

## CRITICAS A *EL SEGUNDO SEXO* EN LA DÉCADA DE LOS 80.

Teresa López Pardina

Como es sabido, la publicación de *El segundo sexo* en 1949 supuso un planteamiento nuevo del feminismo que, por aquella época atravesaba uno de sus momentos más bajos. Tanto es así, que cuando Beauvoir escribió su ensayo tuvo el prurito de distanciarse del feminismo al uso, seguramente porque estimaba que el nivel en que se movían sus discusiones era demasiado superficial. En la Introducción de su famoso ensayo escribe: “Mucho he dudado antes de escribir un libro sobre la mujer. El tema es irritante, sobre todo para las mujeres, y no es nuevo. La querrela sobre el feminismo ha hecho correr mucha tinta (y) ... no parece que las grandes tonterías desgranadas durante este último siglo hayan aclarado mucho el problema”<sup>1</sup>.

La motivación de Beauvoir no procedía del campo de la política ni, evidentemente, del feminismo. Procedía de su entorno y de sus propias vivencias. Tenía cerca de 40 años y había oído a amigas mayores que ella, llegadas a esa década de los cuarenta que constituye el punto medio de nuestras vidas, hacer la reflexión de que sentían haber vivido como seres relativos, a pesar de haber tenido diferentes oportunidades y ocupaciones. De ahí paso a hacerse ella misma la reflexión: ¿qué ha supuesto para mí el hecho de ser mujer?, la cual le llevó a iniciar una investigación que rompió los límites de la experiencia personal o, mejor, los llevó hasta sus últimas consecuencias, hasta el planteamiento de las condiciones en las que las mujeres viven su existencia.

Ahora bien, desde las primeras páginas de su ensayo nos advierte que sus análisis se centran en las mujeres de la sociedad occidental y, más concretamente, de la francesa, que es la más cercana. Si la cultura de su tiempo es cultura burguesa por ser la burguesía la clase dominante, para decirlo en la terminología de la época, es bastante coherente que los análisis de Beauvoir se centren fundamentalmente sobre las mujeres de las clases medias. Por otra parte, su objetivo no es hacer un estudio exhaustivo de “todas las mujeres”, sino elucidar en profundidad, con su hermenéutica existencial, en qué consiste el existir como mujer en su tiempo y en su sociedad. La hermenéutica se aplica a todos los aspectos de la existencia: biológicos, psicológicos, sociales, históricos, culturales.

*El segundo sexo* es el estudio más completo de cuantos se han escrito sobre las mujeres. Por eso todo el feminismo posterior tiene en este ensayo un punto de referencia. Desde Betty Friedan

---

<sup>1</sup> *Le Deuxième Sexe*. Introduction, Paris, Gallimard, 1949, pág. 11. (La traducción es mía)

hasta Elisabeth Badinter, pasando por Kate Millett, Sulamith Firestone, Eva Figes -y en nuestro país Celia Amorós, Lidia Falcón o Amelia Valcárcel- podemos afirmar que toda feminista que se precie de serlo tiene un punto de agradecimiento a Beauvoir por haber abierto el camino por el cual ha discurrido el feminismo desde la segunda mitad del siglo XX.

Quiero centrarme aquí en algunas de las críticas más relevantes que tuvo el ensayo de Beauvoir en la década de los 80, un tiempo en el que las/os investigadoras aún no habían manejado la hipótesis de que la filosofía de Beauvoir tal vez no fuera totalmente el existencialismo de Sartre.

Me referiré a las interpretaciones que de su ensayo y de sus posiciones filosóficas hicieron Michèle LeDoeuff en Francia y Geneviève Lloyd, Mary Ervans, Judith Okely y Kate Soper en el ámbito anglosajón. Desde el punto de vista de las bases teóricas, todas estas interpretaciones se basan en que Beauvoir, como filósofa, es una epígona de Sartre. Y, por tanto, piensan que los presupuestos filosóficos y la hermenéutica existencial de su ensayo feminista son los de la filosofía sartreana de *El ser y la nada*. Por lo que se refiere a las descripciones de Beauvoir de la realidad vivida, las anglosajonas confrontan los análisis de Beauvoir sobre el papel secundario y de sometimiento de las mujeres en la sociedad, en la familia y en su relación con los hombres con los enfoques contemporáneos de la Antropología y con sus propios puntos de vista.

### **La crítica de Michèle Le Doeuff**

La postura de Le Doeuff ante la obra feminista de Beauvoir es, quizás, la más radicalmente representativa de una actitud mantenida por muchas feministas de las que no pueden dejar de reprochar algo a cualquier pensamiento feminista emancipatorio que no sea el suyo, actitud que, en el caso de Beauvoir, encuentra refuerzo en la circunstancia de su relación con Sartre y la existencia de una potente filosofía sartreana y a consagrada cuando aparecen las primeras obras de ella. Establecen con Beauvoir una relación de agradecimiento/rechazo, en la que el valor que reconocen a su ensayo va contrarrestado por el peso de su culpa: haber utilizado la filosofía de Sartre -tan misógina, por lo demás- para elaborar una obra de emancipación para las mujeres. El defecto de este tipo de críticas es que se basan en reducir el pensamiento filosófico de Beauvoir a la filosofía sartreana expuesta en *El ser y la nada*; es decir, hacen una lectura muy estrecha de la filosofía de Sartre -sin tener en cuenta las publicaciones posteriores y las póstumas, matizadas en algunos de sus planteamientos precisamente por influencia de Beauvoir- y suponen, con bastante gratuidad, que la filosofía de Beauvoir es la de Sartre. Las investigaciones de la década de los noventa pusieron de

manifiesto la cortedad de este enfoque<sup>2</sup>.

Lo más relevante de la crítica de Le Doeuff<sup>3</sup> es que entiende la calificación de la mujer como “otra” por Beauvoir como algo que designa un estado de culpa moral en las mujeres. Es decir, que si la mujer es un ser relativo frente al ser absoluto del varón, si está reducida a la inmanencia, es decir, no tiene capacidad de decisión frente al ser trascendente del varón; si aparece como inesencial y secundaria, sin voluntad, frente a la autodeterminación del varón es porque lo acepta, porque consiente en ello.

Recordemos que la filosofía existencialista concibe el ser humano como trascendencia, esto es, como un ser que no encuentra su verdadero cumplimiento si no es proyectando constantemente nuevas acciones, nuevas realizaciones de sus proyectos. Quienes no tienen proyectos propios, no ejercen su trascendencia, quedan reducidos a la inmanencia, al ser pasivo e inerte, cercano al tipo de ser que caracteriza a los objetos. Pues bien, la mujer es descrita por Beauvoir como un ser que no ejerce la trascendencia que como ser humano le corresponde. Pero esta situación de opresión en que se encuentra la mujer es asimilada por Le Doeuff al estado de falta moral de la ética ontológica sartreana, cuando en la Introducción de *El segundo sexo* se dice claramente que la caída en la inmanencia es una falta moral solamente si es consentida por el sujeto; cuando le es infligida se llama y es frustración y opresión. Todo el segundo volumen del ensayo de Beauvoir es una descripción de la situación de opresión a la que los hombres han reducido a las mujeres en la sociedad patriarcal occidental.

Finalmente, Le Doeuff, convencida como está de la insuficiencia del existencialismo, como filosofía del sujeto, para promover movimientos emancipatorios colectivos, reprocha a Beauvoir no haber pensado la vía de la emancipación en forma colectiva, cuando al menos dos veces en *El segundo sexo* se expresa explícitamente.

### **Las críticas de las feministas anglosajonas.**

En la consideración de las bases filosóficas de *El segundo sexo*, también las feministas anglosajonas de esta década piensan, como Le Doeuff, que son las del existencialismo sartreano. Y así, Geneviève Lloyd, en un brillante y sugerente artículo<sup>4</sup>, analiza el modelo hegeliano de las relaciones amo/esclavo, al cual compara Beauvoir las relaciones hombre/mujer, a través de la reinterpretación sartreana de Hegel. Y señala que, así como para Hegel hay una salida de la

---

2 Me he referido a esta cuestión en “En torno a la crítica de M. Le Doeuff a *El segundo sexo*” en *Mujeres*, Revista del Frente Feminista de Zaragoza. Monográfico nº 2. Diciembre 1990

3 En *L'étude et le rouet*, Paris, Seuil, 1969 y, antes, en “De l'existentialisme au *Deuxième Sexe*” en *Le magazine littéraire*, nº 145, febrero, 1979.

4 “Masters, slaves and others” en *Radical Philosophy*, Issue nº 14, Summer, 1983. Dept. of Sociology of Essex University.

esclavitud para el esclavo, a través del trabajo con las cosas, ni en Sartre ni en Beauvoir la hay. En Sartre, porque su versión, mediante la fenomenología de la mirada en *El ser y la nada*, indica que cada conciencia está en lucha constante por resistir la mirada objetivante de las otras conciencias, la vida de la conciencia es una lucha constante por la superación de esta objetivación que la mirada del otro le inflige. Y en Beauvoir porque, según Lloyd interpreta, toma de Sartre, y no de Hegel, el modelo de relaciones amo/esclavo y además porque: 1) el sexo masculino tiene permanentemente el papel del que mira y el femenino el de ser mirado, 2) si el tandem amo/esclavo representa la lucha entre dos conciencias hostiles, la mujer \_que tiene el papel del esclavo- acepta su propia derrota. En este segundo punto enlaza con la interpretación de Le Doeuff.

Estimo que la interpretación de Lloyd no es correcta<sup>5</sup> porque los ascendientes de la de categoría de “otra” en Beauvoir y su tratamiento en este punto no son los sartreanos de la fenomenología de la mirada, sino que Beauvoir arranca del planteamiento hegeliano en cuanto a la configuración de la relación entre las conciencias, refuerza su argumento con su propia antropología filosófica -la verdadera alteridad incluye reciprocidad- y, sobre todo, sitúa el fenómeno en el plano de la moral, como una situación *padecida* por las mujeres, en la que se *encuentran* confinadas por obra de los varones. Tal situación *padecida* es *asumida* por algunas mujeres con mala fe; pero hay otras que se rebelan contra la opresión y luchan por liberarse de ella.

La interpretación de Lloyd, a quien siguen en este punto Mary Evans<sup>6</sup> y Judith Okely<sup>7</sup>, es que, para Beauvoir, las relaciones hombre/mujer son como las de amo/esclavo, pero sin desenlace. El esclavo hegeliano podía liberarse a través del trabajo; a la mujer se le cierra la salida. “Su mensaje -escribe Okely- es que la mujer nunca puede ganarse la libertad por sí misma excepto, quizás, por algún cambio independiente de ella, en la sociedad o en el amo-varón”<sup>8</sup>. Otra vez encontramos una lectura insuficiente de *El segundo sexo*; Beauvoir sí señala vías de emancipación: la independencia económica y la lucha colectiva, fundamentalmente.

Este bloqueo de salidas de la opresión lo ven reforzado, tanto Evans como Okely, por el modo de señalar Beauvoir las servidumbres biológicas de la mujer a la naturaleza y a la especie: su descripción de la pubertad como un momento en el que se le revela -con la primera menstruación- su sometimiento a la naturaleza, la supeditación a la especie que suponen el embarazo y el parto, etc. Lloyd interpreta que Beauvoir concibe el cuerpo femenino como una carga que la ata a la inmanencia, como algo que le impide ejercer la trascendencia. Evans llega a acusar a Beauvoir de

---

5 En *La hermenéutica existencial de Simone de Beauvoir*, Tesis doctoral. Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 1992.

6 En *Simone de Beauvoir: A feminist mandarin*. London, Tavistock, 1985.

7 En *Simone de Beauvoir: A re-reading*. London, Virago Pioneers, 1986.

8 Ob. cit., pág. 73.

un cierto biologicismo esencialista por señalar estas peculiaridades biológicas. Okely califica sus argumentos de reduccionismo biológico y la acusa de exagerar la capacidad de las mujeres para gestar y lactar para explicar a partir de ahí una *inevitable* división del trabajo. También critica Okely la explicación de Beauvoir de que reproducir la vida no es crear como una de las razones por las que el varón relegó en un tiempo a la mujer a la inmanencia, según Beauvoir. Pero, hay que preguntarse, ¿es reproducir crear?

Relacionando el plano del análisis de los mitos con las descripciones que hace Beauvoir en el segundo volumen de su ensayo sobre las servidumbres fisiológicas de la mujer en los diferentes momentos de su vida, Okely señala que su relación de las mucosas vaginales con lo viscoso, la descripción de la gestación como algo que se produce y crece en nuestro vientre gratuitamente y fuera de nuestro control, están influidas por su propia cultura judeo-cristiana, que critica en el análisis de los mitos, y por las apreciaciones de Sartre sobre el cuerpo femenino. Okely hace hincapié en que virginidad, menstruación, embarazo y parto son estados valorados de una forma distinta según las culturas y que Beauvoir en sus apreciaciones -cuando los describe en la experiencia vivida- adopta un punto de vista eurocéntrico e incluso, proyectando su visión existencialista del ser humano como trascendencia, ve en la anatomía del hombre una forma más favorable de realización trascendente que en la mujer. En pocas palabras, Beauvoir idealiza las cualidades fisiológicas masculinas. Pero cabe preguntarse, ¿las idealiza o, simplemente, pone de manifiesto que en esta cultura, que las valora positivamente, son más ventajosas?

Okely piensa que, a pesar de la famosa frase con la que se inicia el segundo volumen -"no se nace mujer, se llega a serlo"- que resume claramente la posición de su autora en el sentido de que el género es una construcción cultural, la primera causa de la subordinación de la mujer es, para Beauvoir, la biológica. Y, probablemente, tenga razón; Beauvoir repitió muchas veces, hasta sus últimos años, que la biología es una desventaja para la mujer. Pero también estaba convencida de que era una desventaja superable, en los tiempos que corren, para alcanzar la igualdad entre los sexos.

Lo que se observa en todas estas críticas de las feministas anglosajonas es que su valoración de la vida y de la maternidad son muy altas. Así, mientras Evans está de acuerdo con Beauvoir en que si las mujeres optan por la maternidad están condenadas a ocuparse de la crianza, lo cual es otra desventaja, tanto ella como Okely le reprochan, sin embargo, tener un modelo demasiado "masculino" del ser trascendente. Su insistencia en la independencia la estiman como una "caída" en la ideología patriarcal, como una señal de la influencia de los modelos masculinos de Sartre y de su padre. Evans señala que sus argumentos están contruidos desde modelos y hábitos mentales patriarcales "que ahora las feministas ponen en cuestión y condenan". Pero, ¿a qué

feministas, a qué hábitos y modelos se refiere? Por estos comentarios, parece que Evans y Okely se acercan a las feministas de la diferencia. Y, en cuanto a valores, se refiere Evans a “su manera acrítica de describir la racionalidad. Su negación y rechazo de diversas formas de experiencia femenina. Su tácita asunción de que el trabajo remunerado y la anticoncepción son las dos claves de la libertad absoluta de las mujeres<sup>9</sup>. Esto supone, según Evans, rechazar la feminidad tradicional y tomar y asumir los valores masculinos.

Otras son las objeciones desde el punto de vista social. Evans le reprocha que el modelo de emancipación que ofrece es inapropiado e irrealizable para la mayoría de las mujeres, ya que los condicionamientos económicos, morales y sexuales hacen que las mujeres difícilmente se libren de las relaciones convencionales con los hombres. También tacha su feminismo de burgués. A lo segundo, comenta Kate Soper<sup>10</sup> que Beauvoir definió su feminismo en los 70 como una lucha independiente de la lucha de clases. A propósito de lo primero, pienso que cabe preguntar: ¿ha reparado, quien critica, en que el de Beauvoir es un feminismo radical? Porque para el feminismo radical de Beauvoir está claro que la liberación de las mujeres implica un cambio total de la sociedad. Cuando escribió su ensayo feminista creía que la revolución socialista traería la emancipación de las mujeres. En los 70, desengañada por los resultados del “socialismo real”, plantea que la lucha feminista y la lucha de clases son distintas, aunque paralelas, y que la primera es prioritaria.

Okely reprocha a Beauvoir que, en el último capítulo del segundo volumen, titulado “Hacia la liberación”, trace un modelo de mujer liberada que es válido sólo para las mujeres de clase media: tener un trabajo que proporcione independencia económica, es decir, una profesión; y unos objetivos vitales que no se reduzcan al matrimonio y la maternidad. Okely objeta que Beauvoir sólo llama trabajo al trabajo que es pagado y olvida el trabajo doméstico (no sabemos si piensa en el cheque por el trabajo doméstico, como proponen las señoras de la derecha, porque no sigue la argumentación); por otra parte, señala que hay trabajos muy mal pagados, verdadera explotación no equiparable a un trabajo profesional. Tampoco propone alternativa.

Especial interés tienen los comentarios de Kate Soper<sup>11</sup> en su artículo donde, tras comentar las posturas de Evans y Okely y distanciarse del feminismo de la diferencia, señala las aportaciones que un feminismo de la igualdad podría ofrecernos hoy presentando unos valores alternativos a los tradicionalmente patriarcales: los valores del cuidado de la naturaleza y la paz frente a la agresividad masculina, que tendrían como efecto una orientación de la ciencia y de la tecnología

---

9 Ob. cit. págs. 56-57.

10 En “The qualities of Simone de Beauvoir”, *New Left Review*, nº 156, March/April 1986,.

11 Art. cit.

hacia fines no militares. Soper señala que feminismo y socialismo deberían caminar hoy juntos en este sentido; y que las cuestiones como el entonces llamado Tercer Mundo, el mantenimiento de la economía, el cuidado de la naturaleza, la familia, el cuidado de los niños, deberían contemplarse en relación con las tensiones que se reflejan en la tradicional antítesis entre los sexos.

Cierto es que Beauvoir no se ocupó de establecer esta relación; aunque era una amante de la naturaleza y de las marchas campo a través, no se planteó cuestiones de tipo ecológico en relación con los problemas acuciantes del feminismo. Su mérito es haber abierto el camino.