

¿Qué es ser mujer? : Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual

Autor:
Heinämaa, Sara

Revista
Mora

1998, N°4, pp. 27-44



Artículo

¿Qué es ser mujer?*

Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual

Sara Heinämaa

*El objetivo de este trabajo es mostrar que **El segundo sexo** de Simone de Beauvoir ha sido considerado erróneamente como teoría de género porque los intérpretes no comprendieron sus objetivos. Beauvoir no trata de explicar hechos, sucesos, o estado de cosas, sino de revelar, develar, o descubrir (découvrir) significados. Explica los significados de mujer, hembra y femenino. En lugar de una teoría, el libro de Beauvoir presenta una descripción fenomenológica de la diferencia sexual.*

La así llamada teoría voluntarista de género

Procederé retrocediendo desde el presente hacia el pasado, desde la crítica y las interpretaciones hasta la propia escritura de Beauvoir. Mi punto de partida es la crítica reciente de Judith Butler en su **Gender Trouble** (1990a). En este trabajo, Butler contrasta su propia *teoría performativa de género* con el punto de vista *dualista* de Beauvoir³⁴. Sostendré que aunque Butler desarrolla una alternativa importante a la recepción anglo-americana de **El segundo sexo**, aun comparte el punto de partida problemático de sus predecesores: el presupuesto de que el trabajo de Beauvoir es una tesis sobre la relación sexo/género³⁵.

Antes de entrar en los problemas de la propuesta de Butler necesito examinar el contexto en el que se presenta. Comenzaré haciendo una digresión sobre el propio proyecto de Butler. Probablemente sea poco decir que **Gender Trouble** sostiene los fundamentos de la teoría feminista. Butler comienza su libro con una serie de afirmaciones provocadoras; se refiere a Julia Kristeva, quien escribe que *estrictamente hablando no puede decirse que las mujeres existen*, a Luce Irigaray para la cual *la mujer no tiene sexo*, y a Michel Foucault, quien asevera que *la función de la sexualidad establece la noción de sexo* (Butler 1990a,1). Al discutir las ideas de estos especialistas Butler cuestiona los conceptos básicos del pensamiento feminista: mujer, hembredad (*femaleness*),** feminidad, sexo y género. Ella intenta desarrollar una nueva *teoría performativa* antiesencialista del sexo y de la sexualidad. Cuatro años después de publicado **Gender Trouble**, apareció un

* Trabajo originalmente publicado en inglés en **Hypatia**, Vol.11, N 1, (Winter, 1997), pp. 20-39

** Butler utiliza el término "female" como mujer y hembra, indistintamente y construye, a partir del mismo, neologismos en inglés, que he tratado de respetar (Nota de la traductora).

³⁴ Agradezco a Marja-Liisa Honsakalo, Martina Reuter, Ilpo Helén, Martin C. Dillon y Loraine Code por los esclarecedores debates sobre Merleau-Ponty.

³⁵ La traducción de H.M.Parshely de **The Second Sex** es errónea en muchos aspectos. El problema central es que esta traducción sustituye el sentido común, los conceptos psicológicos y sociológicos por las nociones fenomenológicas de Beauvoir. Ver Simons (1989) y Dietz (1992).

nuevo estudio denominado **Bodies that Matter** (1993). En este trabajo Butler no sólo brinda una explicación más acabada de sus ideas y argumentos sino que además corrige las interpretaciones excesivamente simplificadas de su obra. Entre tales interpretaciones estaba la noción que Butler presenta como teoría voluntarista de género. Diversos estudios sostienen que Butler propuso que la persona, en última instancia, elige su género (véase, por ejemplo, Kaplan 1992, 845; Weston 1993, 5, 11-14). Más aún, esta elección incluye no sólo los aspectos mentales y de comportamiento de la sexualidad, sino también rasgos corporales, considerados todos como propiedades voluntarias elegidas a tal fin a la manera en que se elige la ropa y el peinado (cf. Butler 1993, x).

Los modos voluntaristas de entender la diferencia sexual pueden ser -y han sido- defendidos señalando las distintas técnicas de modelación del cuerpo, dietas, aclaración de la piel, cirugía plástica y operaciones de cambio de sexo. Estos argumentos son eco de la idea cartesiana de que la libre voluntad controla todos los procesos mentales y corporales. Descartes sostuvo que el ser humano puede, a través de la voluntad, rechazar no sólo la evidencia de los sentidos, sino también las verdades de la razón, como por ejemplo, las verdades matemáticas. El ser humano es capaz de resistir las necesidades lógicas tanto como las físicas y las sociales (Descartes [1641] 1990, art.58,40; cf. Baier 1981; Alanen 1989; Baier 1990; Rorty 1992).

Aplicado al fenómeno de la diferencia sexual, el voluntarismo cartesiano permite alegar que una persona puede rechazar sus características sexuales tanto mentales como físicas. Por ejemplo, una mujer no tiene que aceptar patrones “femeninos” de comportamiento como propios no más de lo que debe lidiar con la forma de su cuerpo: los pechos pueden ser extirpados o creados artificialmente.

En **Gender Trouble** Butler utiliza conceptos tales como juego, actuación y parodia que, sacados de su contexto, pueden pintar al ser humano como jugando libremente de manera ilimitada con características varias.

Como quiera que sea, toda la obra de Butler indica claramente que sus conceptos están motivados y contruidos sobre la crítica de Michel Foucault al sujeto cartesiano. Un examen más atento muestra que Butler no ratifica concepciones voluntaristas de diferencia sexual, sino que, por el contrario, las discute (1990a, 35-36, 111-12; véase también Butler 1990b, 143; Butler 1993, 93-95, 223-41; cf. Pulkkinen 1996). El argumento en contra del voluntarismo se funde con la crítica a **El segundo sexo** de Simone de Beauvoir. Butler ve en Beauvoir una voluntarista sartreana y declara que su propio punto de vista foucaultiano sobre el sexo y la sexualidad cuestiona los conceptos básicos de Beauvoir, sobre todo las ideas de libre voluntad y de consciencia separada sin cuerpo o sexo³⁶.

³⁶ Butler toma como punto de partida la afirmación de Foucault de que el sexo -como unidad mental y corporal- es una idea formada sobre la sexualidad (Foucault [1976] 1984, 152; cf. Butler 1990a, 1-6). De acuerdo con Foucault, esta idea hizo posible agrupar -en una unidad artificial- elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres ([1976] 1984, 154). Más aun, esta unidad artificial se presenta como causante de aquellas conductas y prácticas que, en realidad son efectos. (Foucault [1976] 1984, 154-155).

La presentación que hace Butler de **El segundo sexo** de Beauvoir es, de todos modos, incorrecta: el trabajo no es voluntarista ni en el sentido cartesiano ni en el sartreano. La noción de sujeto de Beauvoir no debe identificarse con el *cogito* cartesiano o con el ser-para-sí de Sartre. Se acerca, más bien, al sujeto-corporal entrelazado con el mundo, de Maurice Merleau-Ponty. Las “decisiones” que toma tal sujeto no deben concebirse como actos de voluntad libre; por el contrario, son posturas o actitudes corporales que se adoptan en situaciones específicas.

Sostengo que **El segundo sexo** de Beauvoir es un estudio fenomenológico -no una definición ideológica o una explicación sociológica- del complejo, multifacético fenómeno llamado *diferencia sexual*. Su trabajo ha sido malinterpretado por la mayoría de los lectores anglo-americanos, incluida Butler.

Mostraré que la mala interpretación de Butler se ve guiada por la idea de género que aplica al texto de Beauvoir siguiendo la tradición del feminismo anglo-americano. Más exactamente, Butler llega a identificar el abordaje de Beauvoir con los de Sartre y Descartes porque lee el texto de Beauvoir a través de la distinción sexo-género dominante en el feminismo anglo-americano, que es ajena a la propia obra de Beauvoir³⁷.

Si aguzamos el enfoque sobre el propio texto de Beauvoir y estudiamos su postura sin adaptarla a la distinción sexo/género, veremos que las cuestiones que Beauvoir propone hace más de cuarenta años no se alejan, después de todo, de las cuestiones genealógicas, como el debate de Butler nos induce a creer. El objetivo en ambos casos es el estudio de las diferencias sexuales, mentales y corporales, pero siempre en tanto que fenómeno significativo.

La construcción del sexo no sólo concierne a los cuerpos mismos. La intención de Foucault no es escribir tan sólo sobre el concepto del desarrollo del sexo en la historia del pensamiento occidental sino también -y probablemente más importante- estudiar la genealogía de los cuerpos sexuados ([1976] 1984, 152). Butler sigue los pasos de Foucault para responder a la pregunta: ¿En qué sentido la categoría sexo se construye? Su intención es establecer una genealogía feminista de las mujeres (Butler 1990a, 147; cf. Butler 1993, 93-94).

En el marco foucaultiano la construcción del sexo no debería entenderse como un proceso de sujeción, donde una pulsión ilimitada o un sujeto esencialmente libre es forzado a adaptarse a formas de comportamiento, o formas de ser que son inherentemente ajenos al mismo. Más bien, lo que tenemos en este caso es un proceso que hasta produce su propia *materia prima*, sea ésta el impulso o el sometimiento (Butler 1993, 94-95, 224-30).

³⁷ Esto no es un problema de la lectura de Butler. El mismo presupuesto, por ejemplo, guía la interpretación de Tina Chanter en **Ethics in Eros** (1995, 47-49; cf. también Dallery 1990). El resultado es que el trabajo de Beauvoir parece incompatible con la ética de la diferencia sexual de Irigaray. Chanter concluye con la pretensión de que *el mensaje final de Beauvoir es que la diferencia sexual debería ser erradicada y que las mujeres deben ser como varones* (Chanter 1995, 76). Sugiero que más que aceptar la idea de una simple oposición entre Beauvoir e Irigaray, deberíamos rechazar la distinción sexo/género y el existencialismo de Sartre como claves para los textos de Beauvoir. Por otra parte, he argumentado que la relación entre la ética de la diferencia de Irigaray y la descripción de Beauvoir de la relación sexual es más análoga y más complicada de lo que la lectura de Chanter sugiere (Heinämaa 1996a, 1996c).

No se nace mujer...

Beauvoir comienza la segunda parte de **El segundo sexo** con su conocida frase *no se nace, se llega a ser mujer* ([1949] 1991, 13). La interpretación anglo-americana presenta la idea beauvoiriana de llegar a ser mujer como un proceso de socialización. Se le quiere hacer decir a Beauvoir que la diferencia sexual es un efecto de las fuerzas socio-culturales. La sociedad hace femeninas a las hembras. En otras palabras, las feministas británicas y las americanas dan por sentado que el ataque de Beauvoir se dirige fundamentalmente hacia el determinismo biológico, por ejemplo, en contra del punto de vista de que factores biológicos -más específicamente cromosomas y hormonas- confieren diferenciación sexual independientemente del entorno socio-cultural. Si esto es correcto, Beauvoir reemplazaría entonces las constricciones biológicas por las socio-culturales y sustituiría por un determinismo social el determinismo biológico.

Esta interpretación se apoya en *Destino*, la sección inicial de la primera mitad de **El segundo sexo** en el cual Beauvoir estudia en detalle la adecuación de las explicaciones bio-deterministas, y las encuentra insostenibles. Considera que los factores biológicos no sustentan la dicotomía varones-mujeres (Beauvoir [1949] 1993, 37-77). Aunque fundamental, esta sección es solamente la parte menor de un argumento de mucho mayor alcance que cuestiona radicalmente nuestros modos de entender la diferencia sexual. Michèle Le Doeuff ([1979] 1980, [1989] 1991) ha señalado que Beauvoir rechaza todas las descripciones causales del proceso de sexualización, no sólo las teorías bio-deterministas.

La lectura voluntarista de Judith Butler basada en el trabajo de Le Doeuff, argumenta que Beauvoir sustituye la elección individual por las imposiciones sociales como terreno explicativo: el género no nos es impuesto sino que es libremente elegido (Butler 1990a, 8, 21). En las páginas siguientes mostraré que este paso interpretativo es errado: Beauvoir no propone una teoría de género sino que desarrolla una descripción fenomenológica de lo que significa la diferencia sexual.

Es difícil aislar el punto de vista de Beauvoir de las distintas explicaciones, argumentos y análisis que presenta. Su argumentación se complica por la manera en que expresa los puntos críticos. En el debate sobre el determinismo biológico, su estrategia es especialmente difícil. En principio, parecería que acepta la discusión bio-determinista y que adopta sus conceptos (Beauvoir ([1949] 1991, 43-44). De allí que algunos críticos la acusen de ser contradictoria: por una parte, explícitamente rechaza toda explicación bio-determinista, pero, por otra, la desarrolla en detalle. Susan Hekman, por ejemplo, sostiene que Beauvoir explica la posición subordinada de las mujeres ligándola a las funciones reproductivas (1990, 74). La conclusión crítica de Hekman es que Beauvoir se contradice cuando sostiene que *las mujeres se hacen en la sociedad*, y al mismo tiempo están determinadas por sus funciones biológicas (1990, 76; cf. Seigfried 1990, 308; Diprose 1994, 61; Chanter 1995, 481).

Le Doeuff ([1979] 1980, [1989] 1991) muestra que estas lecturas se basan en una mala interpretación: Beauvoir no defiende las explicaciones de base biológica, más bien señala sus límites. El análisis de Le Doeuff se apoya en varios pasajes en los cuales Beauvoir declara sus propósitos últimos, estableciendo muy claramente que adopta conceptos biológicos y fisiológicos sólo provisionalmente, por razones

estratégicas, con el objeto de estudiar el significado de la palabra mujer (*female*). Más aun, concluye la sección biológica con toda claridad: *La biología no es suficiente para responder a la pregunta con la que nos enfrentamos: por qué la mujer es lo Otro* ([1949] 1993, 77). De ningún modo, por ende, realiza una defensa del determinismo biológico, sino más bien una crítica interna del mismo. Linda Zerilli (1992) va más allá, cuando sostiene que el comienzo de **El segundo sexo** es de hecho una forma de **escritura mimética**:

*Beauvoir no adopta acríticamente sino que se apropia subversivamente de la voz **imparcial** putativa de los varones, que deducen la función reproductora de las mujeres de la de las hembras, la pasividad de las mujeres de la del ovario. Remedando el lenguaje de la biología reproductiva, Beauvoir caricaturiza la falta de certeza científica. Es en los resquicios de este discurso que “el significado de la palabra “mujer” (*female*) se revela”. (Zerilli 1992,118; cf.Zerilli 1991).*

La lectura anglo-americana de Beauvoir es entonces correcta, cuando alega que rechaza el determinismo biológico. Pero es sólo una parte de la verdad; **El segundo sexo** no argumenta sólo en contra de las explicaciones de base biológica; también rechaza las explicaciones fundadas en la teoría psicoanalítica y en el materialismo histórico³⁸. Según Beauvoir no se puede comprender el fenómeno rotulado “mujer” si su comprensión significa la identificación de causas y efectos:

*En nuestro intento por **descubrir** a la mujer no debemos rechazar las contribuciones de la biología, del psicoanálisis y del materialismo histórico: pero sí sostenemos que el cuerpo, la vida sexual y los recursos tecnológicos existen concretamente para el hombre sólo si los toma dentro de la perspectiva total de su existencia. El valor de la fuerza muscular, del falo, de la herramienta, puede definirse sólo en el mundo de los valores; ello se determina a partir del proyecto básico en el cual el existente se trasciende a sí mismo hacia el ser (Beauvoir [1949] 1993, 105-106; el énfasis en descubrir es mío).*

Le Doeuff concluye que el trabajo de Beauvoir acaba *con la imagen de una opresión sin causa fundamental* ([1979] 1980, 286). Alega además, que:

Careciendo de fundamento alguno en el terreno de lo involuntario (la naturaleza, la economía, el inconsciente), el orden fálico necesita asegurarse a sí mismo contra cualquier circunstancia de distinta índole, desde la crianza de las niñas, la legislación represiva del “control de la natalidad”, los códigos de vestimenta, hasta la exclusión de la política” (Le Doeuff [1979] 1980, 286).

³⁸ Cf. Le Doeuff ([1979] 1980, 285-86). Merleau- Ponty sostiene en su **Fenomenología de la percepción** que las descripciones del materialismo histórico y el psicoanálisis son erróneas sólo si se toman como explicaciones causales, y que estas lecturas causales pueden reemplazarse por las históricas. Las versiones históricas del materialismo y del psicoanálisis describen los eventos como acciones intencionales y exposiciones significativas (Merleau-Ponty [1945] 1993, 199-202).

El análisis de Le Doeuff sugiere que la solución de Beauvoir es voluntarista: si Beauvoir argumenta que el estado de cosas no tiene causa involuntaria, entonces “su solución” debe referirse a nuestras acciones voluntarias. Creo, sin embargo, que no debemos extraer conclusiones precipitadas. En la introducción Beauvoir insiste en que su propósito no es explicar hechos, eventos, o estado de cosas, sino estudiar la constitución de significados (Beauvoir [1949] 1993, 18-19, 30-32). Esta idea fenomenológica se repite en otras secciones del libro y se cristaliza al final de la sección titulada *Destino*. Beauvoir apunta aquí que lo biológico, lo psicológico y hechos y eventos sociales no pueden resolver el problema porque, en última instancia, estamos frente a una cuestión de valores y de significados ([1949] 1993, 106). Beauvoir argumenta que si queremos entender la diferencia sexual, las explicaciones causales deben dar lugar al estudio fenomenológico de significados y de su constitución en acciones y prácticas. En apoyo a este enfoque, Beauvoir reiteradamente se refiere a la fenomenología del cuerpo, de Merleau-Ponty ([1949] 1993, 39-40, 67, 73, 79, 89)³⁹. A pesar de ello, el trabajo de Beauvoir no ha sido estudiado con relación a las cuestiones fenomenológicas y a los temas iniciados por Husserl y reformulados por Merleau-Ponty⁴⁰.

Incluso los intérpretes que tuvieron en cuenta esas referencias no tomaron en consideración la diferencia entre descripción fenomenológica y teoría empírica (Butler 1989; Kruks 1990; Butler 1990b; Moi 1994). De modo que, para evaluar la obra de Beauvoir es crucial retomar los escritos de Merleau-Ponty y estudiar sus modos de presentar la cuestión del cuerpo propio.

Modos de ser

La fenomenología es el estudio de la experiencia y sus significados. Requiere una actitud especial ante el mundo, una especial metodología. El fenomenólogo suspende sus prejuicios sobre la existencia y la no existencia para describir el mundo como éste se le aparece al sujeto. Se puede caracterizar su actitud diciendo que *pone entre paréntesis* sus creencias existenciales y su conocimiento (Husserl [1913] 1950,

³⁹ Beauvoir se remite a la obra temprana de Merleau-Ponty **Fenomenología de la percepción** (1945). Ya en este estudio Merleau-Ponty describe al sujeto y su relación con el mundo de manera muy diferente a la de Descartes y Sartre. Profundiza su crítica a estos pensadores en su trabajo inconcluso **Lo visible y lo invisible** (1964). Este estudio deja bien en claro que el firme propósito de Merleau-Ponty era romper con el pensamiento dualista que separa la “realidad” en dos reinos: conciencia y mundo, sujeto y objeto, mente y cuerpo, ser-para-sí y ser-en-sí. ([1964] 1986, 167). Beauvoir expresa una actitud dualista similar cuando afirma en **El segundo sexo** que *los aspectos immanentes y trascendentes de la experiencia de la vida son inseparables* ([1949] 1993, 269).

⁴⁰ Genevieve Lloyd (1984), Sonia Kruks (1990, 1992), Michele Le Doeuff ([1979] 1980, [1989] 1991) y Eva Lundgren-Gothlin (1991, 1995) argumentaron convincentemente que Beauvoir cuestionó la concepción dualista del sujeto humano sartreano. Cf. también Heinämaa (1989).

64-66; cf. Merleau-Ponty [1945] 1993, I-IX; Beauvoir [1949] 1993, 29-30). Sobre todo deja de lado el conocimiento científico. Esto se aplica tanto a la ciencia natural como a las ciencias humanas, a la biología, a la psicología y a la sociología. El fenomenólogo aspira a entender cómo los significados se constituyen en la experiencia, por lo tanto, no puede basar sus estudios en las realidades que se pretende, se supone o se sabe están detrás de la experiencia.

Husserl creyó que la “suspensión” fenomenológica conduce al estudio de las estructuras esenciales de la experiencia y de la consciencia. Merleau-Ponty considera, en cambio, que las esencias no pueden ser el punto final del cuestionamiento fenomenológico. El fenomenólogo da la espalda a las experiencias particulares y específicas para develar los orígenes de las esencias y de las normas (Merleau-Ponty [1945] 1993, IX-X).

Para Merleau-Ponty el sujeto de la experiencia no es una consciencia separada del mundo, sino un cuerpo viviente que se desarrolla en el mundo con otros cuerpos (por ejemplo, [1945] 1993, VIII). Así, los movimientos, sentimientos y percepciones son modos corporales primarios, lo mismo que actos de habla y pensamiento: afirmaciones, creencias, cogniciones y voliciones. Podemos decir que, al igual que Sartre, Merleau-Ponty trae al sujeto fenomenológico de vuelta al mundo. No obstante, uno de sus propósitos principales es evitar caer dentro de la ontología dualista de Sartre (Merleau-Ponty [1945] 1993, 401-402, 496-520). Lo que tenemos, entonces, es la materialización tanto de la fenomenología como del existencialismo, que conducen a cambios fundamentales en los conceptos de acción y de elección.

En consecuencia, no hay que desviarse por palabras o conceptos individuales sino prestar atención a cómo se usan y se conectan. Aunque el sujeto-cuerpo de Merleau-Ponty es la fuente de significados, es también, una sedimentación de los mismos (Merleau-Ponty [1945] 1993, 151)⁴¹. Es un quiasmo de actos intencionales previos: movimientos, posturas, gestos y expresiones. La historia, tanto cultural como individual, conforma el trasfondo de nuevos actos originales de significado. De ahí que el sujeto no crea significados independientemente de otros, sino que más bien, los toma y los elabora como viejos ritmos o melodías (Merleau-Ponty [1945] 1993, 97-99).

Además, el cuerpo no debe entenderse como un organismo descrito por la bio-ciencia. Los presupuestos existencialistas y las conclusiones de la anatomía, la psicología y la etología deben suspenderse, junto con los de las ciencias humanas y sociales. Nuestros cuerpos no se nos presentan primariamente como objetos de estudio, sino como puntos de partida para nuestras acciones y prácticas, incluyendo las actividades científicas. Basado en esta idea del cuerpo vivido (*Leib*) primeramente enunciado por Edmund Husserl, Merleau-Ponty sostiene que los conceptos de causa, efecto y función son inadecuados para describir la variación -apertura- del

⁴¹ Ver también Merleau-Ponty [1945] 1993, 193-94, 453, 501, 504; [1960] 1987; 91-2, 96); cf. Heinämaa (1996a). La noción de *sedimentación* de Merleau-Ponty se basa en la idea de *Fundierung* de Husserl.

cuerpo humano, sus actividades y experiencias (Merleau-Ponty [1945] 1993, 87). Entre el cuerpo y su entorno las relaciones no son externas, causales, sino internas de expresión. Ello significa que el cuerpo, en realidad, está entrelazado con lo que se topa: por ejemplo, las cosas y otros sujetos (Merleau-Ponty [1945] 1993, 90)⁴².

De la corporización (*embodiment*) del sujeto y su entrelazamiento con el mundo se sigue que el sujeto no es transparente para sí mismo, sino ambiguo siempre ([1945] 1993, 231). El cuerpo-sujeto no coincide consigo mismo, no pertenece completamente al mundo ni tampoco está enteramente fuera de éste. O, en palabras de Merleau-Ponty, *el mundo está totalmente adentro y yo estoy totalmente fuera de mí* (Merleau-Ponty [1945] 1993, 467).

Esta manera de entender el cuerpo humano es la base de Simone de Beauvoir para el cuestionamiento feminista:

en la perspectiva que adopto -la de Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty- si el cuerpo no es una cosa, es una situación: es nuestro asidero del mundo y el bosquejo de nuestros proyectos ([1949] 1993, 73, cf. 39-40, 67, 79, 89).

no es el cuerpo objeto descrito por los biólogos lo que en verdad existe, sino el cuerpo vivido del sujeto ([1949] 1993, 78).

Cuando el cuerpo humano se concibe como el sujeto de las acciones, la sexualidad no puede entenderse simplemente como atributo de un organismo o el subsistema de un biomecanismo. Por el contrario, las sexualidades femenina y masculina se entienden como modos o maneras de ser. Caracterizan al ser en su totalidad:

⁴² Husserl desarrolló el concepto de cuerpo viviente (*Leib*) en sus manuscritos para el segundo libro de **Ideas** (1925) y para la **Crisis de las ciencias europeas** (1954). En un trabajo posterior, también brinda una lista de problemas fenomenológicos a estudiar e incluye entre ellos *el problema de los sexos* (1954, 192). Hasta donde yo se, Elin Svenneby (1955) es la primera persona en examinar cómo la observación de Husserl se relaciona con los recientes debates feministas sobre el conocimiento. Svenneby argumenta que hay interesantes conexiones entre la crítica fenomenológica a las ciencias y la epistemología feministas (Keller, 1985; Harding, 1986; Code, 1991; Rose 1994).

El argumento de Merleau-Ponty en contra de las descripciones causales y mecánicas del proceso de corporización (*embodiment*) actúa desde lo anormal a lo normal; estudia patologías de la percepción y del movimiento, y muestra que no pueden ser entendidos en términos causales. Aquí Merleau-Ponty aplica la idea básica del método eidético de Husserl: las variaciones liberan a la descripción de lo inmediato y de los presupuestos. Cf. e.g. Edie (1987), 60-65); Haaparanta (1994). Las relaciones externas (causales) e intencionales (internas) difieren unas de otras en que las cosas externamente relacionadas pueden identificarse independientemente unas de otras, pero las vinculadas intencionalmente, no. Sobre esta diferencia, ver e.g., Merleau-Ponty ([1945] 1993; 10, 67, 217); cf. Melden (1961, 43-p.55); Stoutland (1970); von Wright ([1971] 1993, 83-131).

*El existente es un cuerpo sexuado; la sexualidad está siempre involucrada con otros existentes que también son cuerpos sexuados. Pero, si el cuerpo y la sexualidad **son expresiones concretas de la existencia**, es en relación con esto que su significado se descubre ...* (Beauvoir [1949] 1993, 87; el énfasis es mío).

Esta conceptualización alternativa tiene dos consecuencias interesantes para la noción de identidad sexual. Nótese primero que la unidad del modo de ser (*unity of style*) no se encuentra debajo o detrás de acciones concretas concebidas como sus manifestaciones (Merleau-Ponty [1945] 1993, 368-69); por ejemplo, las expresiones de un estilo personal -postura, la sonrisa, el corte de pelo y la ropa- no se agrupan bajo ninguna causa común física o mental. Tampoco materializan una forma común. Por el contrario, su unidad es como un entramado (*trame*) o un tejido (*tissue*) de conexiones parciales y variadas (Merleau-Ponty [1945] 1993, 185). Análogamente, la femineidad o mujeridad (*womanhood*) cuando se concibe como un modo de ser, no debe reducirse a un origen o forma común; debe concebirse estudiando sus concretas manifestaciones y sus variadas relaciones.

Adviértase, también, que el concepto del modo de ser es dinámico. Un modo de ser no es una constelación de cualidades o acciones fijas, sino una estructura abierta, incompleta. Por ejemplo, el estilo personal no es un conjunto de acciones, sino una manera de actuar: pensar, escribir, bailar, arrojar, respirar, razonar, argumentar. Atraviesa toda la vida como una melodía: no está presente ni en un núcleo, ni en una cualidad, ni en un cierto número de ellas (Merleau-Ponty ([1964] 1986, 154). En palabras de Martin C. Dillon, la unidad del modo de ser es *una unidad adverbial* (1988, 79). Si la sexualidad tiene la estructura abierta del modo de ser -como lo sugiere la noción de sujeto-corporal de Merleau-Ponty- entonces no entendemos mujeridad (*womanhood*) a partir de acciones específicas, como el alumbramiento. A nivel de la vivencia (*Erlebnis*) no podemos separar lo mental de lo físico, lo natural de lo cultural. Debemos estudiar la acción toda y encontrar sus tonos y melodías (Merleau-Ponty [1945] 1993, 378).

Precisamente un estudio así quiere establecer Beauvoir en **El segundo sexo**, no para explicar la vida de las mujeres por la mujeridad (*femaleness*) o la femineidad, sino para describir la pluralidad de acciones y prácticas que constituyen el significado de *mujer, hembra y femenino* ([1949] 1993, 30). Por lo tanto, Beauvoir no pretende encontrar la causa de las diferencias mentales o físicas entre mujeres y varones. Tampoco le interesa aislar lo natural de lo cultural.

Su intención es estudiar los significados involucrados en la sexualidad en toda su complejidad. Cuando este esfuerzo fenomenológico del pesamiento de Beauvoir se descubre y se comprende, muchas contradicciones aparentes desaparecen.

Las secciones que conciernen a la biología y a la Otredad, que se interpretaron como la definición de Beauvoir de mujer, se ven, entonces, bajo una nueva luz. Beauvoir los introduce como aspectos del fenómeno de la diferencia sexual, no como su núcleo. Dice que la mujer *es lo Otro* pero, añade en pie de página, que esta definición está sesgada por el *punto de vista del varón*, que predispone al

desconocimiento de la reciprocidad sujeto y objeto⁴³. Por lo tanto, no empieza su obra definiendo a la mujer, sino estudiando cómo se construyen las definiciones: *el varón no define a la mujer en sí misma, sino en relación a él* (Beauvoir [1949] 1993, 15; el énfasis es mío).

Más adelante sugiere que *en su esencia, basta para sí misma, ella es verdaderamente indefinible: una esfinge* ([1949] 1993, 400).

También, se comprende por qué Beauvoir -luego de estudiar esas definiciones- ve la necesidad de ampliar la perspectiva, y ofrece descripciones detalladas de los significados dados a la diferencia sexual en narraciones históricas, mitos, literatura, psicología, sociología y prácticas cotidianas. Su trabajo no es una colección incoherente de definiciones ideológicas y de hechos empíricos, sino una descripción fenomenológica de un cierto modo de ser. El libro es rico, pero ni está cerrado ni acabado, porque lo que describe no es una cualidad fija, sino una estructura abierta.

Sexo y género

En **Gender Trouble** Judith Butler sostiene que el concepto de sujeto de Beauvoir es una elaboración de las teorías de Descartes y de Sartre (Butler 1990a, 9-12, 129, 153, n.21; cf. Chanter 1995, 47-51). Señala que Beauvoir, por ejemplo, conceptualiza el cuerpo como *facticidad muda, anticipando cierto significado que sólo una consciencia trascendente, en términos cartesianos radicalmente inmaterial, puede atribuir* (1990a, 129)⁴⁴. La idea de Beauvoir de llegar a ser mujer se distorsiona, entonces, en el acto de *cogito* o del ser-en-sí: la consciencia inmaterial libremente adopta rasgos a los que no está ligada ni causalmente ni explícitamente (Butler 1990a, 112).

La pretensión de Butler, a la luz de aquellas secciones donde Beauvoir explícitamente describe al sujeto como corporal, y al cuerpo como histórico, no se sostiene (Le Doeuff [1989] 1991, 99; La Caze 1994). Es más, en **Gender Trouble**

⁴³ Beauvoir se refiere a **Time and the Other** (1933) de Emmanuel Levinas donde éste argumenta que *la Otredad alcanza su plenitud en lo femenino, un término del mismo rango que consciencia, pero de significado opuesto* ([1933] 1993, 81). Beauvoir comenta: *Creo que Levinas no olvida que la mujer también es consciencia para sí misma. Pero sorprende que deliberadamente tome el punto de vista del varón, sin tener en cuenta la reciprocidad sujeto-objeto. Cuando escribe que la mujer es un misterio, implica que es un misterio para el varón. Así, la descripción, que pretende ser objetiva, es de hecho una afirmación del privilegio masculino.* (Beauvoir [1949] 1993, 16; cf. Levinas ([1953] 1994, 78).

⁴⁴ El término "cartesianismo" es erróneo aquí, porque el punto de vista de Descartes sobre la relación mente-cuerpo no es ambiguo. En algunos contextos parece que abandonara esta tan conocida doctrina de dos sustancias por una descripción monística, en la cual cuerpo y mente funcionan como dos atributos de una sola sustancia, el ser humano. En **Las pasiones del alma** presenta al sujeto humano como corpóreo y argumenta que sólo un ser corporal puede alcanzar conocimiento científico sobre el mundo material ([1649] 1990), cf. Alanen (1989) y Rorty (1992).

contradice los escritos de Beauvoir y asimismo, los propios trabajos anteriores. En el artículo *Sex and Gender in Simone de Beauvoir's 'Second Sex'* Butler sugiere que, al describir la situación de la mujer Beauvoir rechaza la concepción dualista de ser humano de Descartes (1986, 37-40, 44).

Señala, luego, que la elaboración que aquella hace de los conceptos sartreanos radicaliza sus ideas (1986, 38). En **Gender Trouble** declara que abandonó su anterior interpretación de Beauvoir, a la vez que afirma que Beauvoir mantiene el dualismo mente/cuerpo típico del pensamiento cartesiano (1990a, 12). Butler tan sólo se limita a exponer su cambio de opinión, dado que no respalda con ningún argumento esta nueva interpretación. No obstante, si analizamos las diferencias y similitudes entre sus diferentes puntos de vista, podremos rastrear las razones de su crítica.

En un estudio anterior, *Sexual Ideology and Phenomenological Description* (1989), Butler hace un llamado de atención sobre las alusiones de Beauvoir a Merleau-Ponty⁴⁵. Sin embargo, argumentó que la fenomenología de la percepción está dominada por el presupuesto de la primacía de la visión, que conduce a una concepción misógina y heterosexista de la sexualidad.

La crítica de Butler no ofrece un estudio sólido de las obras de Merleau-Ponty. Sólo encuentra sus bases en aquellas secciones de la **Fenomenología de la percepción** en las que expone las ideas de los primeros teóricos de la Gestalt, que utilizaron la visión como el ejemplo primario del fenómeno gestáltico de la observación. Ignora los pasajes donde Merleau-Ponty habla sobre el tacto y el sentido, que intervienen en la elaboración de su teoría, y tampoco discute su crítica a la Gestalt⁴⁶. Por lo tanto, se ve forzada a concluir que el proyecto filosófico de Merleau-Ponty había cambiado radicalmente (1989, 99-100), dado que su último trabajo, **Lo visible y lo invisible**, se basa en el modelo del tacto, por ejemplo, el de los labios (Merleau-Ponty [1964] 1986, 179). Martin C. Dillon (1983) aporta argumentos consistentes en contra de las interpretaciones que presentan los trabajos de Merleau-Ponty como desconectados entre sí. También Samuel B. Mallin (1979) afirma que no hubo ningún cambio sustantivo en su filosofía. Sin embargo, Butler no tiene en cuenta estas lecturas alternativas y rechaza la noción de sexualidad en Merleau-Ponty como heterosexista.

En el artículo *Performative Acts and Gender Constitution* (1990b) Butler vuelve a la lectura positiva de Beauvoir. Ubica el trabajo dentro de la tradición fenomenológica y compara sus nociones con la de Merleau-Ponty. No obstante, la

⁴⁵ El ensayo de Butler fue producido en 1989, pero en nota al pie de página afirma que lo escribió en 1981.

⁴⁶ Luce Irigaray argumenta en su **An Ethics of Sexual Difference** que el problema de la fenomenología de Merleau-Ponty no es tanto que privilegia la visión, sino que más bien privilegia una cierta manera un cierto modo de ver, tocar y escuchar (1984, 152-53). La actitud privilegiada es la que objetiviza al otro: la mujer, el varón, el mundo. El difícil intento de Irigaray es descubrir y describir una actitud radicalmente diferente una manera de tocar y ver que no sitúe al otro como un objeto, sino que permita al otro aparecer por derecho propio (Irigaray 1984, 20; cf. Heinämaa 1996a, 1996c).

presunción básica que adopta es la misma que la de su lectura crítica: da por sentado que el propósito de Beauvoir es proporcionar una explicación para las diferencias de género. Su apreciación del carácter específico de la interrogación fenomenológica y sobre el interés de Beauvoir en los significados de las experiencias sexuales en lugar de sus mecanismos y modos de producción, son erróneas. En consecuencia, el trabajo de Beauvoir aun hoy se lee como una teoría sobre la producción socio-cultural de género (femenino, mujer), que presupone una base fáctica en la naturaleza, fuera de toda significación.

Cuando Beauvoir sostiene que “mujer” (woman) es una idea histórica y no un hecho natural, subraya claramente la distinción entre sexo como facticidad biológica, y género como una interpretación o significación cultural de esa facticidad. Ser mujer (female) es, de acuerdo con esa distinción, una facticidad que no tiene significado; ser mujer es llegar a ser mujer, es compeler al cuerpo para que concuerde con la idea histórica de mujer. (Butler 1990b, 273).

Esta aseveración evidencia que la lectura de Butler -tanto en su enfoque positivo como en el negativo- se basa en una distinción conceptual que no hace justicia al trabajo de Beauvoir. Su desvío, como ya he sostenido, obedece a que adopta el concepto de sexo/género típico del feminismo anglo-americano, incompatible con el argumento fenomenológico de Beauvoir. Para apreciar todo el peso que tiene este punto de partida conceptual en la interpretación de Butler, es necesario analizar la “lógica” de la distinción sexo/género. Los conceptos se aplicaron en dos sentidos diferentes: distinguiré el uso *sustantivo* y el uso *formal*.

La distinción originaria entre sexo/género se hizo sustantivamente, enumerando por un lado, las características que se incluyen en la categoría de sexo, y en la de género por el otro. Las feministas americanas e inglesas de los años sesenta y setenta definieron *género* en relación a características mentales y de comportamiento, y *sexo* con referencia a características anatómicas (Heinämaa 1966b)⁴⁷.

⁴⁷ La distinción sexo/género aparece por primera vez a comienzos de los años sesenta en los textos escritos por un grupo de psicoanalistas americanos (p.e. Greeson 1964, Stoller 1964). El debate concierne a la formación de la identidad género y sus conexiones con relaciones personales tempranas. Ritva Routsalainen estudió los antecedentes filosóficos y científicos de este debate, especialmente sus vinculaciones con los estudios médicos sobre el hermafroditismo (Routsalainen 1955). Robert Stoller explicó la distinción en su trabajo **Sex and Gender**, una teoría psicoanalítica sobre la formación de la identidad de género transexual (1968). A este respecto Stoller se remitió al estudio de Freud **Un caso de homosexualidad femenina**, en donde Freud distingue entre tres aspectos de (homo)sexualidad: lo físico, lo mental y la elección del objeto (1990, 389-99). Stoller identifica su concepto de género con el segundo aspecto de la enumeración de Freud, p.e. con diferencias mentales y de comportamiento. Las feministas de los sesenta y de los setenta se remiten al trabajo de Stoller cuando introducen la distinción sexo/género en sus argumentaciones; ver Millet (1970), Oakley (1972), c.f. Firestone (1971). Para un análisis más detallado de la distinción sexo/género, ver Gatens ([1983] 1991) y Heinämaa (1996b).

La definición sustantiva luego decayó y dio paso a una comprensión formal que no enumeró características, sino que se limitó a establecer un criterio de pertenencia a cada categoría. *Género* englobó cualquier característica sexual, ya fuera mental, de comportamiento, anatómico-social, o culturalmente determinada. *Sexo* se definió como lo constituido por las características sexuales conformadas por la estructura biológica del organismo⁴⁸ y pasó así a significar aquellos posibles componentes de la diferencia sexual independientes de las prácticas culturales y sociales (Heinämaa 1966b).

La comprensión sustantiva de la diferencia sexo/género se basa en la dicotomía mente/cuerpo, mientras que la comprensión formal se funda en la dicotomía entre cultura y naturaleza. Esto implica la idea de que la diferencia sexual se centra en la naturaleza y, por lo tanto, conduce hacia dos conocidas posiciones: desde el punto de vista constructivista, las diferencias de género son el resultado de compulsiones sociales, mientras que los voluntaristas afirman que aquellas se originan a partir de elecciones y decisiones tomadas por los individuos⁴⁹. Desde su óptica, Butler sostiene que Beauvoir adhiere al voluntarismo. Se equivoca, porque el objetivo fenomenológico de Beauvoir no es explicar las diferencias de género, sino, revelar, clarificar y comprender el significado de mujer/varón, hembra/macho, femenino/masculino, todas ellas dicotomías que examina en su obra:

*Si el funcionamiento como hembra no es suficiente para definir a la mujer, si asimismo declinamos explicarla a través de "lo eterno femenino", y si a pesar de eso admitimos, provisionalmente, que las mujeres existen, entonces debemos encarar la pregunta: **¿Qué es una mujer?*** (Beauvoir [1949] 1993, 13; negritas mías).

*Si admitimos que no hay doctrinas a-priori, ni teorías ambiguas, entonces nos enfrentamos con un hecho [reproducción sexual] para el cual no podemos ofrecer ni un fundamento ontológico ni una justificación empírica, y que no podemos apreben-der a priori. Nuestra esperanza de captar la significación de la sexualidad solamente se puede dar al estudiarla en sus manifestaciones concretas: **y quizá entonces podrá ser revelado el significado de la palabra "mujer" (female)*** (Beauvoir [1949] 1993, 43; negritas mías).

*Las mujeres conocemos más íntimamente el mundo femenino que los varones porque allí tenemos nuestras raíces; podemos captar en forma más inmediata que los varones **qué significa para un ser humano ser** femenino* (Beauvoir [1949] 1993, 29-30; negritas mías).

⁴⁸ Nótese que la definición formal deja que las ciencias empíricas decidan el contenido de las dos clases. En otras palabras, la definición no nos dice cuáles características se incluyen en la clase-género y cuáles en la clase-sexo. Las hipótesis son muchas: los biologicistas pretenden que la mayor parte de todas las diferencias entre mujeres y varones son independientes de los factores sociales, y los constructivistas radicales argumentan que solamente las características directamente relacionadas con la reproducción -más que ninguna otra- están biológicamente determinadas.

⁴⁹ Cuando el acto de elegir se concibe en términos causales, como en las teorías de causación mental, el voluntarismo se convierte, igualmente, en una teoría causalista como el constructivismo.

Butler, por lo tanto, introduce ideas ajenas en el texto de Beauvoir cuando afirma que la noción de *llegar a ser* subraya la distinción sexo/género. El concepto formal de género presupone una idea de un sexo dado por naturaleza⁵⁰. Mientras Butler se esfuerza por anular esta idea en su proyecto, alega que la encuentra en el texto de Beauvoir. Su pretensión es romper con la distinción entre el fundamento natural y la superficie cultural. A pesar de ello, esta distinción se desliza en su debate bajo el nombre de su oponente. Sostiene que

Beauvoir quiso afirmar que no se nace con un sexo, como un sexo, sexuado, y que ser sexuado y ser humano son coextensivos y simultáneos; sexo es un atributo analítico de los humanos; no existe ningún humano sin sexo; el sexo cualifica al ser humano como un atributo necesario. Pero el sexo no causa el género, y no debe entenderse que el género refleja o expresa el sexo; claro está que para Beauvoir el sexo es inmutablemente fáctico, pero el género se adquiere, y mientras que el sexo no se puede cambiar -así lo cree ella- género es una construcción cultural variable del sexo (Butler 1990a, 111).

Las afirmaciones de Butler ignoran completamente los pasajes en los cuales Beauvoir toma posición explícita en la cuestión de la necesidad de la diferencia sexual. Inmediatamente después de la sección sobre las explicaciones biológicas, Beauvoir enfatiza que la actividad heterosexual *no está necesariamente implicada en la naturaleza del ser humano*. No sólo niega la necesidad de la diferenciación en la vida productiva, sino también en la reproductiva:

La perpetuación de las especies no necesita de la diferenciación sexual. Esta diferenciación es, sin lugar a dudas, característica de los seres vivientes, al extremo de que pertenece a toda definición concreta de existencia. A pesar de eso, es cierto que una mente sin cuerpo y un hombre inmortal son, en rigor, inconcebibles, mientras que, podemos imaginar una sociedad partenogénica o hermafrodita (Beauvoir [1949] 1993, 40).

Beauvoir se refiere aquí nuevamente a Merleau-Ponty, quien en su **Fenomenología de la percepción** argumenta que la existencia nos fuerza *a revisar nuestra noción usual de necesidad y contingencia* (Merleau-Ponty [1945] 1993, 199). La idea es que el modo de ser humano, mediante la repetición y la permanencia, transforma la contingencia en necesidad.

...Se llega a ser mujer

A la luz de las referencias que Beauvoir hace a la obra de Merleau-Ponty, he argumentado que es sumamente cuestionable leer su frase *se llega a ser mujer* como una teoría de la adquisición de género (*gender acquisition*). En verdad, lo que Beauvoir escribió, y con lo que se enfrentó, es con una problematización radical del ser mujer en general. Al estudiar el trabajo de Beauvoir como un todo, vemos que su propósito es cuestionar los conceptos básicos de *mujer, femineidad y hembredad*

⁵⁰ Isabell LOREY argumenta que Butler utiliza el término *sexo* en dos sentidos diferentes: significa tanto *cuerpo situado* (*situated body*) como *anatomía sexualmente diferenciada* (Lorey 1993, 12).

(*femaleness*). De ahí que su análisis no esté tan alejado de un proyecto genealógico, como Butler pretende.

Beauvoir no presupone que los seres humanos caen, en virtud de la naturaleza, en dos grupos complementarios u opuestos (sexo) que, bajo presión social o por elección individual, luego se separan (género). Ni el constructivismo ni el voluntarismo suministran una adecuada comprensión de la diferencia sexual. Beauvoir no presupone que haya mujeres, sino por el contrario, pregunta: *¿Hay mujeres, en realidad?*, y su propósito es estudiar el significado de este ser.

Desde la perspectiva fenomenológica de Beauvoir, *sexo* (hembra/macho) no debe entenderse como la base natural de la construcción *género*, ni *género* como una interpretación cultural pre-establecida de *sexo*. Ambos, *sexo* y *género*, deberán tomarse como una abstracción o idealización teórica desarrollada sobre prácticas específicas de explicación y predicción de la conducta humana, basada en los estilos femenino y masculino de experiencia de vida. El tema de Beauvoir no debe confundirse, además, con el ser-para-sí de Sartre. Si bien Beauvoir defendió a Sartre contra la crítica de Merleau-Ponty (1955), no adopta su marco conceptual. En realidad, aplica las nociones sartreanas a todo un conjunto nuevo de problemas y, en consecuencia, modifica las nociones y los problemas. He argumentado que esta revisión muestra huellas de la noción anti-dualista del cuerpo, de Merleau-Ponty. Beauvoir no desarrolla una teoría empírica ni se manifiesta a favor de una filosofía voluntarista. Adopta una actitud fenomenológica hacia el cuerpo y sus diferencias sexuales.

Por lo tanto, cuando Beauvoir pregunta cómo se llega a ser mujer, en realidad pregunta cómo es posible que un cuerpo, interrelacionado con el mundo y con otros cuerpos, pueda repetir ciertas posturas, gestos y expresiones y, asimismo, cambiarlos y modificarlos. Su respuesta a este interrogante quizá no sea del todo coherente. Sin embargo, para criticar su resolución, habría que comprender correctamente la pregunta.

Mi argumento, contrario al de Butler en **Gender Trouble**, es que el marco adecuado para la interpretación de **El segundo sexo** no se encuentra en la filosofía cartesiana o sartreana de la consciencia ni en la distinción sexo/género del feminismo anglo-americano, sino en las cuestiones fenomenológicas enunciadas por primera vez por Edmund Husserl⁵¹. Si es así, entonces los debates acerca de la obra de Beauvoir todavía no han sido correctamente planteados. De hecho, sólo hemos abordado el inicio de la tarea:

Durante mucho tiempo he dudado en escribir un libro sobre las mujeres. El tema es irritante, especialmente para las mujeres; y esto no es nuevo. Mucha tinta se ha vertido en debates sobre el feminismo, y al presente el tema está cerrado. Pero todavía se habla al respecto, aunque parece que la voluminosa cantidad de sinsentidos enunciados en este siglo contribuyeron poco a la clarificación del problema. Después de todo, ¿Existe el problema? y, si así fuera, ¿Cuál es? ¿Hay mujeres, en realidad? ([1949] 1993, 11).

Traducción de Larissa Zadorojny

⁵¹ Para una argumentación más detallada, ver Heinämaa (1966a).

Referencias bibliográficas:

- ALANEN, Lili. *Descartes's dualism and the philosophy of mind*. En: REVUE DE METHAPHYSIQUE ET DE MORALE, 3, 1989, pp. 391-413.
- BAIER, Anette. *Cartesian persons*. En: POSTURES OF THE MIND: ESSAYS ON MIND AND MORALS, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981.
- *What are emotions about?* En: PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES: ACTION THEORY AND PHILOSOPHY OF MIND, James E. Tombelin, California, Ridgeview Publishing Company, 1990.
- BEAUVOIR, Simone de. **Le deuxième sexe: Les faits et les mythes**. Paris, Galimard; **The Second Sex**. Trad. y ed. H.M. Parshely, New York, Penguin, [1949] 1993. (Hay traducción en español).
- *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme*. En: LES TEMPS MODERNES, 10, 1955, pp. 2072-123.
- BUTLER, Judith. *Variations of sex and gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*. En: ESSAYS ON THE POLITICS OF GENDER IN LATE-CAPITALIST SOCIETIES, ed. Seyla Benhabib and Druscilla Cornell, Cambridge, Polity Press, 1986. (Hay versión en español).
- *Sexual ideology and phenomenological description: A feminist critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of perception*. En: THE THINKING MUSE: FEMINISM AND MODERN FRENCH PHILOSOPHY, ed. Jeffner Allen and Iris Marion Young, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- **Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity**. New York, Routledge, 1990.
- *Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory*. En: PERFORMING FEMINISM: CRITICAL THEORY AND THEATRE, ed. Sue-Ellen Case, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.
- **Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"**, New York, Routledge, 1993.
- CHANTER, Tina. **Ethics of Eros: Irigaray's rewriting of the philosophers**, New York, Routledge, 1995.
- CODE, Lorraine. **What can she know? Feminist theory and the construction of knowledge**, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- DALLERY, Arlen B. *Sexual embodiment: Beauvoir and French feminism (écriture féminine)*. En: HYPATIA REBORN: ESSAYS IN FEMINIST PHILOSOPHY, ed. Azizah Y. Al-Hibri and Margaret A. Simons, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- DESCARTES, René. **Meditations on first philosophy**. Trad. John Cottingham. En: THE PHILOSOPHICAL WORKS OF DESCARTES, Volume II. Cambridge University Press, [1641] 1990. (Hay versión en español).
- DIETZ, Mary G. *Introduction: Debating Simone de Beauvoir*. En: SIGNS: JOURNAL WOMEN IN CULTURE AND SOCIETY, 18, 1, 1992, pp. 75-88.
- DILLON, Martin C. *Merleau-Ponty and the reversibility thesis*. En: MAN AND WORLD, 16, 1983, pp. 365-88.
- **Merleau-Ponty's ontology**. Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- DIPROSE, Rosalyn. **The Bodies of women: Ethics, embodiment and sexual difference**. New York, Routledge, 1994.
- FIRESTONE, Shulamith. **The dialectic of sex: The case of feminist revolution**. London, Women's Press, 1971. (Hay versión en español).
- FOUCAULT, Michel. **The history of sexuality: An introduction**. Trad. Robert Hurley, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, [1976] 1984. (Hay versión en español).
- FREUD, Sigmund. **The psychogenesis of a case of homosexuality in a woman**. En: CASE HISTORIES II, trad. James Strachey et. al, New York, Penguin, [1920] 1990. (Hay versión en español).
- GATENS, Moira. *The critique of the sex/gender distinction*. En: A READER IN FEMINIST KNOWLEDGE, ed. Senja Gunew, New York, Routledge, [1983] 1991.
- GREENSON, Ralph R. *On homosexual and gender identity*. En: INTERNATIONAL JOURNAL OF PSYCHOANALYSIS, 45, 4, 1964.
- GREER, Germaine. **The female eunuch**. New York, Bantam Books, 1970.
- GROSZ, Elizabeth. **Volatile bodies: Toward corporeal feminism**. Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- HAAPARANTA, Leila. *Intentionality, intuition and the computational theory of mind*. En: MIND, MEANING AND MATHEMATICS, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- HARDING, Sandra. **The science question in feminism**. Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- HEINÄMAA, Sara. *Imettävä akateemikko*. En: NAISEN TIETO, ed. Sara Heinämaa, Helsinki, Art House, 1989.
- **Ele, Tyylily Sukupuoli. Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiin fenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle**. Helsinki,

Gaudeamus; **Gesture, style and sex: Merleau-Ponty's and Beauvoir's phenomenology of the body and its relevance to the problem of sexual difference**, 1996a.

----*Woman-nature, product, style? Rethinking the foundations of feminist philosophyscience*. En: FEMINISM, SCIENCE AND THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, ed. Lynn Hankinson Nelson and Jack Nelson Dordrech, Kluwer Academic Publishers, 1996b.

----*Difference and wonder: An essay on the phenomenological gestures of Luce Irigaray*. (Manuscrito inédito), 1996c.

HERKMAN, Susan J. **Gender and knowledge: Elements of a postmodern feminism**, Cambridge MA, Routledge, 1990.

HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, Husserliana, Band III**. The Hague, Martinus Nijhoff; **Ideas: General introduction to pure phenomenology**. Trad. W.R. Boyce Gibson, New York and London, Collier, [1913] 1950. (Hay versión en español).

----**Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie II, Husserliana, Band IV**, The Hague, Martinus Nijhoff, 1952.

----**Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, Band IV**, The Hague, Martinus Nijhoff, **The Crisis of European sciences and trascendental phenomenology**. Trad. David Carr Evanston, Northwestern University Press, 1954.

IRIGARAY, Luce. **Ethique de la différence sexuelle**. Paris, Minuit; **An**

ethics of sexual difference. Trad. Carolyn Burke and Gilian C. Gill, Ithaca, Cornell University Press, 1984.

KAPLAN, Ann E. *Review of Gender Trouble*. En: SIGNS: JOURNAL OF WOMEN IN CULTURE AND SOCIETY, 17, 4, 1992, pp. 343-48.

KELLER, Evelyn Fox. **Reflections on gender and science**. New Haven and London, Yale University Press, 1985. (Hay versión en español).

KRUKS, Sonia. **Situation and human existence: Freedom, subjectivity and society**. New York, Routledge, 1990.

----*Gender and subjectivity: Simone de Beauvoir and contemporary feminism*. En: SIGNS: JOURNAL OF WOMEN IN CULTURE AND SOCIETY, 18, 1, 1992, pp. 75-88.

LA CAZE, Marguerite. *Simone de Beauvoir and female bodies*. En: AUSTRALIAN FEMINIST STUDIES, 20, 1994, pp. 91-1105.

LE DOEUFF, Michèle. *Simone de Beauvoir and existentialism*. Trad. Colin Gordon. En: FEMINIST STUDIES, 6, 2, [1979] 1980, pp. 277-89.

----**Hipparchia's choice: An essay concerning women, philosophy, etc**. Trad. Trista Selous. Oxford and Cambridge, Blackwell, [1989] 1991.

LEVINAS, Emmanuel. **Le temps et l'autre. Time and the other**. Trad. R.A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, [1933] 1994.

LLOYD, Genevieve. **The man of reason: "Male and "female" in Western philosophy**. London, Methuen, 1984.

LORY, Isabell. *Der Koper als Text und das aktuelle Selbst: Butler und Foucault*. En: FEMINISTISCHE STUDIEN, 11, 1, 1993, pp. 11-23.

LUNDGREN-GOTHLIN, Eva. **Kön och existens: Studier i Simone de Beauvoirs Le deuxième sexe**. Göteborg, Daidalos; **Sex and existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex**. London, Athlona, 1991.

----*Gender and ethics in the fenomenology of Simone de Beauvoir*. En: NORA: NORDIC JOURNAL OF WOMEN'S STUDIES, 3, 1, 1995, pp. 3-13.

MALLIN, Samuel B. **Merleau-Ponty's philosophy**. New Haven, Yale University Press, 1979.

MELDEN, A.I. **Free Action**. London, Routledge & Kegan Paul, 1961.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris, Galimard; **Phenomenology of perception**. Trad. Colin Smith. New York, Routledge, [1945] 1993.

----**Signs**. Trad. Richard C. Mc. Clearly, Evanston, Northwestern University Press, [1960] 1987.

----**Le visible et l'invisible**. ed. Claude Lefort, Paris, Galimard; **The visible and the invisible**. Trad. Alphonso Lingis. Evanston, Northwestern University Press, [1964] 1986.

MILLET, Kate. **Sexual politics**. New York, Ballantine Books, 1969. (Hay versión en español).

MOI, Toril. **Simone de Beauvoir: The making of an intellectual woman**. Oxford and Cambridge, Blackwell, 1994.

OAKLEY, Ann. **Sex, gender and society**. London, Temple Smith, 1972.

PULKKINEN, Tuija. **The postmodern and political agency**. Helsinki, Hakapaino, 1996.

RORTY, Amélie Oksenberg. *Descartes on thinking with the body*. En: THE CAMBRIDGE COMPANION TO DESCARTES, ed. John Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

ROSE, Hilary. **Love, power and knowledge: Towards a feminist transformation sciences**. London, Polity Press, 1994.

ROUTSALAINEN, Ritva. *Kadotettu sukupuoli*. En: TIEDE EDISTYS, 20, 4, pp. 310-17; en inglés: *Lost sex, constructed gender*. (Manuscrito inédito).

SEIGFRIED, Charlene Haddock. *Second sex: Second thoughts*. En: HYPATIA REBORN: ESSAYS IN FEMINIST PHILOSOPHY, ed. Azizah Y. Al-Hibri and Margaret A. Simons, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

SIMONS, Margaret A. *The silencing of Simone de Beauvoir: Guess what's*

missing from The second sex? En: WOMEN'S STUDIES INTERNATIONAL FORUM, 6, 5, 1983, pp. 559-64.

-----*Two interviews with Simone de Beauvoir*. En: HYPATIA, 3, 3, 1989, pp. 12-27.

STOLLER, Robert. *A contribution to the study of gender identity*. En: INTERNATIONAL JOURNAL OF PSYCHOANALYSIS, 45, 4, 1964, pp. 220-26.

----**Sex and gender: The development of feminity and masculinity**. London, Maresfield Reprints, 1968.

STOUTLAND, Friederick. *The logical conection argument*. En: AMERICAN PHILOSOPHICAL QUARTERLY, 7, 1970, pp. 117-19.

SVENNEBY, Elin. *...and there is the problem of the sexes*. En: KNOWING WOMEN, ed. Asa

Andersson and Hildur Kalmen, Umea Universitetstryckeri, 1995.

VON WRIGHT, Georg Henrik. **Explanation and understanding**. Ithaca, Cornell University Press, [1971] 1993.

WESTON, Kath. *Do clothes make the woman? Gender performance theory, and lesbian eroticism*. En: GENDERS, 17, 1993, pp. 1-21.

ZERILLI, Linda M.G. *"I am a woman": Female voice and ambiguity in The second sex*. En: Women and Politics, 11, 1, 1991, pp. 93-108.

-----*A process without a subject: Simone de Beauvoir and Julia Kristeva on maternity*. En: SIGNS: JOURNAL OF WOMEN IN CULTURE AND SOCIETY, 18, 1, 1992, 111-35.