



La concepción del cuerpo en Simone de Beauvoir en relación con Sartre y Merleau-Ponty

Autor:
López Pardina, Teresa

Revista
Mora

2001, N° 7, pp. 65-72

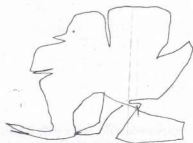


Artículo



La concepción del cuerpo en Simone de Beauvoir en relación con Sartre y Merleau-Ponty

Teresa López Pardina*



1. La concepción del cuerpo en Merleau-Ponty

Como es sabido, Merleau-Ponty trata el tema del cuerpo en *La structure du comportement* y sobre todo en *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty desarrolla una fenomenología muy cercana a Husserl con la que pretende explicar el mundo natural o mundo de la vida, cosa que no hizo Heidegger en *Sein und Zeit*. Pues Heidegger, *apesar de igualar existencia a ser-en-el-mundo se sitúa en un nivel de complejidad que permite imaginar que el problema que nos ocupa está resuelto* (Waelhens, A., Prólogo a *La structure du comportement*, 1966: V) ya que, si bien es en el nivel de la percepción y de lo sensible donde debe tratarse nuestro ser-en-el-mundo, en *Sein und Zeit* se presupone la capacidad de actuar, de mover el cuerpo, de percibir y su autor se ocupa de mostrarnos la inteligibilidad de lo real dando por comprendido ese nivel previo de percepción.

En Sartre, que elabora un método fenomenológico propio inspirado en Husserl, tampoco encontramos suficientemente explícita una fenomenología que dé cuenta de nuestra implicación en el mun-

do circundante o, en otras palabras, que lleve hasta sus últimas consecuencias la definición del ser humano como un ser-en-el-mundo. Su ontología separa totalmente la conciencia del ser-en-sí y, a pesar de sus esfuerzos fenomenológicos para explicarnos el funcionamiento de este ser-en-sí y para-sí que es el ser humano, el dualismo acecha por doquier. Waelhens ha explicado muy bien en el prólogo citado la contradicción entre el Sartre fenomenólogo y el Sartre metafísico. El primero se esfuerza por explicarnos la corporeidad como una modalidad fundamental del ser-en-el-mundo, introduciendo la distinción cuerpo-para-mí/cuerpo-para-otro que le permite hacer una pormenorizada y completa descripción del cuerpo a partir de lo que es el cuerpo del otro para mí. Finalmente analiza el cuerpo-para-otro al que atribuimos tanta realidad como al cuerpo-para-nosotros y que de hecho es el cuerpo-para-nosotros pero imposible de captar y alienado. Pues bien, toda esta fenomenología es muy rica y permite a Sartre eludir la crítica positivista, como indica Waelhens, pero, según este mismo autor, queda en discordancia con su metafísica. En primer término, porque a Waelhens le parece muy poco convincente la

distinción sartreana entre conciencia equiparable a conocimiento y conciencia no-tética, esa conciencia que no es verdadero conocimiento, que conoce pero no comprende, según la expresión sartreana. La identificación de la conciencia con el conocimiento es fenomenológicamente insostenible, tal como Sartre lo reconoció y ello es lo que, según Waelhens, hace incomprensibles la percepción y el cuerpo. Y, en segundo término, porque la percepción se reduce a presencia de la cosa al mismo tiempo inmediata y distanciada, en la medida en que es presencia a la conciencia de algo que ella no es, y, por tanto, está perpetuamente fuera de su alcance. Es decir que, como indica Waelhens, "si la percepción tiene la transparencia cristalina de una mirada que el para-sí lanza sobre el en-sí, no se distingue en absoluto de ningún otro tipo de conocimiento" (Waelhens, A. 1963:VII). Y ya que Sartre declara que el conocimiento es intuición, entonces en esta concepción, señala Waelhens, a la conciencia no la pensamos en el mundo. Y, si la conciencia no está en el mundo, no está comprometida en lo que percibe y no colabora en su percepción, ¿Cómo se explica nuestro ser-en-el-mundo? ¿Cómo es posible la

* Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.

experiencia del dolor y de la náusea si no hay ninguna complejidad de naturaleza entre el en-sí y el para-sí? Estos interrogantes que plantea la metafísica sartreana, estas dificultades de conciliación entre metafísica y fenomenología son el punto de arranque de la reflexión de Merleau-Ponty.

Todo el esfuerzo de Merleau-Ponty se dedica a elaborar la doctrina de la conciencia comprometida, en expresión de Waelhens. Es el primer filósofo existencial, según este autor, en el que el modo de ser de la conciencia no se muestra ser el de una conciencia testigo, sino el de una conciencia involucrada en el mundo, hecha una con el cuerpo. Merleau-Ponty con sus desarrollos fenomenológicos, planteados en discusión con otros enfoques psicológicos en *La structure du comportement* y expuestas en toda su complejidad en la *Phénoménologie de la perception*, supera el dualismo sartreano. Lo supera en cuanto sus análisis vienen a colmar el hiato entre en-sí y para-sí que encontramos en el Sartre metafísico y en cuanto que desarrolla una fenomenología de la percepción que Sartre no pudo elaborar en *El ser y la nada* debido a sus planteamientos metafísicos. Merleau-Ponty, aun siguiendo en muchos aspectos el existencialismo de Sartre, sí elabora una fenomenología del ser humano como ser-en-el-mundo, esto es, como implicado, sumergido, sin solución de continuidad con el mundo. En el ser humano, como ser-en-el-mundo, "lo fisiológico y lo psíquico reintegrados a la existencia humana como ser-en-el-mundo no se distinguen ya como el orden de lo en-sí y el orden del para-sí; están ambos orientados hacia un

polo intencional o hacia el mundo" (Merleau-Ponty, M. 1998: 103). "El hombre concreto no es un psiquismo unido a un organismo, sino ese vaivén de la existencia que, tan pronto se muestra como ser corporal, como se manifiesta en actos personales (...) Entre lo psíquico y lo fisiológico puede haber relaciones de intercambio que impidan casi siempre definir un trastorno mental como psíquico o como somático". Y, más adelante: "La unión del alma y el cuerpo no está sellada por un decreto arbitrario entre dos términos externos el uno al otro, el uno objeto, el otro sujeto; se cumple a cada instante en el movimiento de la existencia". (Merleau-Ponty, M. 1998:105). Y esto se prueba a lo largo del libro donde Merleau-Ponty estudia la percepción en todas sus dimensiones y en su funcionamiento desde una reducción fenomenológica tal que nos va mostrando este proceso como el fondo sobre el cual todos los actos se destacan o desprenden siendo, al mismo tiempo, previo a ellos.

Por lo tanto, la diferencia con respecto a Sartre está clara: la fenomenología de Merleau-Ponty, más fiel que la de Sartre a los planteamientos husserlianos, y menos original que la de Sartre también, nos da una visión del ser humano mucho más unitaria que aquél.

Vayamos ahora a su consideración del cuerpo. Esta indagación ocupa seis capítulos en la *Phénoménologie de la perception*: "El cuerpo como objeto", "La experiencia del cuerpo en la psicología clásica", "La espacialidad del cuerpo propio", "La síntesis del cuerpo propio", "El cuerpo como ser sexuado", "El cuerpo como expre-

sión de la palabra". Me centraré en ellos, aunque también recurriré a otros para ciertas aclaraciones. Comienza mostrando que el cuerpo no funciona de un modo fijo ante los estímulos, ya que las reacciones dependen de la manera en que los estímulos se organizan espontáneamente entre ellos mucho más que del instrumento material que provoca los estímulos. De modo que "el acontecimiento psicofísico "no es del tipo de la causalidad física; el cerebro es un lugar de "puesta en forma" que interviene y modula las relaciones del estímulo con el organismo.

No podemos explicarnos los fenómenos perceptivos como una serie de procesos en tercera persona; no se puede tener un conocimiento distante en este tipo de procesos. Hay que referirse al cuerpo del que tengo experiencia actual; no podemos comprender la función del cuerpo vivo más que funcionando nosotros mismos y en la medida en que somos cuerpos que se erigen en el mundo. Y es que somos seres-en-el-mundo antes de actuar con conciencia. Este ser-en-el-mundo es un estado preobjetivo, relativamente independiente de los estímulos y no una suma de reflejos.

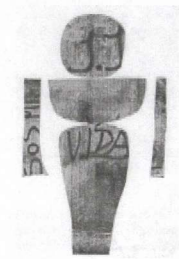
El cuerpo es el vehículo del ser-en-el-mundo, y tener un cuerpo es, para un ser vivo, unirse a un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse en ellos continuamente.

Sobre la estructura temporal de nuestra experiencia nos brinda precisiones de sumo interés. Ella configura, por ejemplo, la fusión del alma y el cuerpo en actos, la sublimación de la existencia biológica en existencia personal y la

sublimación del mundo natural en mundo cultural. "Cada presente puede pretender fijar nuestra vida, eso es lo que lo define como presente. En tanto que se da en la totalidad del ser y que colma la conciencia por un instante, no nos separamos nunca del todo de él; el tiempo no se cierra nunca completamente sobre él y persiste como una herida por donde se va nuestra fuerza. Con mayor razón, el pasado específico que es nuestro cuerpo no puede ser retomado y asumido por una vida individual porque la vida nunca lo ha trascendido, porque lo nutre secretamente y emplea en ello una parte de sus fuerzas y porque sigue siendo su presente, como se ve en las enfermedades en las que los acontecimientos del cuerpo se hacen acontecimientos del día. Lo que nos permite centrar nuestra existencia es también lo que nos impide centrarla absolutamente, y el anonimato de nuestro cuerpo es inseparablemente libertad y servidumbre. Resumiendo, la ambigüedad del ser-en-el-mundo se traduce en la del cuerpo y ésta se comprende por la del tiempo". (Merleau-Ponty, M., 1998:100-101).

Lo que parecía ofrecer mayor interés para los objetivos de esta investigación es el capítulo titulado "El cuerpo como ser sexuado". Creía que allí encontraría las principales claves para establecer los puntos de relación con la concepción de Beauvoir. Pues bien, encontré menos de lo que esperaba, pues aunque encierra interesantes análisis de la sexualidad, no contempla la diferencia sexual.

Para Merleau-Ponty la sexualidad es algo que impregna a la corporeidad. No es un aparato reflejo



autónomo, ni el objeto sexual algo que alcance a un determinado órgano de placer anatómicamente definido. La sexualidad se imbrica en la existencia: "Hay ósmosis entre sexualidad y existencia (...) de suerte que es imposible asignar en una decisión o en una acción dada la parte que implica la motivación sexual y la parte de otro tipo de motivaciones, imposible también es caracterizar una acción como sexual o no sexual" (Merleau-Ponty, M. 1998:197). Sostiene nuestro autor las tesis del psicoanálisis existencial, según las cuales la sexualidad ni es algo irreductible en el ser humano, como se puede deducir de la cita anterior, ni es un ciclo autónomo, sino que está interiormente relacionada a todo el ser cognoscente y actuante en los tres sectores del comportamiento -percepción, motricidad y representa-

ción- los cuales manifiestan una sola estructura típica y están en relación de expresión recíproca.

La sexualidad es coextensiva a la existencia, y la existencia y sus manifestaciones son la expresión de todo nuestro ser: cuerpo, psiquismo, sexualidad. En la existencia hay -nos dice- un principio de indeterminación que no hay que entender como una imperfección, sino como una consecuencia de su estructura fundamental, ya que la existencia es: "la operación misma por la cual lo que no tenía sentido cobra un sentido, lo que no tenía más que un sentido sexual toma un significado más general, el azar se hace razón en tanto que ella es la recuperación de una situación de hecho. Llamaremos trascendencia a ese movimiento por el cual la existencia retoma por su cuenta y transforma una situación de hecho". (Merleau-Ponty, M., 1998: 197).

La sexualidad no es ni trascendida en la vida humana -como sostienen las filosofías de la conciencia- ni figurada en su centro por representaciones inconscientes -como sostiene la psicología profunda-. "Está constantemente presente en la vida como una atmósfera (...) se muestra difundida en imágenes que no retienen de ella sino ciertas relaciones típicas, cierta fisonomía afectiva. La verga del sonador llega a ser esa serpiente que figura en el contenido manifiesto. Y lo que se dice del sonador es cierto también de esa parte de nosotros mismos siempre en estado de ensoñación más acá de nuestras representaciones, de esa bruma individual a través de la cual percibimos el mundo. Hay formas confusas, relaciones privilegiadas, en absoluto "incon-

cientes" y de las que sabemos muy bien que son ambiguas, que tienen relación con la sexualidad sin que la evoquen expresamente" (Merleau-Ponty, M., 1998:196). Tiene Merleau-Ponty una postura ante el psicoanálisis parecida a la de Beauvoir: toma como marco el psicoanálisis existencial, pero es permeable al psicoanálisis de ascendencia freudiana.

Sale nuestro autor al paso de posibles críticas de filosofías sustancialistas diciendo: se nos achacará que definimos al hombre por el hombre empírico, tal como existe de hecho y que "ligamos por una necesidad de esencia y en un *a priori* humano los caracteres de ese todo que no han sido reunidos sino por la coincidencia de causas múltiples y por el capricho de la naturaleza. En realidad, no imaginamos mediante una ilusión retrospectiva una necesidad de esencia, lo que sí constatamos es una conexión de existencia (...). El hombre es una idea histórica, no una especie natural. En otros términos, no hay en la existencia humana ninguna posesión incondicionada y, por tanto, ningún atributo fortuito" (Merleau-Ponty, M., 1998:198-99). Como existencialista, no acep-

ta la idea de una esencia humana y admite, al igual que Sartre, "la necesidad de nuestra contingencia" de manera que, si tenemos que hacerlos ser, todo lo que hagamos y seamos será fruto de nuestra elección, no algo fortuito.

No obstante, como se puede constatar, no hay en ningún momento de sus descripciones fenomenológicas ninguna consideración a la diferencia sexual. Cuando personaliza se refiere al "hombre" o los "hombres" usando el genérico para los dos sexos.

2. La concepción del cuerpo en Simone de Beauvoir: ¿más cerca de Merleau-Ponty que de Sartre?

El existencialismo de Simone de Beauvoir es una filosofía que tiene sus antecedentes en Kierkegaard, Heidegger, Sartre -como existencialistas- además de otras influencias hegelianas y marxistas-englensianas, pero ella -a diferencia de Sartre- nunca dio explicaciones sobre los conceptos que utilizaba (López Pardina, T., 1998) y por eso hay que desentrañar su particular modo de hacer filosofía analizando el alcance y el significado de con-

ceptos heideggerianos, kierkegaardianos y, sobre todo, sartreanos -a los que, en algunos casos, reviste de diferente sentido- en sus ensayos. Por ejemplo, utiliza los conceptos sartreanos de ser-en-sí y ser-para-sí en el sentido de que el primer modo de ser es inmanente y el segundo trascendente, pero en la concepción del sujeto se separa de Sartre porque entiendo de otro modo la noción de situación y además concibe al ser humano como un ser siempre inmerso en un mundo de otros, esto es, conviviendo con otros humanos, mientras que para Sartre el ser-para-otro es un *factum* y no una estructura que se siga del para-sí.

En cuanto al concepto de cuerpo, efectivamente se puede afirmar -de acuerdo con Heinämaa (Heinämaa, S., 1998)- que está más cercana a Merleau-Ponty que a Sartre, ya que su modo de entenderlo concuerda con lo que he señalado más arriba en Merleau-Ponty como características del cuerpo. De acuerdo con Heinämaa, pienso que Beauvoir coincide con Merleau-Ponty: 1º) En que el sujeto de la experiencia no es una conciencia separada del mundo, sino un cuerpo viviente que se desarrolla en el mundo con

¹ En efecto, Beauvoir cita a Merleau-Ponty y su concepción de la existencia en la *Phénoménologie de la perception*: "M-P. nos hace observar que la existencia humana nos obliga a revisar las nociones de necesidad y contingencia "La existencia -dice- no tiene atributos fortuitos, ni contenido que contribuya a darle su forma, no admite en ella misma hechos puros porque ella es el movimiento por el cual los hechos son asumidos". (Este texto se refiere al citado por mí en la página 67, pero Beauvoir cita de memoria y sólo recoge las ideas) Y añade, por su parte: "Es cierto, pero también es cierto que hay condiciones en las cuales el hecho mismo de la existencia aparece como imposible. La presencia en el mundo implica rigurosamente la posición de un cuerpo que sea, a la vez, una cosa del mundo y un punto de vista sobre el mundo". *Le Deuxième Sexe*, I, págs. 39-40.

otros cuerpos, otros seres.^{1 2º}) En que el sujeto es un entrecruzamiento de actos intencionales previos (...) y la historia, tanto cultural como individual, reviste de significado el trasfondo de nuestros actos originales. De ahí que el sujeto no cree unos significados independientemente de otros, sino que, más bien, los toma y los reelabora como viejos ritmos y melodías.^{3º}) En que nuestro cuerpo no es el que describen las ciencias, sino el cuerpo vivido.

Sin embargo, no estoy de acuerdo con Heinämaa en su afirmación de que lo que hace Beauvoir en *El segundo sexo* sea solamente una descripción fenomenológica del ser mujer y que no pretenda explicar la diversidad de los sexos-géneros ni aislar lo natural de lo cultural. Creo que la fenomenología de Beauvoir es una fenomenología sobre todo hegeliana y no al modo de Husserl y, desde luego, que sí se propone separar lo natural de lo cultural. Pero sobre esto volveré más adelante (Heinämaa, S., 1998:33).

¿Cómo es el cuerpo en Beauvoir? El cuerpo es *nuestra captación del mundo, el instrumento a través del cual captamos el mundo* (Beauvoir, Simone de, 1949, I:70) y en esto coincide con Merleau-Ponty y con Sartre. Pero precisamente porque es un instrumento de captación del mundo, nos precisa: "El mundo se presenta de una forma diferente según sea aprehendido de una manera o de otra", esto es, desde un cuerpo de hombre o desde un cuerpo de mujer "por eso las hemos estudiado [estas maneras] detenidamente" (Beauvoir, S. de, 1949, I: 70). Lo que ha estudiado detenidamente son las caracte-

rísticas biológicas de uno y otra, que son diferentes y que forman parte de su situación.

Efectivamente, las mujeres diferimos de los hombres por nuestras características anatómicas y funcionales. Como hembras -al igual que todas las hembras mamíferos- estamos más supeditadas a la especie que los machos. La función reproductora para los hombres tiene un coste de energía mucho menor que para las mujeres. La individualidad de la hembra mamífero se pone al servicio de la especie, de modo que en el proceso de la reproducción queda alienada por la especie. Si tenemos en cuenta que la mujer es la más individualizada de las hembras mamífero, hemos de admitir que es la más alienada por la especie. Al mismo tiempo, entre los mamíferos, es también la más frágil, la que vive más dramáticamente su destino y la que más se distingue del macho, sobre todo en lo que se refiere a su evolución funcional. En el varón la evolución funcional es lineal y de crecimiento regular; su conexión con la especie se confunde, por otra parte, con la vivencia de su trascendencia: en el deseo y en el coito él es su cuerpo. En la mujer, la evolución funcional es mucho más compleja; desde el nacimiento su cuerpo contiene el número de óvulos que pueden llegar a la maduración. Al llegar a la pubertad, la especie reafirma sus derechos, lo cual se traduce en una verdadera crisis que la hace más vulnerable a las enfermedades y que, hasta la menopausia, la convierte en "la sede de una historia que se desarrolla en ella pero que no le concierne personalmente" (Beauvoir, S. de, 1949, I: 64). Cada ciclo menstrual le recuer-

da a la mujer que ella es su cuerpo, pero su cuerpo es otra cosa que ella misma: "es una cosa opaca, alienada, presa de una vida obstinada y extraña que hace en él cada mes una cuna" (Beauvoir, S. de, 1949, I: 66). El embarazo es un proceso verdaderamente al servicio de la especie que cuesta un precio -desde el punto de vista fisiológico- a la mujer-hembra. El parto es doloroso, "la crianza al pecho, una servidumbre agotadora" (Beauvoir, S. de, 1949, I: 67). En resumen: de la pubertad a la menopausia la mujer, en su cuerpo, está supeditada a la especie, cosa que no le sucede al hombre como macho: "En comparación con ella, el hombre es infinitamente privilegiado, pues su vida genital no contraría su existencia personal, se desarrolla de un modo continuado, sin crisis y, generalmente, sin accidentes" (Beauvoir, S. de, 1949 I: 69).

"Estos datos biológicos son de suma importancia, desempeñan un papel fundamental en la historia de la mujer y son un elemento esencial de su situación" (Beauvoir, S. de, 1949, I: 70). Son datos diferentes de los del varón; por tanto, las situaciones son distintas, y eso es lo que condiciona que aprehendamos el mundo a través de nuestro cuerpo de maneras diferentes, como señalaba antes. Tomemos nota de esta observación de Beauvoir de que estas diferencias siguen siendo parte de la situación aunque, a continuación, nos va a decir que, como ha señalado Merleau-Ponty, "el hombre -en genérico- no es una especie natural, sino una idea histórica" (Beauvoir, S. de, 1949, I: 72 y Merleau-Ponty, M., 1998:199), y por eso rechaza la idea de que tales diferentes maneras de aprehender

el mundo constituyan una especie de *fatum*. En efecto, si somos seres históricos, estas diferencias no pueden condenar a las mujeres a ese papel de subordinadas y de *Otras* que tienen frente a los varones, es decir, habrá alguna salida de este estado de subordinación. Porque, "situándonos en la perspectiva de Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty, el cuerpo no es una cosa, es una situación" (Beauvoir, S. de, 1949, I:72), nos dice. El cuerpo de la mujer es más débil, más frágil, más pequeño; ahora bien, en una cultura en la que no predominan los trabajos ni los gestos violentos, la energía muscular no es un índice de superioridad. Sin embargo, en la mujer "la captación del mundo está más restringida (...) su vida individual es menos rica que la del hombre" (Beauvoir, S., 1949, I: 73). Luego, todas estas características pesarán en ella en el cumplimiento de su trascendencia como ser humano. Lo que pesen estará, no obstante, modulado por la situación económica y social, esto es, por la cultura, que es la otra parte de la situación: porque "en la sociedad humana, la especie se realiza como existencia y se trasciende hacia el mundo y hacia el más restringido (...) su vida individual es menos rica que la del hombre". (Beauvoir, S. de, 1949, I: 73). Luego, todas estas características pesarán en ella en el cumplimiento de su trascendencia como ser humano. Lo que pesen estará, no obstante, modulado por la situación económica y social, esto es, por la cultura, que es la otra parte de la situación: porque "en la sociedad humana, la especie se realiza como existencia y se trasciende hacia el mundo y hacia el futuro [por tanto] no es ya como

cuerpo [físico] sino como cuerpo condicionado por tabúes, y por leyes como el sujeto toma conciencia de sí mismo y se realiza" (Beauvoir, S. de, 1949, I: 75).

Es decir, que lo biológico es redefinido por lo cultural, como lo ha expresado Celia Amorós. Entonces, ¿quiere esto decir que lo biológico ya no es un *handicap* para las mujeres? Eso dependerá de los valores vigentes en la cultura. En nuestras culturas occidentales -y, en mayor o menor medida, en

todas las demás- los valores predominantes son los del patriarcado, la cultura es patriarcal, y la cultura patriarcal no valora la reproducción más que la producción, sino al contrario; por eso, ya desde la época de los metales, quedó subordinado el sexo que da la vida al que la quita. Arriesgar la vida en el combate contra las fieras y contra los adversarios humanos se consideró un valor superior al de dar la vida; por eso a las mujeres se las consideró de rango inferior y fueron sometidas por los varones, degradadas al rango de *Otras*. Se consideró que dar la vida no era trascenderse; pero sí lo era arriesgarla en el combate: "por eso en la humanidad la superioridad le fue conferida no al sexo que engendra, sino al sexo que mata. En el nivel de la Biología (...) la creación no es más que repetición de la misma vida bajo formas diferentes. Pero es trascendiendo la existencia a la vida como el hombre asegura la repetición de la vida; con esa superación crea valores que niegan que vala la pura repetición". (Beauvoir, S. de, 1949, I: 111).

De modo que, no sólo en el plano biológico, sino también en el plano cultural y social la situación coarta la libertad de las mujeres y, por tanto, impide en gran medida su trascendencia. En este punto hay que recordar que para Beauvoir *situación* no es lo mismo que para Sartre ni para Merleau-Ponty. La situación no es, para Beauvoir, redefinida por el proyecto -como en Sartre-, sino que constituye el afuera de la libertad: las posibilidades -mayores o menores- que se le ofrecen al sujeto para llevar a cabo sus proyectos, es decir, para actuar como el ser libre que es. Mientras



que, para Merleau-Ponty, la situación son todas las mediaciones de mi ser-en-el-mundo a través de las cuales ejerzo mi libertad,² por tanto, está más cerca de Beauvoir que de Sartre. Pero tampoco la suya es una posición idéntica a la de Beauvoir, pues, para nuestra autora, la libertad constitutiva del ser humano es absoluta, como para Sartre, pero se ve recortada por la situación.

La situación, en el plano cultural y social, se concreta para las mujeres en la educación que reciben desde niñas, en la que se las alecciona para conseguir que sean esos seres secundarios, sometidos, al servicio de los varones: por ejemplo, una educación que exalte la esbeltez corporal, la delgadez, la flexibilidad y el dinamismo del cuerpo, convierte las menstruaciones, los embarazos y la lactancia en un *handicap*. Se concreta también la educación en los roles que la sociedad les asigna en su edad adulta: casada o prostituta, madre, secretaria, enfermera, vendedora y tantos otros oficios que las ratifican en su condición de *Otras*. La situación son también los otros, los demás, que con sus acciones y actitudes facilitan o coartan el ejercicio de la libertad.

Así pues, para las mujeres, su cuerpo condiciona su género y su género es construido social y

culturalmente. Esto es lo que creo que quiere decir Beauvoir con su famosa afirmación: "No se nace mujer, se llega a serlo". Y lo que escribe a continuación: "Es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado que se califica de femenino" (Beauvoir, S. de, 1949, II:13). No estoy, pues, de acuerdo con la tesis de Heinämaa de que en *El segundo sexo* Beauvoir haga fenomenología al estilo de Husserl y Merleau-Ponty. No hay en *El segundo sexo* reducción fenomenológica, sino una revisión de los datos de las ciencias, de la historia y de los mitos para ver si, a través de ello, se justifica que la mujer sea la *Otra* en nuestras sociedades patriarcales occidentales. No es *El segundo sexo* sólo "un estudio fenomenológico (...) del complejo, multifacético fenómeno llamado diferencia sexual" (Heinämaa, S., 1998: 29). Si por estudio fenomenológico entendemos una descripción de lo que es ser mujer en la sociedad patriarcal occidental, es eso pero no sólo eso. Es también un desentrañamiento de las trabas, los impedimentos y los factores que hacen posible el que las mujeres seamos las *Otras* en las sociedades patriarcales. Esto es, Beauvoir va más allá de la reducción fenomenológica para mos-

trarnos los elementos que hacen posible para las mujeres la situación de oprimidas; para mostrar por qué mediaciones se nos ha relegado a la categoría de *Otras*, es decir, cómo el género es construido. Y, al final de su ensayo, coherente con su planteamiento de que el tipo de mujer que allí se describe es la actual, que se encuentra oprimida, dedica una parte titulada "Hacia la liberación" que consta de un solo capítulo ("La mujer independiente") donde señala vías de salida de la opresión.

El cuerpo para Beauvoir es, como he dicho más arriba, instrumento de captación del mundo y situación -parte de la situación en el complejo libertad-situación- y es sexuado, siendo la sexualidad, como para Sartre, Merleau-Ponty y el psicoanálisis existencial, una expresión de la existencia. Pero nuestros cuerpos nos condicionan a aprender el mundo de maneras diferentes y sobre esas maneras diferentes se construyen social y culturalmente los géneros que son dos: masculino y femenino.

Ésta creo que es la posición de Beauvoir: los sexos son diferentes, los géneros se construyen. Y la construcción del género femenino sobre el sexo hembra, del masculino sobre el sexo macho en las sociedades patriarcales favorece

² "La idea de situación excluye la libertad absoluta en el origen de nuestros compromisos. También la excluye a su término. Ningún compromiso (...) puede hacerme superar todas las diferencias y hacerme libre para todo. Esta misma universalidad, por el solo hecho de ser vivida, se destacaría como una particularidad sobre el fondo del mundo, ya que la existencia generaliza y particulariza, a la vez, todo lo que involucra." Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, ob.cit., págs. 518-19.

mucho más al macho que a la hembra. Lo favorece hasta tal punto de que lo erige como amo mientras a la hembra la reduce como esclava. Beauvoir recurre a las figuras de la autoconciencia de la dialéctica hegeliana para explicar las posiciones respectivas de los géneros en las sociedades patriarcales, que son todas las conocidas. No obstante, espera que la construcción de los géneros cambie y que las mujeres lleguen a poder ejercer su transcendencia en un futuro. Cuando escribió *El segundo sexo* creía que esa transformación se daría con el advenimiento del socialismo; más tarde, en los años setenta, había cambiado de opinión, al ver que el socialismo real no había emancipado realmente a las mujeres. Pero seguía pensando que la autonomía económica y la lucha colectiva nos harán alcanzar un día la emancipación. Entonces ya no tendrá sentido hablar de "lo femenino" y "lo mas-

culino" porque no serán marcas de desigualdad, ahora bien, habrá diferencias entre mujeres y hombres porque seguirán siendo sexos diferentes. Ella lo expresó así, al final de su ensayo: "(...) los que tanto hablan de "igualdad en la diferencia" tendrían mala intención si no me concediesen que pueden existir diferencias en la igualdad (...) Liberar a la mujer es rechazar encerrarla en las relaciones que mantiene con el hombre, pero no negarlas. Aunque se pueda afirmar por sí misma por eso no dejará de existir también para él. Reconociéndose mutuamente como sujetos cada uno será para el otro otro. Pero la reciprocidad de sus relaciones no suprimirá las maravillas que proporciona la división de los seres humanos en dos categorías separadas. El deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura, y las palabras que nos emocionan, como dar, conquistar, unirse, conservarán su sentido". (Beauvoir, S. de, 1949, II: 576).

Bibliografía

BEAUVOIR, Simone de, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

HEINÁMAA, Sara, "¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual". *Mora*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 4, octubre, 1998. Traducido del inglés por María Luisa Femenias.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1963.

———, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1998.

SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza Universidad, 1984. Versión española de Jaun Valmar, revisada por Celia Amorós.

WAELEHENS, Arthur de, Prólogo a *Merleau-Ponty*, 1963.

