeres como su propia esencialidad. Ya decía Rousseau que las consecuencias del sexo son radicalmente diferentes para los varones y para las mujeres: para aquellos lo son sólo breves instantes, mientras que la mujer es hembra toda su vida, “todo sin cesar la llama a su sexo”. El varón, así, como lo afirma Beauvoir, “toma su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo al cual cree aprehender en su objetividad, mientras que considera que el cuerpo de la mujer se encuentra como entorpecido por cuanto lo especifica: un obstáculo, una prisión”¹⁰. Como lo afirma Butler interpretando a Beauvoir, “la desincardinación masculina sólo es posible a condición de que las mujeres ocupen sus cuerpos en tanto que sus identidades esenciales y esclavizadoras”. Pero la cuestión es que las mujeres, como proyectos existenciales que son, no pueden ocupar esos cuerpos sino en la forma de “existirlos” —en el sentido preciso de vivirlos trascendiéndolos, tal como la filósofa existencialista lo entiende—. Así pues, alteridad se articula íntimamente con inesencialidad, y ambas con transcendencia en un sentido que determinaremos más adelante. La retícula así constituida, en tanto en que determina el modo en que las mujeres se ven obligadas a realizar existencialmente su condición, equivaldría al género en el sentido objetivo y sociológico en el que se habla de los “roles de género”. Por más que estos sufran variaciones históricas significativas y que autoras como Joan Scott hayan insistido muy pertinentemente en historizar la categoría de género, estos roles, que Beauvoir traduciría retrospectivamente como proyectos proyectados, aparecen recurrentemente vinculados a la inesencialidad-alteridad: madre-de, mujer-de, amante-de, adjunta-de, azafata de...congresos...de varones, claro, enfermera de y así sucesivamente. La autora de *El Segundo Sexo* tipifica estos proyectos-proyectados en el segundo tomo de su obra bajo la rúbrica de “situación”: son estos los *ubis* ontológicos asignados a las mujeres y que, diríamos quizás ahora, las “generizan”. Pero, aun estando llenas de agudeza y penetración las descripciones de Beauvoir de estos *ubis*, es más interesante en ella, a nuestro juicio, lo que podríamos llamar el aspecto subjetivo del género o lo que ahora se denominaría “identidad de género”. Este aspecto, de tratamiento más psico-

10. BEAUVOIR, Simone de, *op. cit.*, p. 12.

lógico que sociológico¹¹, se referiría al modo, necesariamente conflictivo, de entrenamiento, por parte de las mujeres, en ese proyectar el proyecto del otro para ellas, el cual, justamente, las niega como proyecto y ni siquiera les permite percibir su diseño propiamente como un proyecto del “otro”, sino como la forma canónica misma de lo que debe ser su inserción en la realidad. Por decirlo con palabras de Linda Alcoff, “donde la conducta del varón está subdeterminada, libre para construir su propio futuro sobre el curso de su propia elección racional, la naturaleza de la mujer ha sobredeterminado su conducta, los límites de su esfuerzo intelectual y las inevitabilidades de su tránsito emocional por la vida”¹². Michèle Le Doeuff se ha referido de forma muy atinada a la “sobrecarga de identidad” que sufrimos las mujeres —y, puestas a sufrir, tenemos que sufrir las atosigantes propuestas de que la sobrecarguemos, ahora por cuenta propia, un poquito más a riesgo de ser consideradas logofalocéntricas si no lo hacemos—. Pues bien: para Beauvoir, la identidad de género se adquiriría, por parte de las mujeres, en esa modulación retorcida, sobredeterminada y sobrecargada de su proyecto existencial. Este tener que vivir como elección propia, en una radical interpretación, lo que ya han elegido para nosotras, es el género de elección en que consiste, para Butler, la que se le antoja paradójica “elección del género”, pues ¿qué sentido tendría elegir lo que ya somos? Si nos retrotraemos, de nuevo, a la definición que da Sartre de la libertad en su *Saint-Genet* “libertad es lo que hacemos de lo que han hecho de nosotros”, quizás la paradoja de Butler se disuelva: el género como condición y situación objetivas es “lo que han hecho de nosotras”, y el género, en cuanto identidad subjetiva, es lo que nosotras hacemos, dentro de un margen de maniobra dado —énfasis específicamente beauvoireano frente a Sartre— de lo que han hecho de nosotras. Butler ha entendido muy bien que “la concepción que tiene Beauvoir del género como proyecto incesante y acto diario de reconstrucción e interpretación, se inspira en la doctrina sartreana de la elección prerreflexiva y le da a esa estructura epistemológica abstracta un significado cultural concreto”¹³. Así, no se “llega a ser” mujer en un momento dado sino que siempre se está “deviniéndolo”, por traducirlo literalmente del francés.

Con todo, Butler sigue comprendiendo la “elección del género” en clave fundamentalmente estética como “un estilo activo de vivir el propio cuerpo

11. No puede decirse, sin embargo, que Beauvoir lo trate psicológicamente en un sentido técnico, en la medida en que el existencialismo es crítico de la psicología en cuanto considera que cosifica la conducta humana.

12. ALCOFF, Linda, “Feminismo cultural *versus* post-estructuralismo : la crisis de la identidad en la teoría feminista”, en *Feminaria*, año II, n° 4, Buenos Aires, nov. 1989, p.1.

13. BUTLER, Judith, *loc. cit.*, p. 197.

en el mundo”, donde el término “elección” tiene el sentido débil de “interpretar las normas de género recibidas de un modo tal que las reproduce y organiza de nuevo”. En el paradigma postestructuralista en el que Butler se sitúa no hay más margen de maniobra para el agente —pues “sujeto” sería un concepto demasiado tributario de supuestos humanistas que se rechazan— que la “resignificación”, la cual tiene como efecto cierta re-combinación de los materiales significantes dados pero nula eficacia en orden a trascenderlos. Para nuestra filósofa existencialista, “elección” tiene un sentido fuerte que se mueve en un registro fundamentalmente ético-ontológico: nuestra forma irreductible de elegir nuestro género como elección viva de una elección coagulada se deja entender, en este contexto, como una hermenéutica constituyente en última instancia y que da sentido a la situación como tal. Ello no significa que elijamos nuestro género desde un —imposible— lugar des-generizado, sino que somos nuestro género en la manera misma en que, en el movimiento mismo por el que lo re-proyectamos, tomamos una distancia crítica frente a él. Esta distancia crítica remite a una estructura ontológica de transcendencia que Butler cuestionaría por considerar que va “contra los descubrimientos contemporáneos de la construcción lingüística de la acción personal”. Dicho muy abruptamente —no cabe matizar más en este breve espacio—, Butler asumiría el supuesto estructuralista de que “el sujeto no habla”, sino que “es hablado”, es “una posición en el discurso”, un “eslabón en la cadena del significado” siempre ya constituida. Así, ante el género como “inevitable invención” en cuanto construcción discursiva no nos es dado ni más ni menos juego que la parodia, parodia que llevaría a una proliferación de los géneros tal que disolvería su estructura binaria. Por otra parte, Beauvoir no se plantea para nada el eventual estallido del género en tanto que construcción binaria, lo cual es perfectamente comprensible desde sus supuestos según los cuales el género *avant la lettre* —femenino— se articula como una alteración sufrida de la estructura proyectante de todos los existentes pertenecientes al sexo biológico hembra. En realidad, más que una estructura binaria de género masculino-femenino, hay un solapamiento masculino-neutro-canónicamente humano que se contrapone, excluyéndolas, a “las figuras de la heteronomía”, en expresión de Amelia Valcárcel. En estas condiciones, la disolución del “sistema de género” no puede ni tiene por qué lograrse por la vía de la proliferación de los géneros mismos, por muy incongruentes que sean en tanto que disonantes con los “sexos”¹⁴. De lo que se trata es de la disolución de la estructura de alteridad que constituye lo femenino como condición, y ello sólo puede lograrse si las mujeres, por diversas vías —autonomía económica y social, protagonismo

14. Sobre la propuesta de BUTLER, cfr. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of Identity*, New York and London, Routledge, 1990.

ético— acceden a un estatuto de igualdad con los varones. El tipo de sociedad que la autora de *El Segundo Sexo* diseña como ideal regulador desde estos presupuestos es una sociedad de individuos, una sociedad con igualdad de oportunidades de realización existencial —radicalización ontológica de la idea de igualdad de oportunidades de la tradición liberal— para todos y todas. Pues “el hecho de ser un ser humano es infinitamente más importante que todas las singularidades que distinguen a los seres humanos”. Beauvoir no piensa, con todo, que se vayan a difuminar por completo en una sociedad tal todos los aspectos de lo que se dará en llamar más tarde “las diferencias genéricas”, pero pone todo el énfasis en que “los que hablan tanto de “igualdad en la diferencia” (propuesta llena de ambigüedad y de trampas) tendrían muy mala fe si no me aceptan que puede haber diferencias en la igualdad”. ¿Cuáles serán estas diferencias? Beauvoir no se preocupa particularmente de dilucidar este punto, en el que, según lo interpreto, vendría a estar próxima al llamado “argumento agnóstico” de John Stuart Mill: no se puede deducir, contrafácticamente, lo que sería “la mujer” haciendo abstracción de la construcción cultural en términos de subordinación y de opresión de la que es actualmente objeto. No obstante, afirma que la tensión de la sexualidad, como tensión misma de los cuerpos en tanto que existentes, en tanto que lugares donde la inmanencia y la transcendencia conflictivamente se dan cita, mantendrá las deseables diferencias en una relación entre *partenaires* que podrán vivirla como semejantes. “Liberar a la mujer es negarse a encerrarla en las relaciones que sostiene con el hombre, pero no negarlas. Aunque se plantee para sí, no dejará de existir también para él; al reconocerse mutuamente como sujeto cada cual será para el otro, sin embargo, el otro. La reciprocidad de sus relaciones no suprimirá los milagros que engendra la división de seres humanos en dos categorías separadas: el deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura”¹⁵. A quienes objetan que un mundo igualitario será un mundo uniformemente monótono, Beauvoir les recuerda la indiscernible homogeneidad tediosa de “las esclavas del serrallo” —de las que no tiene la percepción folklórica de un Delacroix— en brazos de su sultán. Así pues, su propuesta sería la de vivir “el género-sexo” en la individualidad personal a la vez que en la particularidad genérica, pues “el mundo sexual” de varones y mujeres tiene “una forma singular” (x e y , en ese mundo contrafáctico) que no podría dejar de crear en la mujer “una sensualidad y una sensibilidad singulares”. El sexo-género dejará de existir como construcción-constricción cuando existan las

15. MIGUEL, Ana de, “Deconstruyendo la ideología patriarcal: un análisis de “la sujeción de la mujer”, en C. AMORÓS (coord.), *Historia de la Teoría feminista*, Instituto de Investigaciones feministas de la Universidad Complutense y Dirección General de la C.A.M., 1994.

condiciones para su radical vivencia personalizada, es decir, cuando las mujeres accedan al estatuto de individuos. La esencia de la feminidad se disolverá con la disolución de la estructura de alteridad que convierte a “la mujer” en el “Otro” sin reciprocidad. Debemos distinguir, pues, la concepción beauvoireana de modulación individual irreductible del, al parecer, irreductible dualismo genérico —pues una lesbiana no dejaría de ser desde el punto de vista del género una “mujer”— de la propuesta de Judith Butler de laborar por “la proliferación paródica de géneros incongruentes”. Pues, en el paradigma anti-humanista foucaultiano de esta última autora, no nos es dada la posibilidad de vivir la individualidad como interpretación radicalmente crítica del género en tanto que pre-invencción estereotipada que opera a guisa de guión que hemos de implementar performativamente. Vivir la individualidad se entiende aquí como apurar estéticamente el estrecho margen —la posibilidad de re-significación— que nos es dado para manipular transgresiva, que no críticamente, el género¹⁶.

4.—*El insidioso solapamiento: ¿interpretaciones androcéntricas de la transcendencia?*

Para Simone de Beauvoir, lo masculino se ha solapado con lo genéricamente humano. Este solapamiento es susceptible de diversas interpretaciones. Una de ellas, la de la propia Beauvoir, tendría como sus premisas básicas: en primer lugar, que exista lo genéricamente humano, es decir, la afirmación de que existen, o, más bien, deberían existir, amplias zonas neutras en la vida humana en las que la diferencia sexual no debería ser considerada pertinente. En segundo lugar, que lo genéricamente humano, por así decirlo, le viene grande a lo masculino que se lo apropia en exclusiva, justamente porque no es intrínsecamente masculino sino, como su nombre indica —y a la abstracción que se expresa en el nombre le corresponde un correlato real— genéricamente humano. Luego las mujeres deben reclamar su parte en lo que se les ha usurpado y apropiarse lo genéricamente humano en sus propios términos. La lógica subyacente a este modo de razonar es la que, a lo largo de toda la tradición ilustrada, alentó la formulación de las vindicaciones, es decir, de las interpelaciones por incoherencia a las abstracciones ilustradas, en la medida en que se establecían en términos universalizadores —*bon sens*, capacidad autónoma de juzgar, sujeto, individuo autónomo, ciudadano— y se aplicaban en términos restrictivos, es

16. Para una inteligente crítica de las posiciones de BUTLER, véase María Luisa FEMENÍAS, “Butler critica a Beauvoir: algunas observaciones”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Universidad Nacional de La Plata, 1998.



En el Café de Flore.

decir, excluyendo a las mujeres. Ahora bien, el insidioso solapamiento —y precisamente por ello es insidioso— tiene otra cara. Otra cara que se presenta por la reversibilidad misma de la ecuación: así, si se dice que lo masculino se solapa con lo genéricamente humano se puede decir también que lo genéricamente humano se solapa con lo masculino. A su vez, se pueden dar distintas interpretaciones de la ecuación así leída de derecha a izquierda. Una de ellas sería la de que si, efectivamente, se ha producido tal usurpación, la definición misma de lo genéricamente humano ha debido verse afectada en alguna medida de contaminación en la operación misma de perverso solapamiento. Por decirlo en palabras de Seyla Benhabib, se ha producido aquí una “universalidad sustitutoria”. Y las universalidades

sustitutorias requieren, si han de dejar de ser fraudulentas, un distanciamiento crítico de la “particularidad no examinada” que se cuele en virtud de su solapamiento mismo con lo universal. Es decir, requieren que, justamente, se examine la particularidad en cuestión a título de tal, y el resultado de ese examen debe iluminar los aspectos por los cuales, precisamente por su fraudulenta apropiación en exclusiva y excluyente de lo universal, esa particularidad facciosa y debe ser denunciada por ello mismo. Esta lectura de la ecuación desencadena un mecanismo crítico que va en un sentido distinto a la lógica de la vindicación: se trata de la crítica del androcentrismo. Una crítica tal no sólo no es incompatible con la lógica de la vindicación sino que, en cierto modo, le es complementaria. A su vez, y por muy comprensibles razones, le es posterior en el tiempo: a los/las excluidos/as y oprimidos/as les apremia más el ingreso en lo universal y el rescatar las prendas que les han sido arrebatadas que hacer el minucioso y sutil examen crítico de las marcas que en esas mismas prendas han quedado del usurpador y que las constituyen en cuerpo del delito. Por lo pronto, les urge tenerlas en su poder: tiempo habrá —de momento, la tarea de conquistarlas es tan absorbente que ni siquiera se lo plantea— de rastrear las huellas de la impostura. La comezón del hambre hace que se posponga la finura del olfato para discernir lo que de idiosincráticamente varonil había dejado sus impregnaciones en la universalidad usurpada.

Pues bien, la autora de *El Segundo Sexo*, si yo tuviera que hacer un balance de su aportación a la tradición del pensamiento feminista, balance muy grosero y sumario en este corto espacio, sería la teórica que extrae las consecuencias filosóficas más radicales de la lógica de la vindicación. Desde este punto de vista, Simone de Beauvoir ha sido la filósofa del movimiento sufragista, que tuvo su eje de articulación fundamental en la vindicación. En cuanto filosofía, es *efecto reflexivo* de este movimiento y, en tanto que tal, necesariamente *après coup*, —como lo decía Hegel, “el búho de minerva sólo levanta su vuelo en el crepúsculo”—. No es casual, pues, que fuera escrito en 1949, en la “resaca” de aquella oleada (si bien, desde otros aspectos, anticipa prospectivamente lo que será el neofeminismo de los 70). Las mujeres han de ser incluidas en lo genéricamente humano, lo cual, ni en su tiempo ni siquiera ahora —¡no se olvide!— es algo que pueda darse por obvio. Beauvoir se agota en este esfuerzo manejando los standars de lo genéricamente humano tal como han sido configurados y definidos desde la hegemonía masculina, convalidándolos acriticamente: lo genéricamente humano está, de ese modo, adecuadamente caracterizado como “transcendencia” *versus* “inmanencia, la humanidad como especie se ha “cuestionado a sí misma en el tema de la vida por valorar las razones para vivir más que la mera vida”. Es ésta la razón en última instancia por

la que los varones, que han podido reservar para sí las actividades relacionadas con el trascender, el ir más allá de la mera repetición de la vida, las han constituido en prestigiosas y han consolidado por ello su supremacía. Entre estas actividades prestigiosas el analogado supremo sería la guerra, la actividad que siempre ha excluido a las mujeres. En cierto modo, parece que se asume que los varones han accedido al poder por haber sabido identificar qué es lo que especifica a la especie humana frente a la vida animal y no a la inversa, es decir, que, por haber accedido al poder, habrían instituido su discurso en universal y hegemónico. Las ecofeministas pondrían el grito en el cielo: justamente, aquí, coincidiría el chauvinismo de lo masculino con el chauvinismo de lo humano como especie; por decirlo en palabras de Alicia Puleo, “la crítica al androcentrismo coincidiría con la crítica al antropocentrismo”. En mi opinión, habría mucho que matizar sobre la coincidencia del sentido de ambas críticas, pues me identifico con Beauvoir en su apreciación de que la libertad-transcendencia —tanto para el bien como para el mal— instituye un hiato entre la humanidad y las demás especies animales. Lo que habría que trascender es el lastre androcéntrico del concepto de transcendencia que maneja la autora de *El Segundo Sexo*, pero no el concepto de transcendencia mismo¹⁷. Pues mal se las compondría el feminismo sin una filosofía de la libertad —y de la igualdad orgánicamente articulada con la misma—. Determinar el peso específico del lastre androcéntrico en la retícula de conceptos que subyacen en el análisis de Beauvoir es una tarea compleja y abierta: la crítica al androcentrismo es todo un programa. Y el cumplimentar el ciclo de la vindicación es, desde luego, todavía, y lo será por mucho tiempo, todo un programa. Creo que, así interpretados, tanto los logros como los límites de Beauvoir abren vías, como todas las grandes obras.

Pero, de hecho, hay otra interpretación, a mi modo de ver insidiosa y paralizante, del insidioso solapamiento. Puntualicemos, ante todo, que no es lo mismo rechazar el travestismo universalista de lo masculino que rechazar todo aquello que se presenta como universalista por entender que es masculino. La primera interpretación genera una atinada crítica al androcentrismo mientras que la segunda la impide. Esta segunda interpretación a la que nos referimos consistiría en leer: lo que se tenía —falsamente— por universal es en realidad lo masculino bajo un disfraz impostor y desconcertante. Con ello —subrayémoslo—, se niega la primera premisa de la interpretación a la que antes nos referimos, es decir, se entiende que “lo genéricamente humano” en sí mismo es una trampa, que no existen ni deben existir zonas neutras en la existencia humana, por tanto, toda abstracción universalizadora

17. Sobre la marca masculina del concepto de “transcendencia” en BEAUVOIR puede verse: Geneviève Lloyd, “Señores, siervos y otros” en *Desde el feminismo*, n° 1, 1987.

ha de ser criticada, no por ser insuficientemente coherente, sino por no ser en modo alguno pertinente. Desde aquí se puede afirmar que “no hay mediación alguna de la diferencia sexual”, que ésta lo impregna todo y no debe ser transcendida en contexto alguno ni conceptual ni prácticamente. Por decirlo en la terminología al uso: lo genéricamente humano debe ser “deconstruido”. La consecuencia inmediata de esta lectura es la desactivación de la lógica de toda vindicación¹⁸. En efecto, si lo presuntamente universal es, en realidad, intrínsecamente masculino, los varones hacen muy bien en reservárselo en exclusiva y nosotras damos nuestra bendición a una apropiación legítima. Pues, si reclamáramos algo, pretenderíamos —absurdamente, desde tales supuestos— lo que corresponde a lo masculino en tanto que identidad “dispar”, sin parámetro conmensurable alguno con la nuestra. Pretenderíamos lo que los antifeministas de todas las épocas, por la misma razón, han pretendido que pretendíamos: ser varones, ya que lo que nosotras afirmamos que pertenece a lo genéricamente humano no es, en realidad, sino una impostación de lo masculino. Así, decía Otto Weininger en *Sexo y carácter*¹⁹ que las mujeres *qua* mujeres no nos podíamos emancipar, pues si ser mujer, en efecto, es estar excluida de lo genéricamente humano, la pretendida inclusión en un ámbito tal en términos de igualdad no puede sino conllevar un cambio de identidad, un traspasarnos a lo masculino desvirtuando así nuestra naturaleza genuina. Las detractoras de la autora de *El Segundo Sexo* - Helène Cisoux, Luce Irigaray, entre otras, asumen lo mismo, a saber, que una emancipación *à la Beauvoir*, es decir, en el marco de los supuestos del paradigma ilustrado, implica la renegación de todos nuestros valores como mujeres²⁰. Con ello apuntan, en un sentido, a los límites de la crítica al androcentrismo que algunas de las asunciones de la autora de *El Segundo Sexo* conllevan. Pero, desde su propio planteamiento, no es posible, y ello en un sentido más radical que en Beauvoir, hacer la crítica del androcentrismo. Una crítica tal implica que alguien se sitúa indebidamente en un centro que no le corresponde impostando lo universal desde una perspectiva particular. Pero si, en virtud de la “disparidad”²¹ e inconmensurabilidad absoluta de lo masculino y lo femenino, resulta que el

18. Sobre este punto, cfr. Celia AMORÓS, “Feminismo y perversión”, epílogo a Luisa Posada, *Sexo y esencia*, Madrid, horas y Horas, 1998.

19. WEININGER, Otto *Sexo y carácter*, Barcelona, Península, 1985.

20. Para la apreciación de la autora de *El Segundo Sexo* por parte de Helène CIXOUS, cfr. Ingrid GALSTER, “Entre hagiografía y matricidio. La recepción actual de la obra de Simone de BEAUVOIR”, en *Utopía y praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, Universidad de Zulia, Venezuela, año 2, n° 3, Julio-Diciembre 1977.

21. Sobre la “disparidad” como interpretación de la diferencia sexual, cfr. Milagros RIVERA, *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona, Icaria, 1995.

centro mismo se descentra ¿qué crítica del androcentrismo se puede hacer? De hecho, no se hace. Lo masculino está bien como está. Dejémoslo en paz: no queremos prendas que lleven sus señales. El problema radica más bien en que, al disfrazarse asumiendo la forma mistificadora de lo universal, genera la contaminación de nuestras preciosas identidades femeninas. Todo lo que se pide a los varones es que se asuman, ellos también, como particularidad. Pero el asumirse como particularidad sólo se produce como efecto reflexivo inducido por una mirada que se pone en posición de sujeto: los europeos sólo nos sentimos gente curiosa, con su propia idiosincrasia, al cepillarnos los dientes cuando lo hacemos bajo la mirada extrañada y sorprendida del mauritano que utiliza palitos de una planta antiséptica. Al renunciar a esa mirada, sólo posible si se produce nuestro cambio de sitio con respecto al otro, ocupando nuestro espacio en una plataforma común de “universalismo interactivo”, a la vez y por la misma razón que desactivamos la lógica de la vindicación —estuvo bien “para su época”—, bloqueamos la crítica al androcentrismo. Más nos vale, pues, resucitar a Simone de Beauvoir, denunciar el matricidio y reconstituir nuestra tradición con sus señas de identidad²². Entre el matricidio y la fácil hagiografía, hay un amplio espacio para asumir críticamente la herencia de la madre.

22. Sobre la inserción de Simone de BEAUVOIR como “bisagra” entre el sufragismo y el neofeminismo de los 70 puede verse Celia Amorós, *Tiempo de Feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 377-388.