

SIMONE DE BEAUVOIR EN SUS DESVELOS

Olga Grau
Gilda Luongo
Alejandra Castillo
Verónica González
Elsa Santander



SIMONE DE BEAUVOIR EN SUS DESVELOS

Lecturas feministas

Olga Grau
Gilda Luongo
Alejandra Castillo
Verónica González
Elsa Santander

SIMONE DE BEAUVOIR EN SUS DESVELOS
Lecturas feministas

© Olga Grau, investigadora responsable
Proyecto FONDECYT 1100237
Gilda Luongo, Alejandra Castillo,
Verónica González, Elsa Santander

Centro de Estudios de Género
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

Registro de Propiedad Intelectual: N° 225.755

A cargo de la edición: Olga Grau

Esta publicación puede ser reproducida o transmitida
mediante cualquier sistema, siempre y cuando sea referida la fuente.

ÍNDICE

Presentación.....	7
<i>Olga Grau</i>	

I. Cuerpo, existencia y escritura

La ambigua escritura de Simone de Beauvoir.....	13
<i>Olga Grau</i>	

La escritura de Simone de Beauvoir como proyecto global.....	35
<i>Olga Grau</i>	

Curvas en Simone de Beauvoir: escrituras <i>de la madurez a la vejez</i>	47
<i>Gilda Luongo</i>	

Simone de Beauvoir: cuerpo, pudor, escritura	73
<i>Verónica González</i>	

Verdad y escritura. Las memorias de Simone de Beauvoir.....	81
<i>Verónica González</i>	

II. Un modo de entender la filosofía

El problema del género	91
<i>Alejandra Castillo</i>	

El pensamiento de Simone de Beauvoir y sus efectos en un modo de entender la filosofía y su enseñanza.....	99
<i>Olga Grau</i>	

Simone de Beauvoir: el arte de vivir y pensar filosóficamente fuera de la disciplina	113
<i>Olga Grau</i>	

III. Lecturas del cuerpo

Curva cerrada: figuraciones del cuerpo enfermo en Simone de Beauvoir	129
<i>Gilda Luongo</i>	
Abertura y cerrazón del cuerpo	139
<i>Olga Grau</i>	
Hay nudos que no se desatan	149
<i>Olga Grau</i>	
¿Cuál sexo de la infancia?	169
<i>Gilda Luongo</i>	

IV. Género, filosofía y política

Entrevista con Alejandra Ciriza: “Somos herederas de Simone de Beauvoir”	183
<i>Olga Grau y Alejandra Castillo</i>	
Crimen y escándalo: sujetos femeninos en <i>Memorias</i> de Simone de Beauvoir.....	205
<i>Gilda Luongo</i>	
Diálogos y discusión en torno a la figura de Simone de Beauvoir y su obra autobiográfica. Narrativas de jóvenes adolescentes en el Chile actual.....	237
<i>Elsa Santander</i>	

V. La alteridad

“Mis lágrimas deciden”. Sobre alteridad/es en Simone de Beauvoir	253
<i>Verónica González</i>	
Beauvoir y Sartre, la puesta en juego de la alteridad.....	273
<i>Michel Kail</i>	
Sobre las autoras.....	295

PRESENTACIÓN

Olga Grau

El presente libro, *Simone de Beauvoir en sus desvelos. Lecturas feministas*, es el resultado del trabajo de investigación que realizamos en el marco del Proyecto FONDECYT N° 1100237, “Filosofía, literatura y género: la escritura de Simone de Beauvoir” (2010-2012), en el que participamos, durante tres años, las investigadoras Olga Grau (investigadora responsable); Gilda Luongo y Alejandra Castillo (coinvestigadoras); Verónica González (investigadora inicial); y Elsa Santander (tesista del programa de Magister de Género y Cultura en América Latina de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile). El proyecto contó con el patrocinio del Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina de la Universidad de Chile.

Hemos querido ofrecer este libro colectivo de manera amplia: puesto en circulación en el espacio de comunicación virtual, desde un gesto democratizador del saber, sacándolo del circuito puramente académico, para hacerlo disponible a quienes deseen conocer estas reflexiones sobre el pensamiento de Simone de Beauvoir y algunos rasgos peculiares de su escritura, contenidos acerca de los cuales versa este volumen. Se encuentran también en él reflexiones inspiradas o desatadas por las escrituras heterogéneas de Beauvoir, que tienen alcances más extensos por revestir un carácter político específico.

El libro reúne distintos trabajos que fueron elaborados y presentados en diversas instancias académicas, tales como coloquios, seminarios, congresos; algunos de ellos han sido publicados a modo de capítulos de libros, artículos de revistas o en páginas web. Verlos compilados da cuenta de mejor manera de los abordajes múltiples que puede llegar a tener un mismo problema de investigación, de los decursos que cada investigadora sigue en sus búsquedas indagativas y de la energía colectiva que los anima, develando sintonías

y lugares diferenciados en su tratamiento. Las lecturas y los análisis críticos de los distintos textos, considerados en el seminario permanente que realizamos durante el proceso de la investigación, permitieron un diálogo muy productivo en el que contrastamos y revisamos puntos de vista, perspectivas y desarrollos, lo que acrecentaba las elaboraciones de cada investigadora. El seminario permanente fue un rico espacio de participación en equipo, desde donde surgieron tratamientos específicos que tuvieron también una circulación más amplia en los seminarios impartidos en pre y posgrado vinculados al proyecto de investigación, como asimismo en coloquios o congresos en universidades de Argentina: Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) y Universidad de Córdoba (Córdoba).

La investigación realizada tuvo como interés general reinterpretar la obra de esta filósofa contemporánea en el contexto actual, desde una perspectiva teórico-crítica de género y feminista. El propósito fue articular tres campos discursivos (discurso filosófico, literario y teórico-político de la diferencia sexual) que, en el cruce particular referido a la obra de Simone de Beauvoir, cobran una especial productividad que permite el análisis y la comprensión del pensamiento y de la escritura de una de las filósofas más influyentes en los estudios de género.

Para Beauvoir, su vida estuvo estructurada a partir de la escritura, en la que, al parecer, no serían tan discernibles lo literario y lo filosófico. Su producción intelectual adoptó de modo importante la forma del discurso literario, y nos interesaron fundamentalmente, en ese registro, aquellas obras que se inscriben en el género referencial, es decir, las relativas a sus escritos autobiográficos: *Memorias de una joven formal*, *Final de cuentas*, *La plenitud de la vida*, *La fuerza de las cosas*, *Cuadernos de juventud*, y sus epistolarios: *Cartas a Sartre* y *Cartas a Nelson Algren*. Estas obras contienen, a nuestro juicio, las elaboraciones conceptuales presentes en el pensar filosófico de Beauvoir referidas al valor de la existencia como proyecto, la afirmación de la voluntad del yo y de la significancia permanente de la elección, la libertad, la emancipación del sujeto femenino. Simone

de Beauvoir encontrará en la escritura su forma de liberación y afirmación de sí y, en ese sentido, escribe su ensayo teórico *El segundo sexo* –como ella dice en distintas ocasiones– para responder a la pregunta de qué había significado ser mujer, cuál era el modo propio en que se había hecho mujer.

Se investigaron las propiedades de la escritura de Beauvoir y sus relaciones con su filosofía de política sexual, explicitada en *El segundo sexo*, una de sus obras fundamentales. Filosofía de emancipación femenina que, en esta obra particular, dejó planteadas algunas categorías fundamentales para el análisis crítico de nuestra cultura contemporánea, que aún siguen siendo referentes indispensables en dicho campo teórico, para discutirlos o reafirmarlos.

La pertinencia de esta investigación se enlaza al interés de ampliar el espacio filosófico, a partir del conocimiento, reinterpretación y transmisión de la producción de las filósofas. El vacío existente en los estudios filosóficos en nuestro medio con relación a dicha producción puede ser reparado con la inclusión de las obras, los pensamientos, los vínculos con el medio intelectual y el campo de producción filosófica de las filósofas y pensadoras, expandiendo así el saber disciplinar que ha privilegiado restrictiva y tradicionalmente al pensamiento masculino asociado a dicho saber. Tales efectos expansivos podrían incidir no solo en un cambio en las maneras de representarse la filosofía como disciplina, sino también en el ejercicio de su enseñanza en los niveles de educación media y superior.

Agradecemos a FONDECYT por haber auspiciado esta investigación como también a la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile por su respaldo institucional. También agradecemos a las investigadoras de Argentina, con quienes establecimos vínculos a partir del interés común en Simone de Beauvoir, que perdurarán en el tiempo: Alejandra Ciriza (CONICET-Universidad Nacional de Cuyo), Adriana Boria (Universidad Nacional de Córdoba), Mónica Tarducci (Universidad de Buenos Aires), Patricia Morey (Universidad Nacional de Córdoba), Eduardo Mattio (CONICET), María Julia Bertomeu (CONICET-

Universidad Nacional de la Plata), Rosana Rodríguez (Universidad Nacional de Cuyo), Valeria Fernández Hasan (Universidad Nacional de Cuyo), Eva Rodríguez (CONICET-Universidad Nacional de Cuyo), Fabiana Grasselli (CONICET), Soledad Gil (CONICET), Sabrina Yáñez (CONICET), Magdalena Uzin (Universidad Nacional de Córdoba), Alejandra Martín (Universidad Nacional de Córdoba), Pilar Anastasia (Universidad Nacional de Córdoba) y Facundo Boccardi (Universidad Nacional de Córdoba). Especialmente, agradecemos a la filósofa Alejandra Ciriza, con quien realizamos actividades de manera conjunta en varias ocasiones del proyecto. Su solidez teórica y su compromiso político feminista significaron un enriquecimiento de los diálogos acerca de Simone de Beauvoir, como también la participación de sus tesisas e investigadoras jóvenes asociadas a sus proyectos, que permitió la ampliación del intercambio de ideas con el equipo de investigación. Valoramos este intercambio académico y también político feminista entre países de la región del Cono Sur, que aporta enfoques latinoamericanos a las lecturas críticas sobre la obra de Simone de Beauvoir.

I

CUERPO, EXISTENCIA Y ESCRITURA

LA AMBIGUA ESCRITURA DE SIMONE DE BEAUVOIR

Olga Grau

Las dos pasiones

Ya en la adolescencia, Simone de Beauvoir –como confiesa en su ensayo “Literatura y metafísica”¹– se confrontó a dos fuertes pasiones que prevalecerán durante toda su vida y que encontrarán a lo largo de su producción escritural formas de conciliación: leer novelas (y, más tarde, escribirlas) y leer textos filosóficos (que luego daría curso a sus propios ensayos). El “asombro vertiginoso”, en medio de la fascinación y la seducción que le provocaban estas lecturas, le hace preguntarse en su juventud por el lugar de la “verdad”, lo que podemos entender como la pregunta por la posición de la verdad con respecto al tiempo: si acaso la verdad se sitúa en la temporalidad del mundo, en su concretud o en la “serenidad de cielo intemporal” (77).

Uno de los modos que adopta su proyecto global o la “elección global” (Beauvoir, *Para qué* 112)², su escritura, es la anulación

¹ Este texto fue publicado por primera vez en el año 1946 en la revista *Les Temps Modernes* (número 5) y luego editado en 1948 en conjunto con otros ensayos por la editorial Nagel de París bajo el nombre “L’existentialisme et la sagesse des nations” (El existencialismo y la sabiduría popular). El ensayo referido arroja importantes luces sobre el modo de concebir la relación entre literatura y filosofía que Simone de Beauvoir plasma en su escritura, la que en esa fase de su producción tiene determinadas particularidades útiles a nuestro propósito de indagar en ese engarce, que habría, en su caso, que enlazarlo también a la cuestión del género sexual.

² En *¿Para qué la acción?* (1965), en el acápite “Comunicación”, hace referencia a su amor por los libros, a su admiración por los escritores y a su deseo de escribir, los que, desde su infancia, se revelan como “un solo y mismo proyecto”. La persistencia de ese deseo, como el amor y admiración señalados, serán manifiestos en toda la escritura de Simone de Beauvoir, a través de la cual, en sus distintas expresiones, trazará una búsqueda: articular un lenguaje que diga la verdad de la existencia en sus

de los límites de esas formas de concebir y sentir el tiempo y de referirlo distintivamente a través de las palabras. Simone de Beauvoir, en el despliegue de su proyecto de escritura, intentará lograr la supresión de los muros entre filosofía y literatura. A su juicio, el lenguaje de lo universal presente en la filosofía y el lenguaje de las particularidades de la vida expresada en la literatura no consiguen por sí mismos expresar la totalidad de la condición humana. Y esta condición, que constituye el interés predominante de la filósofa, es pensada existencialmente y le exige encontrar un lenguaje para su cabal comprensión.

Respecto de la pregunta acerca de dónde se sitúa la verdad, si sobre la tierra o en la eternidad, resulta decidora la expresión que utiliza Beauvoir, pues da cuenta del modo singular en que se ve afectada por esa búsqueda desde muy joven: “Me sentía descuartizada”³. El carácter escindido, la división de su ser que metaforiza corporalmente, queda referido a dos aspectos de nuestra condición: la imaginación en la ficción literaria que ofrece el mundo temporal, concreto, “poblado de figuras y acontecimientos singulares”, y el rigor del intelecto en el pensamiento filosófico en su pesquisa del ser de las cosas. Desde la lectura literaria, la fabricación de sistemas le parecía “vana” y, desde la filosofía, le parecía “fútil” escribir novelas (“Literatura” 77). Simone de Beauvoir procurará unir sus pedazos, sus pasiones, comprendiendo filosóficamente su producción literaria y se propondrá justificar en este texto, a mi modo de ver, a partir de su concepción existencialista, esta suerte de *género reflexivo de concordia*⁴, si se me permite llamarlo así, inscribiendo su gesto

dos dimensiones temporales, el tiempo de la apariencia de las cosas y el tiempo esencial de ellas.

³ En “Literatura y metafísica”, Simone de Beauvoir utilizará la misma expresión –sentirse “descuartizada” (77)–, refiriéndose a su relación con el tiempo pasado y el tiempo del porvenir. Como puede verse, esta metáfora tiene una cierta relevancia, atractiva para trabajarla en algún otro momento.

⁴ El término “concordia” que utilizo aquí adquiere una cierta legitimidad a propósito de un enunciado que la misma Simone de Beauvoir expresa

en lo que en su opinión sería una tradición existente en el intento de conciliar los dos aspectos de la condición humana.

Beauvoir piensa que hay una sola realidad y que “es en el seno del mundo que pensamos el mundo” (“Literatura” 78). En la doble seducción que afecta a “los espíritus que son sensibles” a la ficción y al rigor filosófico, entre los cuales ella se cuenta sin duda, se entregará tanto a imaginar y ficcionar el mundo como a entenderlo de manera intelectual a través del acto de escritura.

Para Simone de Beauvoir el sentido de un objeto no es captable por el puro entendimiento, el que solo se devela en la “relación global” que sostenemos con él y que es, además del entendimiento, “acción, emoción, sentimiento” (“Literatura” 79). Debemos hacer notar que la relación global implica la dimensión de la acción, lo que tiene alcances en la misma escritura: la escritura concebida como acción, como realización de develamiento que incorpora el “sentir comprensivo”, por decirlo así. De ese modo, interpretando la posición de la filósofa, no puede haber intelección en sentido estricto si no se aprehende la complejidad del existir en su propio movimiento, desde una interioridad subjetiva.

En su ensayo *¿Para qué la acción?*, asevera que la propiedad de un objeto, el ser algo con propiedad mía, solo es posible en la medida que reconozco en aquello mi propio ser, “que haya sido fundado por mí” en su totalidad con “materiales propios”. Y más definitivamente: “Lo que es mía, es, en primer lugar, el

en *Memorias de una joven formal*, donde alude a que veía posible fundar en el *corazón* su concepción moral del bien y del mal. Dice Simone refiriéndose a la “moral pluralista” que trata de defender en un momento ante Sartre: “Ésta me gustaba porque me permitía *tomar mi corazón como árbitro* del bien y del mal” (349); el subrayado es mío. Si bien el contexto es distinto, me interesa pensar que Beauvoir encuentra en el corazón (como metáfora habitual y recurrente del *sentir*) un punto de cruce entre aquello que se concibe como opuestos. En este caso, lo imaginario y lo racional. Esta consideración reclamará un tiempo de atención posterior, pues podría dar pie a elaborar una perspectiva respecto de lo afectivo en Beauvoir.

cumplimiento de mi proyecto” (18). Así, su proyecto de escritura está indisolublemente ligado a sí misma, a la materia de su interioridad o subjetividad. Le pertenece su producción de escritura en el acto de decidir escribir, que afirma su deseo y, al mismo tiempo, actúa la escritura, conciliando las dimensiones de inteligibilidad, afección y acción. “Es mío, pues, en primer término, lo que hago” (19).

Sus vivencias pasadas constituirán materiales propios de su escritura, los que a través de esta cobran un sentido de pertenencia, otorgándoles, a la vez, un porvenir⁵. E, incluso, en palabras de Simone: “[A]un los objetos que en el pasado no han sido míos porque no los he creado, puedo hacerlos míos creando algo sobre ellos” (19). Entonces, las experiencias y logros de otros, que conocemos a través de los relatos orales o escritos, pueden convertirse en “puntos de partida de mis propias conquistas” y ser transformados. El acto creativo de escritura les da otra vida: el jardín “se hace mío desde el momento en que lo cultivo” (21).

A Beauvoir le apasionaba la filosofía, camino que habría seguido al sentirla como su “vocación profunda”, aunque Mlle. Lambert no la hubiera alentado a ello, como lo afirma en *Final de cuentas* (20). Saber y expresar formaron parte de su proyecto original “incesantemente retomado y fortalecido”; su libertad fue, en sus palabras, la prosecución de tal proyecto, comprometida

⁵ Especialmente ello ocurre en su escritura memorialista, que compondrá de manera predominante la forma favorita de Simone de Beauvoir desde fines de los años cincuenta, con la publicación en 1958 de *Memorias de una joven formal*. Si bien el conjunto de la obra de Simone de Beauvoir nos permite ver su exploración permanente de distintos géneros discursivos, la escritura que dominará, finalmente, será la memorialista. En ello se vislumbra el modo en que resuelve de manera óptima una condición de género reflexivo que relata sucesos y devenires que tuvieron lugar en el tiempo, pero que trascienden, suscitando importantes motivos de reflexión filosófica. Su profundidad no puede sino ser próxima a la búsqueda de las palabras que pueden decir de mejor manera aquello que se quiere decir: lo esencial de la condición humana.

“esencialmente en el aprendizaje de la escritura” (32)⁶ y consagrándose a escribir a partir de lo que hizo de sí misma, en “un acto nuevo” (39). Esa será su gran preocupación, y la escritura, al permitirle sustentarse económicamente, le ofrecerá un dominio de sí con réditos para su autopercepción de mujer privilegiada⁷.

La fidelidad al proyecto original de conocer y escribir solo tiene parangón con su vínculo con Sartre; ambos aspectos los reconoce como aquello que confiere unidad a su vida y a lo que nunca estará dispuesta a renunciar. Leyendo a Simone de Beauvoir caemos en la cuenta de que tanto el conocer, enmarcado en el proyecto de revelar el mundo, como el acto de escribir son concebidos como una suerte de representación de sí misma; materialización textual para existir no solo para sí sino también para otros: “Hacerme oír por mis contemporáneos” será una expresión que abarca, entre otros aspectos, la connotación del deseo de ejercer un impacto en la existencia de los demás, de ofrecerles sus experiencias como “puntos de partida” para las propias situaciones que los otros deben trascender. El escritor, según Beauvoir, trata de establecer a través de la escritura una comunicación con otro “a partir de la singularidad de su

⁶ “Comprometí mi libertad esencialmente en el aprendizaje de la escritura. No era un tranquilo ascenso, como el que me llevó a la graduación en filosofía, sino un esfuerzo vacilante, con insistencias, retrocesos y progresos tímidos” (*Final* 32).

⁷ Simone de Beauvoir se considera privilegiada y en sus textos trasunta el sentir de un individuo privilegiado, con una convicción tremenda de afirmación de la vida y de su realización existencial a partir del cumplimiento de su “proyecto esencial”, la escritura. No tiene dudas, desde muy joven, de que *era alguien* y que *haría algo*. Afirma esta condición de privilegio en *El segundo sexo*, en el sentido de considerarse entre las mujeres “mejor situadas” (23), lo que les permitiría el “lujo de la imparcialidad” para plantearse la cuestión de la mujer. Para Geneviève Fraisse, a Beauvoir la palabra “privilegio” le es familiar: “Ese término lo empieza a utilizar a partir de la Introducción de *El segundo sexo* formando parte del vocabulario existencialista. Se emplea en singular y en plural, dice el lujo de una situación, y el límite de un lugar individual” (10). La palabra “privilegio” será utilizada por Beauvoir como título de tres breves ensayos y en ocasiones en su escritura autobiográfica.

experiencia vivida" (*Final* 139) y pensará sus libros como "cosas existentes para otros, pero habitados por una presencia: la mía" (41). George Steiner, desde el lugar del lector, se refiere a la significancia y al poder de la lectura, sospechando el riesgo que conlleva: "Es dejar vulnerable nuestra identidad, nuestra posesión de nosotros mismos", en el sentido en que otra presencia se introduce en nosotros y "no hay camino de vuelta" (26-27).

Las dos pasiones de Beauvoir, la filosofía y la literatura, se encontrarán no solo en la lectura ardiente y vertiginosa de textos literarios y filosóficos, sino también como escrituras rebasadas por la pensadora en sus propios límites. Sus textos filosóficos contendrán siempre alusiones a la vida concreta de las existencias humanas y, curiosamente, ejemplos de acciones y de modos de relacionarse serán tomados de la vida real o de las obras de ficción escritas por otros, materiales que al parecer considera equivalentes si son capaces de *decir* la existencia. En la equivalencia de esos distintos órdenes (lo vivido y lo ficcionado) vemos una clave significativa para entender la condición filosófica peculiar de la escritura de Simone de Beauvoir, incluso más allá de su propio reconocimiento como filósofa. Es sabido que Beauvoir niega su posicionamiento como tal y deja ese lugar, el de la filosofía, a Sartre y a sus amigos filósofos, distanciándose de lo que vendría a ser un *modo* de la filosofía, un modo de escribirla, diverso a su propia relación con la filosofía como disciplina. Alejandra Castillo propondrá reconocer a Simone de Beauvoir como filósofa y como antifilósofa, en tanto Beauvoir rechazaría inscribir su escritura en la institución filosófica: "[S]er filósofa para Simone de Beauvoir implicará, forzosamente, salir de la disciplina para preservar su vocación en la escritura. Es por este éxodo o exilio autoimpuesto que Beauvoir puede ser retratada como filósofa y antifilósofa a la vez" (39).

Una cierta ventaja de la novela como escritura por sobre el tratado filosófico

Se puede apreciar en la posición de Simone de Beauvoir, manifestada en el texto “Literatura y metafísica”, un cierto privilegio de la novela por sobre la obra filosófica, entendida como sistema de ideas, mientras la novela sería una evocación de “carne y hueso” de la existencia, revelando una presencia “cuya complejidad, riqueza singular e infinita desborda toda interpretación subjetiva” (79). La novela diría de mejor manera la condición humana, pues imitaría la “opacidad, la ambigüedad, la imparcialidad de la vida” (79), provocando en el lector reacciones similares a las que tiene frente a acontecimientos vividos. Simone de Beauvoir, entonces, validaría la ficción novelística en su carácter analógico con la existencia, en cuanto dicha ficción origina una especie de conmoción existencial que suscita un grado de reflexividad sobre ella. A partir de “Literatura y metafísica”, la novela sería la restitución en un plano imaginario de la experiencia, la que, a juicio de la escritora, se presenta “antes de toda elucidación” (79). Llegará a decir que “sólo la novela permite evocar en su verdad completa, singular, temporal, el surgimiento original de la existencia” (89).

Simone de Beauvoir está haciendo en este escrito una referencia al pensamiento existencialista que busca expresarse en tratados teóricos y en ficción (recordemos que ya ha escrito dos novelas, *La invitada* y *La sangre de los otros*, y también dos ensayos previos al texto que nos ocupa). Y vislumbra en este doble gesto de escritura el intento por “conciliar lo subjetivo y lo objetivo, lo absoluto y lo relativo, lo intemporal y lo histórico; pretende captar la esencia en el corazón de la existencia” (89). La novela no sería traducción en el plano literario de verdades filosóficas, sino la revelación de “un aspecto de la experiencia metafísica que *no puede manifestarse de otro modo*” (89)⁸; la expresión adecuada a la manifestación de tal experiencia en su carácter

⁸ El subrayado es mío.

subjetivo, ambiguo, dramático, singular, que permite proferirla en su integridad, “tal como ella se devela en la relación viviente que es acción y sentimiento antes de hacerse pensamiento” (89). Las preocupaciones filosóficas de Simone de Beauvoir son compatibles con lo que exige la escritura de una novela, efectuando una suerte de inclusión de la filosofía en la literatura, semejante a algunos de los textos que realizan otros existencialistas, entre los que habría que contar al mismo Sartre.

En un texto posterior a “Literatura y metafísica”, que encontramos en *La plenitud de la vida –La force de l’âge* (1960)–, se consigna la prevalencia que le otorga a la producción de mundos subjetivos ficticios:

Evocando ese mundo ilusorio me parecía elevarme por encima de mí misma y penetrar en carne y hueso en el universo de los cuadros, las estatuas, de los héroes de las novelas. Llevaba conmigo en esa gloria los juncos de olor salado y los murmullos del viento; el estanque era real, yo también; pero la necesidad, la belleza de la obra que nacería de ese instante lo transfiguraban y yo tocaba lo irreal. *Nunca proyectos de ensayos o de artículos me han dado esa exaltación; resucitó cada vez que me entregué a lo imaginario* (109-110)⁹.

En este libro, Simone no se concede el lugar de filósofa, aunque afirma que la filosofía le daba “satisfacciones que no me cansaban nunca” (231). Después de relatar que el mismo Sartre valoraba en ella sus dotes para la comprensión de la filosofía y que podía ser más rápida y precisa que él en sus lecturas de las doctrinas filosóficas, declara no reconocerse como filósofa en la medida que no posee la inventiva propicia para ser creadora en la filosofía en tanto elaboración de doctrina o sistema. Confiesa, sin embargo, su sentido crítico, sus facultades de asimilación y comprensión de una teoría considerándola “una realidad viva”. Pese a sus dotes y pasión por la filosofía, asegura:

⁹ El subrayado es mío.

Sin embargo no me consideraba una filósofa; sabía muy bien que mi desenvoltura para entrar en un texto venía precisamente de mi falta de inventiva. En ese terreno, los espíritus verdaderamente creadores son tan pocos que es ocioso preguntarme por qué no traté de ser uno de ellos: más bien habría que explicar cómo ciertos individuos son capaces de llevar a bien *ese delirio concertado que es un sistema y de dónde les viene el empecinamiento que da a sus premisas el valor de llaves universales* (231)¹⁰.

Por el momento, omitiremos de este fragmento una última frase que transcribiremos más adelante, para abrir otro asunto que requiere ser considerado separadamente y así otorgarle la relevancia que merece.

El texto citado nos permite profundizar en la posición que adopta Beauvoir respecto de la disciplina filosófica, pero también en una manera de entender su reserva a partir de un modo de hacer filosofía que, en cierto sentido, la deja afuera e imposibilita la autoconcepción como filósofa. Podríamos afirmar que distingue su pasión por saber, conocer, comprender –con sus correspondientes peculiaridades– de la pasión que tendría los distintivos del “delirio concertado”, del que son capaces los espíritus “verdaderamente creadores” que se propondrían construir sistemas. Si bien Simone, ya hemos visto, busca también en la filosofía lo intemporal y universal de la condición humana, enfatizará sobre todo en la expresión de lo singular, la singularidad de la existencia, que la escritura de ficción, autobiográfica y memorialista le permiten alcanzar. Delirio y empecinamiento de la voluntad aparecen aquí como los rasgos de la escritura de los filósofos ocupados en construir sistemas, que tienden a ceñir el conjunto de la realidad a determinadas premisas de pretendida validez universal. La distancia que toma Simone de Beauvoir respecto de ello es un intersticio crítico de no reconocimiento de sí en esa vía de concebir el proyecto filosófico.

¹⁰ El subrayado es mío.

Por una parte, reserva a los filósofos ese empeño, afirmando su condición de “verdaderamente creadores” y, por otra, considera sus creaciones sistémicas como delirios concertados. Aunque separada la noción de delirio que utiliza de cualquier connotación psiquiátrica, esta implica siempre un exceso, una idea excesiva que afirmada impositivamente puede clausurar la comunicación y operar de una manera excluyente no solo con relación a individuos, sino también respecto de la consideración de matices, factores y variables en la comprensión de las cosas, en tanto se afirma un discurso que se cierra sobre sí mismo. Los sistemas, en una suerte de estructuración centrípeta, dejan afuera lo que no puede acomodarse al centro articulador de los sentidos instituidos por los sistemas mismos. En las consideraciones que hace Beauvoir podríamos hasta evocar las innumerables asociaciones que se han hecho entre genio y locura, entre la “verdadera” creación y el desvarío de la razón que pretende entender totalitariamente el mundo.

En *Memorias de una joven formal*, Beauvoir declara su fascinación inmediata por Sartre, fascinación que por lo demás durará toda la vida. Poseía la convicción, desde el encuentro juvenil con él, de que Sartre haría “un día una obra filosófica de consideración”. Delirante es posible decir. Y agrega: “Pero *no se facilitaba la tarea*, pues no tenía la intención de componer, según las reglas tradicionales, un tratado teórico. Le gustaba tanto Stendhal como Spinoza y se negaba a separar la filosofía de la literatura” (349)¹¹. Es decir, la “obra filosófica de consideración” requeriría, desde esa perspectiva, un cierto distanciamiento de la literatura. Beauvoir oscila, vacila, y advertimos en ella un zigzagado en cómo posicionarse frente a la filosofía y la literatura, consideradas modos de expresión de la comprensión de la existencia.

Michèle Le Doeuff, respecto de la particular manera que tiene Simone de Beauvoir de vincularse a la filosofía –y viendo

¹¹ El subrayado es mío.

en su relación con Sartre un indicio de esa opción– hace una afirmación que interesa a nuestros propósitos: habría sido “víctima de una metonimia y haber confundido la parte con el todo” (209). Interpretando este enunciado, Simone confundió una manera de hacer filosofía, la de los filósofos “verdaderos creadores”, con la filosofía misma, excluyéndose de ella.

Si bien Beauvoir da muestras de su gran capacidad de comprensión filosófica en el círculo de filósofos varones –entre los que se cuentan Sartre, Merleau-Ponty, Paul Nizan, Raymond Aron y Georges Politzer–, pondrá en duda, a partir de lo que podríamos llamar la escena Luxemburgo, sus capacidades como filósofa y parece dar una señal de sus dificultades para adherir a la filosofía como disciplina constructora de sistemas. Se ve en desventaja con respecto a sus amigos que le obligan, dice, a la *modestia*. Refiriéndose a Sartre, afirma:

Era la primera vez en mi vida que me sentía intelectualmente dominada por alguien. (...) Todos los días, todo el día, me medía con Sartre y en nuestras discusiones él era el más fuerte. En el Luxemburgo, una mañana, junto a la fuente de Médicis, le expuse esa moral pluralista que me habría fabricado para justificar a la gente que quería, pero a quienes no hubiera querido parecerme: la destrozó. Ésta me gustaba porque me permitía tomar mi corazón como árbitro del bien y del mal; me debatí durante tres horas. Tuve que reconocer mi derrota; además yo había advertido, en el curso de la conversación, que muchas de mis opiniones descansaban sobre parcialidades, mala fe o aturdimiento, que mis razonamientos cojeaban, que mis ideas eran confusas. “Ya no estoy segura de lo que pienso, ni siquiera de pensar”, noté desorientada. No ponía en ello ningún amor propio. Era mucho más curiosa que imperiosa, me gustaba más aprender que brillar (*Memorias* 349-350).

Le Doeuff, que cita este mismo texto, relevará el hecho de que Simone de Beauvoir sostiene muchas veces que “ha dejado la filosofía a Sartre” (205). Pese a una cierta inseguridad en la

disciplina de la filosofía y a su modestia confesada, Beauvoir tiene que haber experimentado de manera notoria el reconocimiento de sus pares masculinos, y no solo por sus éxitos académicos en el período en que participaba junto con Sartre en las postulaciones para la *agrégation* en filosofía, sino también en los permanentes encuentros intelectuales amistosos que sostenían. Es sabido que si bien Sartre obtuvo el número uno entre setenta y seis candidatos para la cátedra de filosofía en 1929, aventajó escasamente a Simone de Beauvoir, quien obtuvo el segundo lugar. Hubo miembros del jurado que dudaron si conceder el número uno a Sartre o a ella. Todos coincidían en que “ella era realmente la filósofa”, en palabras de Davy y Wahl (Cohen-Solal 111)¹².

La frase que omitimos más arriba, y que tomaremos ahora para dejar abierto un problema, es la siguiente: “Ya he dicho que la condición femenina no predispone a ese género de obstinación” (*La plenitud* 23), que se refiere a su relación con la creación filosófica en la que reconoce los rasgos de una cierta obstinación delirante por los universales. Aquí encontramos un enunciado que no podemos dejar pasar, en el que se establece un vínculo entre género de discurso y género sexual, enunciado que requeriría ser considerado de manera más extensa en otra ocasión. Resulta sorprendente esta afirmación que podría sugerir la presencia de determinadas condiciones genérico-sexuales esenciales, de predisposiciones que inclinan espontáneamente a un modo de realizar algunas acciones (de escritura en este caso) y que estaría de cierta manera denegando las elaboraciones de *El segundo sexo* y su premisa fundamental: *la mujer no nace, se hace*, con todas sus implicancias teóricas y prácticas.

Con ese enunciado, Beauvoir se acerca y anticipa algunos de los planteamientos de la teoría de la diferencia sexual: las

¹² En *Sartre y Beauvoir*, Hazel Rowley afirma que, como se supo, el jurado debatió largamente entre darle el “premio” a Sartre o a Beauvoir, dada la impresión que se llevaron por la sólida argumentación de esta joven. Pesó en la decisión el hecho de que Sartre se presentaba por segunda vez (46).

mujeres –o la “escritura femenina”– no serían tan proclives a la institución de sistemas teóricos, sino más bien a escrituras que involucran un decir la existencia sin empecinarse en otorgar a sus aseveraciones el carácter de verdades universales, en tanto se reconocen como escrituras *situadas*¹³. Ello también implica que lo singular adquiere significación y que no es sino a partir de ahí desde donde debe ser hablado lo universal. El “universal singular” será uno de los conceptos más queridos por Beauvoir, lo desarrolla a partir de sus reflexiones en diversos momentos de su producción y se relaciona estrechamente con las búsquedas de su vocación filosófico-literaria¹⁴.

Desde las elaboraciones del feminismo de la diferencia sexual, Hélène Cixous ha postulado una escritura femenina en oposición a la virilidad de la escritura masculina. En “La risa de la medusa”, Cixous sostiene que “hay escrituras *marcadas*” y que, salvo excepciones, en la escritura masculina ha imperado una “economía libidinal y cultural” que reproduce “el rechazo a la mujer” y que ha hecho manifiesta la “oposición sexual” (23). La mujer no ha podido tener *su* palabra y encontrar en ella la posibilidad transformatoria de su propia subjetividad.

Simone de Beauvoir, al igual que otras mujeres entre las que se destaca Virginia Woolf, afirmó y marcó la escritura de un modo que podríamos llegar a entender como “escritura femenina” o “escritura que inscriba feminidad”, la cual, como señala Cixous, habría que entender fuera de la sinonimia femenino=mujer, en

¹³ Las elaboraciones desde la teoría feminista sobre el conocimiento situado o “saberes situados” (Donna Haraway) pueden ser extendidas a esta forma de producción o creación que es la escritura.

¹⁴ Cuando se encuentra en tales cavilaciones está en un período en que quiere escribir algo “serio”. No se siente tentada a escribir sobre las ideas de un determinado pensador, le desagrada la figura discipular y tampoco quiere escribir novelas o fantasías “de pacotilla”. Decide finalmente, en sus propios términos, tratar de “hacer sensible una verdad que había experimentado personalmente” (*La plenitud* 232), hacer relatos breves, rigurosos, limitándose a las cosas y a las personas que conocía. De allí se generaría, de acuerdo a su relato, su texto *Primacía de lo espiritual*.

tanto muchas mujeres han escrito también en la factura de la escritura masculina. Se trata de implicar la risa que transgrede el orden simbólico instituido como gesto esencial de desacato, tal como lo señalara Rosi Braidotti. Cixous considera preciso que las mujeres (se) escriban de manera *insurrecta*, dando lugar a una escritura *nueva*, en la que el cuerpo “se haga oír”, cambiando “las reglas del pasado” (25). Si bien Simone no utilizó el término “falocentrismo”, de acuerdo a los desarrollos conceptuales que realiza en *El segundo sexo* existe una plena coincidencia con Cixous: “Casi toda la historia de la escritura se confunde con la historia de la razón de la que es a la vez el efecto, el sostén, y una de sus coartadas privilegiadas. Ha sido homogénea a la tradición falocéntrica. Incluso es el falocentrismo que se mira, que goza de él mismo y se felicita” (23-24).

Es posible afirmar que Beauvoir habría encontrado una vía de escribirse como cuerpo que se hace oír, arrancada de la “estructura superyoizada” en la que siempre se le reserva el “lugar de culpable” (Cixous 25). Aprender a hablar y escribir el propio texto será el deseo de Simone de Beauvoir, quien radicalizará ese gesto optando por escribir sobre sí misma, transformándose en la materia de su escritura en sus memorias y relatos autobiográficos, que van a llegar a constituir su escritura favorita. Beauvoir se ríe, altera la lógica de las oposiciones que también alcanza a la habitual compartimentación de los géneros discursivos.

En Simone de Beauvoir encontraríamos una escritura de rebeldía que no sigue la linealidad o una ambicionada objetividad generalizada. No oculta tampoco su apasionada política sexual, en la que liga lenguaje, saber y poder, a riesgo de ser juzgada de histérica, como ocurriera con la publicación de *El segundo sexo*. A juicio de Kristeva, Simone de Beauvoir escribiendo nos escribió a todas: “[N]osotras somos como ‘escritas’ por ella, cuando la seguimos, discutimos o rechazamos” (12).

La escritura filosófica de Simone de Beauvoir

Bien podría concebirse la escritura de Simone de Beauvoir, en sus más variadas formas, como escritura filosófica que erige un modo de entender la filosofía de manera muy particular y propia. Su ambivalente y conflictiva inscripción en el ámbito de la filosofía como literata o filósofa nos hace atractiva su escritura para indagar justamente en las relaciones entre literatura y filosofía, que, a nuestro juicio, pueden ser más estrechas de lo que habitualmente se supone. Respecto de esto último, para Alain Badiou “en lo que podemos denominar ‘filosofías existenciales’, la filosofía se vuelve una parte de la literatura” (4), lo que permitiría preguntarse por una suerte de inclusión de la filosofía en la literatura.

Beauvoir realiza a través de su escritura literaria un conjunto de categorías estrechamente vinculadas a su filosofía existencialista, como son las de proyecto, destinación, situación, sobrepasamiento, libertad, liberación, trascendencia y ambigüedad, las que cobran sus particularidades con relación a su posición política sexual. Su escritura de ficción es, de ese modo, inseparable del esclarecimiento de carácter filosófico que la anima, lo que podríamos reconocer en *La invitada*, *La sangre de los otros*, *Los mandarines*, *La mujer rota*, entre otras de sus obras literarias. Sus textos autobiográficos y memorialistas no se eximen tampoco de la presencia de tales conceptos. En ese sentido, se hace muy difícil distinguir literatura de filosofía en su obra: ubicados en la literatura, nos parece filosófica; ubicados en la filosofía, se nos muestra de una manera poco habitual con múltiples referencias a ejemplos concretos o decididamente a obras literarias que le ofrecen figuraciones de la existencia. Nos parece que Beauvoir propone pensar filosóficamente, lo que la sitúa más allá de las expectativas de una construcción de sistema filosófico, ofreciéndonos un género discursivo reflexivo en todas sus manifestaciones escriturales. Habría que preguntarse por una suerte de zona intermedia que instituye Beauvoir entre filosofía y literatura, lugar de intersección en que su subjetividad es articulada y puesta en movimiento en decursos imaginarios y ficticios o en

relatos definitivamente autobiográficos. Uno podría preguntarse cuál es su modo de borrar los límites. ¿Se trataría de una fusión propiamente tal, de establecer la borradura de los dos ámbitos, el metafísico y el empírico? O, más bien, ¿de un encuentro oscilante, divergente, de trastornos, traslajos y zigzagueos entre conceptos e imágenes, palabras que nombran ideas o formas de concebir, pero que al mismo tiempo se apegan a las figuraciones de la existencia? Y ello en la novela, en el ensayo filosófico, en las memorias, en el diario, en las cartas.

Simone de Beauvoir establece un diálogo con algunas nociones de Husserl y de su amigo Merleau-Ponty, pues considera la ficción literaria con el valor de concepto. Merleau-Ponty afirma:

Todo cambia cuando una filosofía fenomenológica o existencialista se da por tarea, no explicar el mundo o descubrir las condiciones de posibilidad, sino formular una experiencia del mundo, un contacto con el mundo que precede todo pensamiento sobre el mundo (...). Desde entonces la tarea de la literatura y de la filosofía no pueden estar separadas (...). La expresión filosófica asume las mismas ambigüedades que la expresión literaria, si el mundo está hecho de tal suerte que no pueda ser expresado sino en “historias” y como puesto en la mira (Decousu 184)¹⁵.

En Simone de Beauvoir, la ficción aparece como método de indagación filosófica: la escritura literaria es desafiada a revelar una particularidad de la experiencia humana, un modo de ser en el mundo, una singular manera de existir, una experiencia metafísica. En la escritura de una novela, Beauvoir se entrega a descubrir en el mismo proceso de invención determinadas condiciones ontológicas del existente, de los existentes que cobran cuerpo a través de la trama narrativa. Su materialidad es la de la semejanza con la vida real, con la experiencia humana, y podríamos decir que algo más sabe Beauvoir sobre la existencia después de escribir sus libros de ficción. El proceso de indagación

¹⁵ La traducción es mía.

que se realiza a través de la imaginación y de la reflexión emerge de la reflexividad que un sujeto hace desde las limitaciones y opciones de su vida actual. Límite en el ser y posibilidad de ser forman parte del movimiento del existir concreto, ya sea que se dé en la ficción o en la realidad. En la novela los personajes podrían seguir diversos derroteros, ir en uno u otro sentido y, como en la vida real, se ofrecerían distintos caminos a sus acciones futuras.

Los “núcleos filosóficos”, de los que habla Badiou y que encontramos en las novelas de Simone de Beauvoir, quedan expresados de manera encarnada. Se trata de una escritura filosófica que se ofrece literariamente no solo en la forma del ensayo, sino también –y de manera importante– en la forma de la ficción y de una escritura que es inseparable de su condición filosófica. Con ello podría resolverse la pregunta de si las novelas son funcionales a propósitos filosóficos o si son legítimos “documentos existenciales” (Badiou 67).

Badiou, que examina la relación entre literatura y filosofía en Sartre sin considerarla en Beauvoir, afirma que él utiliza la literatura de modo experimental en tanto “la literatura da el marco de una experiencia concreta y singular para verificar conceptos e hipótesis filosóficos” (69)¹⁶. Particularmente, se refiere a las

¹⁶ En este punto me parece pertinente tener a la vista la conferencia de Alain Badiou “Filosofía y literatura”, que contiene un conjunto de acercamientos a dicha relación e invita a emprender otros análisis que permiten ampliar el desarrollo que él mismo hace. Establece tres modalidades de comprensión de la relación entre filosofía y literatura que concibe como orientaciones: una de ellas es la literatura como objeto de estudio filosófico, es decir, se trataría de una orientación estética, en la medida que la filosofía estudia la literatura desprendiendo categorías estéticas que permitan comprender el fenómeno literario (ejemplos que refiere: la *Poética* de Aristóteles para la comprensión de la tragedia; la *República* de Platón para el estudio de la poesía). La literatura es, en este caso, un objeto para la creación de conceptos que hacen posible el juicio o la comprensión. Otra orientación es la que “se pregunta cuál es la acción de la literatura sobre la filosofía” y, en este caso, la literatura no es un objeto de estudio, sino “una suerte de condición de la filosofía” (41) e interesa la acción que

elaboraciones que Sartre hace sobre Baudelaire y Flaubert, que tilda de “experimentos” (69) y, de acuerdo con esto, utilizaría la literatura como documento. El concepto de “verificación” no sería aceptable en Simone de Beauvoir respecto de su búsqueda particular, pues, a su juicio, en la novela existencialista predominarían rasgos propios: “No se trata aquí para el escritor, de explotar en un plano literario verdades previamente establecidas en un plano filosófico, sino manifestar un aspecto de la experiencia metafísica que no puede manifestarse de otro modo: su carácter subjetivo, singular, dramático y también su ambigüedad” (“Literatura” 89).

En *Final de cuentas*, Simone de Beauvoir abordará otro aspecto que considera una de las tareas esenciales de la literatura y lo que la vuelve “irreemplazable”: “[S]uperar esta soledad que nos es común a todos y que sin embargo nos vuelve extranjeros unos a otros” (144). Esto podría entenderse tanto desde el lugar de lectora como desde el de escritora, y en este último Beauvoir no parece siempre tener en cuenta a sus lectores. Para ella el borroneo de frases en períodos difíciles de la vida, “aunque no las vaya a leer nadie”, le permite superar el problema particular que le aqueja *comunicándose* “con toda la humanidad” (144). Es decir, la comunicación no se da necesariamente en tanto el otro

ejerce la literatura sobre el pensamiento (la historia de la tragedia y su influencia en el nacimiento de la filosofía desde la perspectiva de Nietzsche, o el poema como forma del pensar que da a pensar, en Heidegger, o la lectura verdadera del poema de Mallarmé que le permite al mismo Badiou hacer un “progreso filosófico sobre una cuestión particular”). La relación entre filosofía y literatura es, entonces, genealógica; la literatura como genealogía de la filosofía. La tercera orientación: la filosofía es parte de la literatura en una relación de inclusión; el relato biográfico en Kierkegaard forma parte de la demostración filosófica, la escritura subjetiva de Pascal como “parte sustancial de su voluntad explicativa y filosófica”, como asimismo la de Rousseau, donde la literatura no puede separarse de la “elucidación filosófica” (44). Y Badiou afirmará algo que para nuestros propósitos de esclarecer la relación entre literatura y filosofía que hay en Beauvoir es muy productivo: en “lo que podemos denominar ‘filosofías existencialistas’, la filosofía se vuelve una parte de la literatura, y es por esa razón que hablo de una relación de inclusión” (45).

acceda a la textualidad de su experiencia, sino en la medida en que su escritura toca en algún punto a toda existencia humana, porque ese mismo punto da cuenta de ella.

Por otra parte, una obra literaria posibilita “salir de uno mismo, y toda mudanza me encanta” y ello podría reconocerse en el placer que le ofrece a Beauvoir la lectura y también la escritura (145). En este libro, impregnado de la conciencia de la edad avanzada y que sigue avanzando, la filósofa expresa no querer renunciar “a esta impresión exaltante que por momentos me ofrece la literatura: creándome a mí misma en la dimensión de lo imaginario, creando un libro” (161). Sin embargo, por el tiempo transcurrido la relación con la escritura se le hace más ambivalente que antes y, aunque necesaria, confiesa que puede prescindir de ella; no se siente ya a sí misma “cargada de una misión” (161). Y este rasgo es significativo, porque devela que para Beauvoir la escritura ha sido su modo de existir y que la cercanía de la muerte, el fin de la existencia, le hace perder la dimensión estructurante que la escritura ha tenido en su vida. “Experimento en carne propia lo que dije en *La vejez*: aun el progreso tiene en la última edad algo decepcionante: se avanza, sí, pero trabajosamente, y sin la esperanza de ir mucho más allá de lo que se ha hecho. Conservo, sin embargo, el deseo de seguir contando el mundo y mi vida” (161).

En *La plenitud de la vida*, un texto anterior, encontramos definido lo que entiende como su misión: “[L]a misión mía era prestar mi conciencia al múltiple esplendor de la vida y tenía que escribir a fin de arrancarlo al tiempo y a la nada”, en una suerte de confianza en sí misma y en el mundo, y desde la convicción de que a través de la escritura accede a recrear al ser humano (15)¹⁷. Al salir de la juventud, poseía la certeza de que

¹⁷ Llama la atención que en distintos momentos de *La plenitud de la vida*, Simone de Beauvoir utiliza la palabra “prestar” o tomar en “préstamo”—esto último en algunos textos autobiográficos—, que entendemos como tomar prestada la vida de los otros, la sangre de los otros y también de sí misma para la construcción de sus relatos, de sus personajes: “Presté a mi segunda

escribiría libros, aunque exclusivamente novelas: “[A] mis ojos ese género sobrepasaba a todos los demás” (382); y tenía la impresión de que ella misma se tornaría un personaje imaginario:

Tendría su necesidad, su belleza, su tornasolada transparencia; mi ambición apuntaba a esa transfiguración. Yo era sensible, todavía lo soy, a todos los reflejos que juegan en los cristales o en el agua; los seguía durante largo rato, curiosa y encantada: soñaba con desdoblarme, convertirme en una sombra que traspasaría los corazones y los poblaría (382).

La escritura de Simone de Beauvoir amalgama tres diversos registros: el relativo a una concepción filosófica existencialista, el que refiere a un discurso emancipatorio de las mujeres y el alusivo a lo cotidiano, que se inscribe tanto en la producción literaria de ficción o memorialista como en las citas en medio de sus análisis. No es casual encontrar en sus ensayos filosóficos referencias a relatos literarios o documentos existentes: en cierto sentido, la vida de las personas está allí presente y sus textos se basan, en sus modos particulares, en la observación de las circunstancias que los sujetos viven. La alusión constante a esas circunstancias otorga a su escritura un carácter de incardinación sustantiva y hace permanente evidencia del importante papel que juegan las narrativas en su reflexión filosófica.

Hay una suerte de transitividad entre la vida propia, lo imagi-

heroína, Renée, el rostro, la palidez, la frente ancha de la hermana del doctor A., a la que había conocido en Marsella” (233). “Presté a Marguerite mi infancia en el curso Désir y la crisis religiosa de mi adolescencia” (235). “Presté a Blomart ciertas emociones de mi infancia” (572). “Hasta la voz que presto a mis héroes, la de Blomart sobre todo, me molesta” (572). Y nos ha interesado, especialmente, la expresión en: “[P]restar mi conciencia al esplendor de la vida” (15). En una de sus acepciones del diccionario, prestar es “dar de sí, extendiéndose”, lo que hace sentido cuando Simone de Beauvoir, en otros textos, declara entrar en la vida de los otros (como por ejemplo en *¿Para qué la acción?*), impregnar con su materia otras subjetividades, en esa suerte de misión de entregar su propia perspectiva al mundo, para ser y prolongarse en él.

nario y lo reflexivo en la escritura de Simone de Beauvoir, provocando que las escrituras que podrían ser determinadas como escritos autobiográficos, novelas y ensayos queden en un juego que si bien no elimina completamente sus adscripciones a los géneros discursivos reconocidos, logra cruces de significativa potencia en el despliegue de su forma de pensar el mundo y la condición humana.

Se ha señalado, y la misma Beauvoir lo hace, su mayor debilidad en la escritura literaria de ficción. Steiner destaca el valor literario que tendrían las *Memorias* y dice de ellas que son “lo que hubieran debido ser sus novelas, maravillas de inmediatez física y psicológica” (23). Y, podríamos agregar, de extraordinaria densidad reflexiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alan. “Filosofía y literatura”. *Justicia, filosofía y literatura*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2007.
- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- . *Final de cuentas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1972.
- . *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Debolsillo, 2006.
- . “Literatura y metafísica”. *El existencialismo y la sabiduría popular*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- . *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires: Debolsillo, 2010.
- . *¿Para qué la acción?* Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- Castillo, Alejandra. “Simone de Beauvoir. Filósofa, antifilósofa”. *Papel Máquina. Revista de Cultura*, número 1. Agosto 2008: 33-39.
- Cixous, Hélène. “La risa de la medusa”. *Deseo de escritura*. Barcelona: Reverso Ediciones, 2004. 17-35.
- Cohen-Solal, Annie. *Sartre 1905-1980*. Barcelona: Edhasa, 2005.
- Decousu, Cécile. “La philosophie du deuxième sexe. Cohérence du projet beauvoirien, et au-delà”. *(Re)Découvrir l'oeuvre de Simone de Beauvoir. Du Deuxième Sexe à la Cérémonie des adieux*. Ed. Julia Kristeva. París: Le Bord de l'eau éditions, 2008. 179-186.
- Fraisse, Geneviève. *El privilegio de Simone de Beauvoir*. Buenos Aires: Leviatán, 2009.
- Kristeva, Julia, ed. *(Re)Découvrir l'oeuvre de Simone de Beauvoir. Du Deuxième Sexe à la Cérémonie des adieux*. París: Le Bord de l'eau éditions, 2008.

- Le Doeuff, Michèle. *El estudio y la rueca. De las mujeres, la filosofía, etc.* Madrid: Ediciones Cátedra, 1993.
- Rowley, Hazel. *Sartre y Beauvoir*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2007.
- Steiner, George. *Lenguaje y silencio*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.

LA ESCRITURA DE SIMONE DE BEAUVOIR COMO PROYECTO GLOBAL¹

Olga Grau

Mi vida sería una hermosa historia que se volvería verdadera a medida que yo me la fuera contando.

Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*

En este texto propongo esclarecer algunos rasgos de la particular relación que se da entre filosofía y literatura en la escritura de Simone de Beauvoir, relación que tal vez se resiste a la comprensión desde la figura del diálogo y que nos inclina más bien a entenderla como entramado articulador de distintos órdenes de discurso: tejido de un lenguaje que efectúa ciertos movimientos productivos de subjetividad reflexiva en el ensayo, la ficción, las memorias, el diario, el epistolario. Sus soportes heterogéneos despliegan una voluntad de ser, un afán que se determina tempranamente a través de una escritura que encarnará insistentemente su talante emancipatorio respecto de normas, hábitos, ideas y prejuicios burgueses. Los *Cuadernos de juventud (1926-1930)* serán los primeros testimonios de ese temple; obra inaugural de un proceso de autoafirmación y liberación en el que profundiza más extensamente en las *Memorias de una joven formal*, precedidas por su ensayo *El segundo sexo*, que interroga la condición de la mujer en una cultura androcéntrica patriarcal y que constituirá un texto fundamental para el feminismo contemporáneo.

La escritura será entendida por Beauvoir como “proyecto global” o proyecto esencial, actividad central de su existencia vinculada estrechamente a su curiosidad, a su amor por la vida, a la urgencia de comprensión del mundo en su contingencia y en su

¹ Texto presentado en el “VI Congreso Iberoamericano de Filosofía”, el 6 de noviembre de 2012.

necesidad; en suma, como voluntad de afirmación de sí en su devenir. En 1929, Beauvoir se planteó consagrarse a una “obra” con una “asombrosa seguridad anticipatoria” lo que “constituirá el fundamento, el eje y el proyecto esencial de su vida” (Sallenave 208-209). El núcleo de este proyecto será, en definitiva, su propia existencia: ella misma como materia de su producción de escritura, el “yo” como lugar privilegiado de conciencia del mundo.

Importa en el proyecto *lo propio*, y como la relación con las cosas no está definida de antemano, lo propio es eso a lo que le damos sentido a través de la acción. Si el proyecto de Simone de Beauvoir es escribir su relación con el mundo, ese se cumple en el acto mismo de escribir, en la actualidad de la escritura. En conformidad con ello, puede entenderse la obsesión de escribirse a sí misma durante toda su vida, desde los *Cuadernos de juventud* hasta *La ceremonia del adiós*: Beauvoir se constituye, se hace dueña, soberana de sí, en tanto escribe. En la proximidad de esa escritura con su condición de sujeto existente se da un compromiso y un vínculo estrecho entre escritura y vida: vida que permanentemente se proyecta hacia un trascender la situación en el ejercicio de la libertad en tensión con esta, sobrepasando los límites impuestos por el pasado. Su nexo con el pasado es la afirmación de un presente que coincide con la fuerza y apuesta por un proyecto global: su escritura enlaza medio y fin.

Cabe la pregunta de cómo entender el proyecto global de la escritura de Simone de Beauvoir. ¿Puede concebirse como una escritura feminista? Quienes saben de sus divergencias iniciales con el feminismo, expresadas en la introducción de *El segundo sexo* y que la llevan a establecer un lugar distinto de enunciación respecto de él, podrían inclinarse a afirmar que el proyecto global de Simone de Beauvoir no es feminista. Pero tal vez esto merece algunos alcances. Para ello quisiera parafrasear el análisis que hiciera en su tiempo Louis Althusser y su diferenciación entre *instinto de clase* y *conciencia de clase*, y ver de qué manera puede servirnos esa distinción, con los términos traducidos a nuestros propósitos, para comprender aspectos de la obra de Simone

de Beauvoir. Sustituiremos, entonces, el término “instinto”² por “sensibilidad”, para hablar de “sensibilidad feminista” en lugar de “instinto feminista”, entendiendo esta sensibilidad como la capacidad individual de percepción de los límites impuestos a la vida de las mujeres y el ánimo de subversión frente a tales límites. Y traduciremos “conciencia de clase” por “conciencia feminista”, concibiéndola como una conciencia que se genera en torno a una visión política de las mujeres en tanto grupo social excluido y que se vincula a la voluntad de emancipación.

Puestas las cosas de esa manera, es posible sostener que en Beauvoir, desde muy joven, existió una sensibilidad feminista, una disposición a la afirmación de sí en la condición de mujer con voluntad emancipatoria. Sin embargo, eso no provocó en ella una conciencia feminista afín a esa sensibilidad, un sentirse próxima a las mujeres, más bien experimentó un cierto desprecio al ver en ellas la incapacidad de independencia frente a los hombres. En una entrevista con John Gerassi, dice: “Lo grave es la tendencia que tenía yo de despreciar a esas mujeres incapaces, mental o financieramente, de dar muestras de independencia frente a los hombres. En realidad, pensaba, sin confesármelo: si yo puedo, las demás también” (Sallenave 144). Beauvoir fue criticada por muchas feministas que veían en la construcción de los personajes femeninos de *La mujer rota* una imagen patética y grotesca de las mujeres, tildándola de novela pesimista. Sin embargo, en los mismos textos de Simone de Beauvoir encontramos indicios que nos permiten una comprensión no pesimista de esta obra, interpretable como escritura de interpelación a las mujeres respecto de un modo de vivir en la mala fe, de ponerlas ante sí mismas, reclamándoles una acción emancipatoria. *La mujer rota* hace eco, a mi juicio, de algunas consideraciones críticas que la filósofa desarrolla sobre el amor en el capítulo “La

² El concepto instinto está muy asociado a un comportamiento determinado por la dimensión biológica del cuerpo, que en el caso de la vida humana necesariamente hay que problematizar, tal como lo hemos hecho las feministas, por ejemplo, con el llamado “instinto maternal”.

enamorada”, incluido en *El segundo sexo*, donde afirma que el amor ha sido una modalidad de sujeción de la mujer que debe ser subvertida. Así, la escritura de *La mujer rota* envuelve a la lectora invitándola a un proceso de liberación y a encontrarse en la soledad que supone una posible decisión auténtica en el ejercicio de la libertad. La novela no entrega la solución, la respuesta: ofrece una experiencia imaginaria, envolvente, que desafía a quedarse en vilo para allí descubrir un posible camino de asunción de la existencia de manera autónoma.

La particularidad en que vive Simone de Beauvoir su existencia la hace sentirse una “privilegiada”. Así lo asevera en *El segundo sexo*, cuya escritura será el ejercicio decisivo para su propia liberación y de convite a la emancipación de las mujeres. Su sensibilidad feminista se traducirá más tarde en una conciencia y una práctica feministas que conllevan una mayor radicalidad en sus posiciones y que la harán participar en manifestaciones y acciones políticas de mujeres identificadas con el feminismo. Matizará incluso la percepción de sí misma refiriéndose a su pasado como vivido desde una condición de “mujer-coartada”, considerada como una mujer excepcional por los hombres de su medio intelectual, lo que la halaga y acepta con gusto. En la entrevista “La femme révoltée”, que le hiciera Alice Schwarzer en 1983, aunque reconoce apenas haber sufrido la sujeción de las principales fuentes de opresión –la maternidad y la vida doméstica– declara: “Las mujeres hoy se niegan a ser mujeres-coartadas, como lo era yo. Tienen razón, hay que luchar. Lo que me han enseñado en líneas generales es una actitud de vigilancia. Que no se debe dejar pasar nada. Incluso las pequeñas cosas, el sexismo al que estamos tan acostumbradas” (Schwarzer ctd. en Pardina 348).

Aunque reconozcamos el talante feminista en la escritura de Simone de Beauvoir, puede ser simplificador reducir su proyecto global a una traza feminista dominante. Y, en ese sentido, surgen nuevas preguntas: cuál es el resorte de su escritura, cuál el punto de inicio de la hebra de su madeja, dónde hallar su origen. Si pensamos que toda escritura inicial se vincula, inevitablemente, a un gesto narcisista, de contemplación de sí

a través de la escritura, la de Simone de Beauvoir se retrotrae claramente a sus *Cuadernos de juventud*, diario sostenido en sus años juveniles. Se dispone a impregnar el papel con la tinta fresca de su presente, dibujándose a sí traducida en letras, aquellas que la fascinaron siempre por su misterio. En *Memorias de una joven formal* se refiere al momento de aprender a leer, en el que la letra *ch* le hizo comprender lo que era un signo, una clave para pensar el lenguaje y su dominio, la comprensión de un signo que reenviará a todas las otras letras a su inteligibilidad. Entró al lenguaje escrito como a un misterio que revela acontecimientos insospechados. E inscribe ese instante de descubrimiento de los signos, que recuerda decisivo, como algo que deviene el núcleo constitutivo del sentido de su proyecto de vida: leer y escribir como formas de comprensión del mundo.

Qué desata en ella la escritura. Cuál su detonante. ¿La mueve la angustia de la desaparición, del “nunca más” de las cosas del mundo que se nos dan en un momento preciso de la existencia? Recordemos que para Beauvoir escribir es arrancar el *esplendor de la vida al tiempo y a la nada*. ¿Es entonces y después de todo una escritura melancólica? ¿Su sentimiento de extrañeza o la resistencia a la muerte constituye su pulsión de escritura? ¿O se trata más bien de una escritura impregnada por la voluntad de ser, de devenir, de constitución de sí misma?

Si bien es difícil dar cuenta del sentido original que desata la escritura de Beauvoir, aun apoyándose en los enunciados de sus escritos, podemos reconocer algunos rasgos: la pasión por lo absoluto, por la trascendencia; y el deseo de inmortalidad y de existir para los otros, que se traduce en su escritura como habla de sí misma de manera predominante. La “prolongación” de sí a través de la escritura (y no desde otra existencia) la moviliza. En *La plenitud de la vida* examina las razones de su rechazo al matrimonio y afirma que con Sartre no tenían interés en prolongarse en otra existencia. Sentirá por la escritura lo mismo que por Sartre: son y serán definitivos, irrenunciables, permanentemente ligados a su acción, a su actuar. Muerta Zaza, su amada amiga, y concluido su amor por Jacques en la temprana

juventud, su devenir se emprenderá en la articulación escritura-existencia cercana a Sartre y se sentirá a salvo de aquello que considera un *destino fangoso*.

Beauvoir logra hacer un paisaje de sí misma a través de la escritura, construye un dominio, un territorio escritural. Escribe contra el tiempo, contra la mortalidad de su existencia: existe en lucha con la muerte. Su biógrafa, Danièle Sallenave, se inclina a pensar que Beauvoir antes de encontrar el futuro en la filosofía existencialista “puso en el centro de la vida ‘el proyecto’: proyectarse es su palabra favorita y cuando no puede hacerlo se derrumba. Su mundo es un mundo de acción, es el mundo de la acción. Es la única manera de realizarse ‘auténticamente’”. En ese punto, coincido con ella: el pensamiento de Simone de Beauvoir está marcado por el esquema de la Ilustración en el sentido que la humanidad sigue una “larga marcha” que la llevará a escapar de las tinieblas, de la nada, hacia el “futuro” (Sallenave 199-200).

Beauvoir no deja de estar influenciada por la idea de proyecto de desarrollo que ha imperado en nuestras concepciones occidentales del tiempo, especialmente desde de la modernidad, y a partir de las cuales se espera el incremento, el aumento de la experiencia hacia un logro, la conquista de un estadio indicativo de un proceso que sin restarle valor al presente lo instala para ser recogido como memoria del movimiento trascendente de la existencia. La afirmación de la trascendencia rige su escritura.

Podríamos recorrer vertientes diversas como posibles génesis del sentido que Beauvoir le atribuye a su escritura y que encontramos en sus prolíficos textos memoriales. En una de esas vertientes es posible aludir a una imagen a la que recurre Beauvoir, momento de epifanía donde se vislumbra como existencia proyectada en la escritura: su identificación con la imagen de la encina. En *Memorias de una joven formal*, relata que tendida en el prado y en la contemplación de una encina piensa que será como ella. Sallenave se refiere a ese pasaje:

Sobre el prado en el que la joven se ha tumbado y los miles de millones de briznas de hierba que lo componen, domina majestuosamente una encina. “Seré como ella”, piensa. No por la excepcional calidad de su “ser”, sino por la magnitud de su proyecto. Ha “elegido escribir”, pues sólo la escritura le permitirá ser su “propia causa” y su “propio fin” (61).

Me parece muy significativa la imagen de la encina como identificación de sí misma: un árbol que se caracteriza por su grandeza, su perdurabilidad, que puede alcanzar los ocho siglos, frondoso en sus hojas perennes, de madera imputrescible. Árbol sagrado entre los celtas, bajo el cual se firmaban tratados que se esperaba que perduraran en el tiempo³. En las culturas europeas mediterráneas ha tenido un potente valor simbólico, sumándose a los árboles míticos presentes en diversas culturas. La encina ofrece la figura de la frondosidad, de la elevación y extensión de sus ramas, de arraigamiento fuerte en la tierra que le permite su elevación máxima, y como en todo árbol mayor resulta considerable su verticalidad conectiva entre la tierra y el cielo.

Identificando su proyecto de escritura con la encina, Beauvoir no escapa de lo que podríamos suponer una cierta concepción de obra de sentido vertical, de autoría de un sujeto centrado, que constituye una zona precisa de dominio, la fijación de un orden localizado. Desde esa perspectiva, su ávida y ambiciosa escritura no es un tejido sutil, liviano, de *frivolité*: su trama pesa, está hecha con la pretensión de que todos sus hilos sean significativos, que entren a la composición de obra, a la conformación de una densidad subjetiva que tendría el valor de ser una singular existencia en el mundo. Su escritura es compatible con su pasión de hacerse, de llegar a ser por sí misma, de actuar, de realizarse.

En los *Cuadernos*, el 9 de junio escribe que le gustaría decir a su amigo Maheu, quien la bautizaría como Castor, lo siguiente:

³ Esta última referencia me la ha dado Alejandro Madrid en una conversación a propósito de mis consideraciones sobre el potencial valor simbólico de la encina para comprender la escritura de Simone de Beauvoir.

[P]ara usted el individualismo consiste en esculpir en la sociedad una figura con su nombre; para mí, es inclinarme religiosamente ante ese dios que se llama “yo”, un dios exigente, de culto solemne, y amar no es conseguir un determinado número de reacciones amables, sino acercarme a esa divinidad que es la única que puede ayudar a sentirme como una diosa (ctd. en Sallenave 86-87).

Beauvoir ha leído a Maurice Barrès, cuya obra *Sous l’oeil des barbares*, además de ser una novela de aprendizaje, es la primera parte del manifiesto del “culto al yo”, que consiste en hacerse y no aceptarse como se es.

Beauvoir concibe su proyecto de escritura en su trascendencia; una vez que se ha quedado en el silencio y en el vacío de Dios, elige la afirmación de su propia voluntad, libre de mandatos externos e impuestos. Hará crecer su facultad creadora trabajando con el artificio del lenguaje escrito, del que tuvo quizá la primera evidencia en la intuición acontecida en su infancia a la que ya hicimos referencia: la letra es un signo⁴. Diarios, memorias, novelas y ensayos serán los géneros de producción literaria explorados por Beauvoir, y en todos ellos estará la marca de su reflexión existencialista, que constituye su filosofía.

En el texto “Literatura y metafísica”, reflexiona sobre el género literario de la novela y señala las condiciones que hacen de ella una genuina y auténtica novela, una *gran novela*, asunto que nos da luces para profundizar en las relaciones que estamos haciendo. La *gran novela* sería aquella que “[p]ermite efectuar experiencias imaginarias tan completas, tan inquietantes como las experiencias vividas” (80). El carácter de similitud

⁴ Cito el pasaje donde Simone de Beauvoir da cuenta de tal experiencia: “Un día hubo un *declin* en mi cabeza. Mamá había abierto sobre la mesa de comedor el método Regimbeau; yo contemplaba la imagen de una vaca (*vache*) y las dos letras *c h* que se pronunciaban *ch*. Comprendí de pronto que no poseían un nombre a la manera de los objetos sino que representaban un sonido: comprendí lo que es un signo. Aprendí enseguida a leer” (*Memorias* 12-13).

que establece entre la novela y la vida hace al lector o lectora extender su campo vivencial, en la medida que “vive”, por decirlo así, otras experiencias, identificándose con los movimientos de vacilación, de angustia, de libertad que afectan a los personajes ficticios. La novela enriquece, de ese modo, más profundamente que cualquier doctrina, permitiendo elaboraciones vacilantes que reproducen las de la vida.

En una intervención más tardía en 1965, en el foro “Qué puede la literatura”, Simone remitiéndose a la literatura y a su diferencia con una obra de carácter informativo, afirma que: “Este es el milagro de la literatura y lo que la distingue de la información: es que una verdad que es *otra* llega a ser mía sin dejar de ser otra. Abandono mi ‘Yo’ a favor del ‘Yo’ o la persona que está hablando y sin embargo permanezco yo misma” (Sirridge 131)⁵. La experiencia de lectura de una novela, de una gran novela, implica entonces una suerte de dislocación del yo, de un compromiso que como lectores o lectoras establecemos con el relato de otra experiencia; una experiencia narrada en un escenario donde somos movidos a *efectuar* otras experiencias que a su vez nos mueven y que, al mismo tiempo, nos activan hacia elaboraciones que abren nuestra comprensión de las complejidades del existir.

Siguiendo esta línea de pensamiento, interpretamos que –aunque transcurran en campos distintos– la experiencia se constituye *en* la narración, en lo que relatamos a otros de nosotros mismos o en el relato que nos hacemos a nosotros mismos de nosotros mismos y de los otros; experiencia que se erige, al mismo tiempo, *como* narración, imposibilitada de escapar del lenguaje. La experiencia, según Simone de Beauvoir, involucra lo infinito, “se resuelve en una cantidad de palabras que con un poco de paciencia podemos contar: pero esas palabras remiten a un saber que sí encierra lo infinito” (*Final* 12).

En “Literatura y metafísica”, dirá de la novela: “Aunque hecha de palabras, existe como los objetos del mundo que desbordan

⁵ La traducción es mía.

todo lo que pueda decirse con palabras” (80). Las palabras son indispensables, inescapables, pero insuficientes para nombrar la totalidad de la experiencia, para abarcarla comprensivamente de manera integral. Una zona de silencio será, entonces, “adecuad[a] a nuestra ignorancia” (80)⁶. En sentido estricto, solo es experiencia aquello que puede ser narrado. El excedente de lo vivido que queda sin palabras, en el silencio, en lo *irreductible vivencial*, tendrá formas más secretas en nuestra existencia. Simone de Beauvoir y Sartre encontrarán en Faulkner una comprensión de esta zona de silencio, que los aproximaba a las elaboraciones del psicoanálisis freudiano, en tanto el autor estadounidense presentaba los descubrimientos de Freud “bajo una forma accesible” que les apasionaba y quebraba el “‘irrompible carozo de noche’ que se encuentra en el corazón de todo hombre” (Beauvoir, *La plenitud* 193).

Siguiendo con las observaciones de Simone de Beauvoir sobre la gran novela, esta, para ser tal, debe producir una especie de embrujo. Simone hablará del *embujo novelesco*, el que requerirá que el autor quede oculto y sea más bien un partícipe de la búsqueda a la cual invita a su lector, sin ejercer presión para que llegue a determinadas conclusiones. Su experiencia de autoría indica entrar sin destino fijo y recorrer, a través de la escritura, otras formas del existir, de vivir experiencias imaginarias de las que no conoce su porvenir. El mismo autor o autora supera los límites estrechos de la experiencia vivida, haciéndolo en el plano imaginario. La imaginación cobra, así, una dimensión prominente, indispensable para el entendimiento, el que no se las puede a solas para la comprensión de la existencia. La restitución de la experiencia que el entendimiento haga respecto de ella, en todo caso, es posterior a la que se presenta “antes de toda elucidación” (Beauvoir, “Literatura” 79) y conforma lo que el novelista o la novelista trabaja.

⁶ Simone de Beauvoir abordará el tema del silencio posteriormente como parte de sus preocupaciones de comprensión, como lo expresa en *Final de cuentas* o en *La plenitud de la vida*.

Desde “Literatura y metafísica”, la novela, la gran novela, ha de ser un *descubrimiento vivo* tanto para autor y lector, y la libertad de los personajes debe quedar evidenciada en sus desarrollos imprevistos en la narración misma y en sus posibilidades interpretativas: “Así, en la medida que la historia se desarrolla se ven aparecer verdades de las que no se conoce de antemano el rostro, problemas de los que no se conoce la solución” (83). La novela constituye, de ese modo, una “auténtica aventura espiritual”, donde se compromete al lector en una búsqueda que el autor ha orientado por su cuenta. En ese sentido, la novela rebasa el mero acto imitativo externo y dispone la escritura en un movimiento que involucra la existencia del otro, en una *energía viviente* (tomo este concepto de Bergson). La novela no implica ilustración de la existencia, sino forma figurativa que lleva consigo el devenir de la existencia. “Sólo la novela permite evocar en su verdad completa, singular, temporal, el surgimiento original de la existencia” (89), presentándola en su integridad. La novela convoca la libertad misma del lector, haciendo corresponder la dimensión metafísica de sus personajes con la de los lectores, y en eso residiría su verdad, su condición auténtica y “honesta”, pues produce un develamiento de la existencia (92). Por ello, la preocupación filosófica existencialista está lejos de ser incompatible con las exigencias de la novela que, a través de la calidad de la imaginación y del poder de invención del autor, logra adentrarnos en la existencia ofreciéndonos una extensión de ella. En *Final de cuentas*, relata que el acto de leer le sirvió “para extender mis conocimientos, para multiplicar mis experiencias, para comprender mejor mi condición de ser humano y el sentido de mi trabajo como escritor” (165).

La novela nos proporcionaría un modo de la temporalidad, de la concreción de la subjetividad, la “espesura carnal” del existir, el dramatismo de la inmanencia, la opacidad y ambigüedad de la existencia, el develamiento de la condición humana, la historicidad y la violencia del movimiento de la vida. Simone de Beauvoir trabajará con las palabras que remiten a las cosas mismas, cuando “tienen con ellas relaciones complejas y sus

combinaciones producen efectos imprevistos" (*Final* 139). Le interesa la "voz viva" que dice o expresa los avatares de la vida y que logra configurar en la obra lograda "un *universal singular* que existe según el modo de lo imaginario" (*Final* 139)⁷.

En su enclave existencialista, Beauvoir intenta conciliar lo subjetivo y lo objetivo, lo absoluto y lo relativo, lo intemporal y lo histórico para "captar la esencia en el corazón de la existencia" ("Literatura" 89). Y la mayor realización de esto lo encuentra en la escritura de sus memorias, que manifiestan literaria y consecuentemente su filosofía de la existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- . *Final de cuentas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1972.
- . *La mujer rota*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974.
- . *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Debolsillo, 2006.
- . "Literatura y metafísica". *El existencialismo y la sabiduría popular*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- . *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.
- Pardina, María Teresa. *Simone de Beauvoir, una filósofa del siglo XX*. Cádiz: Servicio de Publicaciones, 1998.
- Sallenave, Danièle. *Simone de Beauvoir, contra todo y contra todos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2010.
- Sirridge, Mary. "Philosophy in Beauvoir's fiction". *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Ed. Claudia Card. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁷ El subrayado es mío.

CURVAS EN SIMONE DE BEAUVOIR: ESCRITURAS DE LA MADUREZ A LA VEJEZ¹

Gilda Luongo

Desde la entraña de la soledad, de la separación, la mujer extrae el sentido de la singularidad de su vida: tiene una experiencia más íntima que el hombre acerca del pasado, la muerte y el fluir del tiempo. Le interesan las aventuras de su corazón, de su carne y de su espíritu, pues sabe que éste es su único patrimonio terrestre.

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*

Se trata de que mediante la escritura, advenga a toda costa el tiempo perdido. ¿Por qué esa urgencia estética, metafísica y, a todas luces, terapéutica? Sin duda porque hubo otro tiempo, otra experiencia donde tiempo-pensamiento-lenguaje no había tenido lugar.

Julia Kristeva, *La revuelta íntima*

Umbral

La imagen de una figura material surge en la escritura de Simone de Beauvoir. Esta se podría representar como una especie de cuerpo circular plegado en movimiento. Cobra pleno sentido cuando descubro que en sus escritos autobiográficos aparecen dos puntas que se rozan de modo poderoso: los comienzos y los finales de su vida narrada, recreada. Los nombro en plural porque pienso que constituyen estadios de elaboración plurales, en

¹ Una primera versión de este escrito fue presentada como ponencia en las “Segundas Jornadas de Teoría de Género” (27 y 28 de octubre, 2011) en la mesa “El cuerpo prohibido, la vida prohibida”, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Una segunda versión fue presentada el 4 de noviembre del 2011 en el seminario “Simone de Beauvoir: el deseo de saber y escribir”, organizado por el Proyecto Fondecyt N° 1100237 de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y el Área de Filosofía y el Área de Educación Media, Departamento de Educación, Facultad de Humanidades, Universidad de La Serena.

tanto extremos en los que la intensidad posibilitaría la emergencia de otros pliegues vitales, más marcados como tales, de significación más radical en su tono al compararlos con aquellos que quedan entremedio, en lo que podría osar llamar la “escritura de en medio”. Esta parece tener la pretensión de escenificar una (in)cierta plenitud vital turgente y ceñida, aun en el dolor. Por el contrario, estas dos puntas que me convocan en el presente ejercicio analítico-interpretativo ofrecen (in)ciertas densidades en sus frotaciones: la carne y el hueso vivos, lo descarnado de zonas corporales más frágiles, vulnerables, lábiles, que permiten figuraciones menos totalizantes, vinculadas a posibles inicios frágiles y a posibles finales escritos en el mismo tono inestable.

Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1962), texto que ha impulsado una rica producción feminista, y que, por ello, muchas teóricas consideran fundacional en el marco de esta corriente, se interesa por trabajar de modo provocador la cuestión del “destino fisiológico” de las mujeres (Luongo, “Crimen” 67). Tomaré este signo como una entrada que me posibilita asediar sus elucubraciones respecto de una etapa vital que marca a fuego el cuerpo de las mujeres. En consecuencia, este texto abordará el capítulo “De la madurez a la vejez” de la obra mencionada. Mi propósito se juega los dados en (ex)poner una articulación dialógica entre esta singular parte de la discursividad teórico-crítica ensayística de la autora feminista y el fluir de la escritura autobiográfica ideada por la filósofa antifilósofa (Castillo) o filósofa de la ambigüedad (Grau). Me interesa detectar las frotaciones de sentido entre ambas escrituras, sus cruces, sus invasiones, sus separaciones y la manera en que cada una le dona resplandor a la otra. Para esto último he seleccionado tres textos autobiográficos que me ofrecen una trama narrativa en la que aparece el tránsito, la trayectoria, la trashumancia, el desplazamiento de los cuerpos masculinos y femeninos en torno “de la madurez a la vejez”: *La ceremonia del adiós*, *Una muerte muy dulce* y *Final de cuentas*.

Zona de curvas peligrosas

Hay una inevitabilidad radical en la forma de nombrar esta indagación puntual. Nada se puede hacer. Luego de que estamos maduras, entramos ineluctablemente a la etapa de la senectud. Simone de Beauvoir, en su estilo escritural inigualable, construye enunciados breves², fatales y plenos de ecos significantes que ameritan respuestas múltiples. Dice en su ensayo magistral sobre el tema de la vejez: “Morir prematuramente o envejecer: no hay otra alternativa” (*La vejez* 339). Este lugar universal aparece como nuevo señalamiento singularizado: existiría una (in)cierta “tiranía” para las mujeres respecto de esta presencia inevitable, categórica. Dicha imposición cobra una figura interesante en lo que llama “pasajes” de un estadio a otro que en las mujeres serían de peligrosa brutalidad y que se experimentarían como crisis. El riesgo de volcamiento ante una curva demasiado cerrada pareciera estar al acecho. La vejez pertenece, como curva, a este tipo y remite, a su vez, a un cuerpo que se curva develando en ese movimiento una transformación ineludible, un deterioro, una especie de marchitamiento que deja atrás a otras curvas corporales que marcan a fuego a las mujeres. Por el contrario, los hombres, según Simone de Beauvoir, envejecen continuamente, de allí que sus procesos de senectud no sean tan radicales, vitalmente hablando. Podríamos discutir estas aseveraciones a la luz de cómo se construyen culturalmente hoy los tránsitos hacia la vejez en nuestras sociedades androcéntricas, periféricas, latinoamericanas en su múltiple heterogeneidad. La propia filósofa feminista hará un aporte estupendo al escribir en *La vejez* sobre

² Pienso en Bajtín cuando señala: “Un enunciado completo ya no representa una unidad del sistema de la lengua (ni una unidad del ‘flujo discursivo’ o de la ‘cadena discursiva’), sino que es una unidad de la comunicación discursiva que no posee significado sino *sentido* (es decir es una totalidad de sentido que tiene que ver con los valores: verdad, belleza, etc., y que exige comprensión como *respuesta* que incluya la valoración). La comprensión como respuesta de una totalidad discursiva siempre tiene un carácter dialógico” (318).

este trayecto de declinación y su representación en hombres y mujeres. Allí asedia este tránsito vital en estrecha relación con contextos sociales europeos y señala: “[L]a vejez sólo puede ser entendida en totalidad, no es sólo un hecho biológico, sino un hecho cultural” (20)³. Esta entrada al materialismo corporal me posibilita considerar el cuerpo expuesto por Beauvoir en la línea de reflexión de Rosi Braidotti: un umbral en el que tiene lugar una interacción compleja de fuerzas sociales y simbólicas sofisticadamente construidas, un punto de transmisión de un flujo de intensidades (41).

Las mujeres, según Simone de Beauvoir, comenzaríamos a perder atractivos eróticos y de fecundidad ante nosotras mismas y ante la sociedad cuando aún nos queda algo más de la mitad de la vida adulta. Pérdida que sitúo otra vez en ese calce ilusorio respecto de lo que nos constituye como mujeres. Despojo que

³ Creo interesante apuntar algunos indicios acerca de la experiencia de escritura de *La vejez*. En este texto explicita la incomodidad que provocó en su público lector al anunciar que indagaría sobre este gran tema en Occidente. Dado que poner a la vejez en el discurso público había sido sutilmente prohibido, innombrado, silenciado o dicho de modo eufemístico su deseo de escribir al respecto la convertía en una sujeto extravagante. Pienso que su impulso intelectual –como sujeto singularmente situado– estuvo permanentemente infiltrado por el anhelo de poner en palabras aquello que no había sido nombrado porque incomodaba, irritaba, amenazaba y que, por ende, se había transformado en tabú. Este es el desafío ético-político para la filósofa feminista: nombrar y, a causa de ello, volver a nombrar haciendo novedad (¿irritante?) de la cosa nombrada. Su belleza, en este sentido, está siempre conectada con el pulso vital de la transformación. Dice en la “Introducción” a *La vejez*: “Cuando al final de *La fuerza de las cosas* infringí ese tabú, ¡qué indignación provoqué! Admitir que yo estaba en el umbral de la vejez era decir que la vejez acechaba a todas las mujeres, que ya se había apoderado de muchas. ¡Con amabilidad o con cólera mucha gente, sobre todo gente de edad, me repitió abundantemente que la vejez no existe!” (7). En otra parte del texto, señala: “Cuando explico que estoy trabajando en un ensayo sobre la vejez, las más de las veces me dicen: ‘¡Qué idea...! ¡Si usted no es vieja...! Qué tema triste...’” (8). Y apunta plena: “Justamente por eso escribo este libro: para quebrar la conspiración del silencio” (8).

me atrevo a designar nuevamente como aquel signo que no es tal en tanto lo que hemos creído “tener” nunca ha sido en realidad total y definitivamente nuestro. Esta sospecha guía mi lectura a riesgo de restarle a Simone ese tan apreciado tono “cruel” y “descarnado” que me cautiva. Siguiendo a la autora francesa, no puedo evitar recordar las palabras de mi hijo, médico recién titulado, ante las experiencias laborales en la actualidad y su encuentro con pacientes –mujeres pobres en sus cincuenta años– en consultorios periféricos de la ciudad de Santiago: “A las mujeres de cincuenta años –que parecen de sesenta– les duele todo y no tienen nada, mami”. Me provoca pensar en el dolor como fantasma que cubre las vidas de mujeres de estratos socioeconómicos bajos. Mujeres marcadas en su diferencia de clase y en las que Simone de Beauvoir no pensará nunca de modo singularizado en su texto. Luego vuelvo a la afirmación: “No tienen nada”. Desde el lenguaje médico implicaría que no tienen dolencia física, orgánica, que justifique dicho dolor, sin embargo, elucubro: efectivamente, no tienen nada de lo que en algún momento pudieron jactarse desde su generidad construida a contrapelo: ni hijos en quienes cifrar su existencia, ni juventud corporal a la cual sacarle partido con estrategias sexuales, ni ejercicio laboral que las satisfaga como sujetos. No tienen nada, por esa razón les duele todo. Pienso de nuevo: nunca tuvieron lo que les hicieron creer que tenían, ni siquiera aquello a lo que accedieron a creer. Solo tuvieron la ilusión. Ahora es necesario e inevitable que sientan el dolor de la desilusión. Ninguna mujer se salva de esta experiencia crucial, afirmo.

Simone de Beauvoir llama a la etapa de tránsito hacia la pubertad-adolescencia “la edad ingrata” (*Memorias* 11)⁴. Asimismo,

⁴ Los capítulos “La joven” y “La iniciación sexual” de *El segundo sexo* son particularmente significativos, pues develan cómo Simone de Beauvoir aborda la cuestión del cuerpo en las mujeres jóvenes. Vale la pena citar: “Una vez púber, el porvenir no sólo se aproxima, sino que también se instala en su cuerpo y se convierte en una realidad más concreta” (77); “[n]o tener confianza en el propio cuerpo es perder confianza en uno mismo” (81); “la angustia de ser mujer, en gran parte es lo que roe el cuerpo femenino” (82).

denominará “la edad peligrosa” (*El segundo* 378) a esos momentos en los que la mujer comienza a experimentar disturbios orgánicos, tales como la desaparición de la menstruación, las alteraciones hormonales que implican deterioro de la piel y disminución de los flujos vaginales, por ejemplo, y el envejecimiento orgánico (una curva demasiado cerrada sería la imagen más precisa). La escritora sostiene que estos no serían tan radicalmente importantes si no estuvieran manchados por la conciencia angustiada que las mujeres comienzan a tener sobre su cuerpo en declinación. Este es un punto de radical importancia. Lo nombra “drama moral” (378) y anuncia su acontecer mucho antes de la aparición de síntomas fisiológicos; del mismo modo, afirma que su término ocurre mucho tiempo después de que los síntomas han desaparecido. En consecuencia, no solo habla de la cuestión fisiológica. Las curvas peligrosas se tiñen de una tintura más opaca, difusa, y cobran formas menos claras y precisas de lo que serían si solo entrañaran la cuestión orgánica: hay un drama sexo-género, por lo tanto, ambientes, personajes, conflictos (tal vez clímax y desenlace). El cuerpo vuelve a entrar en escena, pero esta vez se torna extraño, nebuloso, perturbador en la interpretación de las actrices.

El horror de envejecer acosa a las mujeres, porque su aparataje simbólico se ha sostenido en gran medida en esa condición de objeto que tiene por norte agradar a los hombres. Cuando constatan que esta construcción comienza a derrumbarse perciben la amenaza y ocurre un sentimiento de pavor. Simone de Beauvoir se pregunta: “¿[Q]ué será de ella cuando ya no tenga poder sobre él?” (379). Inevitable confirmación: los hombres siempre buscarán mujeres jóvenes para relacionarse amorosamente. A los cincuenta, difícilmente querrán conquistar a una mujer de su misma edad. Se volverán ansiosos ante el olor de la carne femenina fresca, curvilínea: la desearán a lo menos una década más joven que ellos.

Simone de Beauvoir afirma que la narcisista sale de este avatar en mejores condiciones. Como ha vivido para sí misma, se ha preocupado de surtirle frente a momentos difíciles: la remecerá,

pero sabrá salir airosa. Las otras mujeres, sin embargo, las que han vivido volcadas hacia los otros, los “suyos” (son legión), sufren un golpe drástico al caer en la cuenta de que se ha esfumado todo: “¡Sólo tenía una vida para vivir, y he venido a parar en esto!” (379). Este personaje femenino se encerrará en su mundo y se sentirá incomprendida. Un tanto estafada. Por ello se vuelca a construir lo que habría podido ser su pasado si es que hubiese sido distinto, entonces “forja hermosas novelas retrospectivas” (380). En este estado se reconocerá y anhelará que se le haga justicia. Se volverá patética pretendiendo detener el tiempo: la maternal dirá que aún puede tener hijos, la sensual se esforzará en conquistar un nuevo amante, la coqueta se sentirá anhelante por agradar; afirmarán que nunca se habían sentido tan jóvenes, se vestirán como muchachas y adoptarán mímicas infantiles.

Drástica en su descarnada lucidez, la filósofa feminista entrega una afirmación de radical potencia política: “[L]a mujer que envejece sabe muy bien que si deja de ser un objeto erótico no es sólo porque su carne ya no entrega frescas riquezas al hombre, sino también porque su pasado y su experiencia hacen de ella, le guste o no, una persona” (380-381). Pero antes de asumirse “persona” escenificará una revuelta que la torna pura inmanencia y se crea este papel porque piensa que vuelve a iniciar el viaje. Sin embargo, la ensayista resulta seductoramente cruel cuando afirma que no encuentra en el mundo “finalidades hacia las cuales proyectarse desde un movimiento interno libre y eficaz” (381). En consecuencia, retornará a sus deseos de niña: tocará piano, comenzará a esculpir, a escribir, a viajar, aprenderá a esquiar o idiomas, queriendo llevar a cabo lo que antes había rechazado. Confesará su repulsión frente a un esposo que toleraba, se volverá frígida entre sus brazos o fogosa carente de represiones; regresará a la masturbación, se desatarán en ella tendencias homosexuales presentes de modo larvario en casi todas las mujeres: las volcará hacia la hija o hacia una amiga; se alejará del hogar o se dedicará a buscar la aventura. Simone de Beauvoir, minuciosa en la descripción de este paraje, relata algunas historias que ejemplifican sus elaboraciones, que son tomadas de textos

diversos. Esos “casos” revelan tragicomedias representadas por disímiles sujetos femeninos, sobre todo aquellos que narran un final en el que la mujer, luego de su revuelta ineficaz, recupera su lugar como devota y normal esposa. La excentricidad de las conductas expuestas resulta exasperante desde esta lectura feminista crítica, pues pareciera que los grilletes que nos atan son tan inextricables en su gama tramposa que producen monstruosidades: fantasmas eróticos en sueños, ternuras extremas y sensuales hacia hijos/hijas, enamoramientos secretos hacia los jóvenes, sentimientos de acoso o de violación, prostitución y neurosis. Todo traduce vidas imaginarias.

La situación de las mujeres que envejecen se ve traspasada por fronteras difusas entre lo imaginario y lo real. Por lo tanto hay una des-realización de sí misma, una suerte de desdoblamiento, y la escritora francesa lo dice bella y crudamente: “[N]o soy yo esa mujer vieja cuyo reflejo me envía el espejo. La mujer ‘que no se ha sentido nunca tan joven’, y que nunca se había visto tan vieja no logra conciliar esos dos aspectos de ella misma: el tiempo fluye en sueños y en sueños la roe” (383). En el mundo interior se convertirá en personaje de éxtasis, delirios e iluminaciones. Por ende, en el amor se abandonará a la ilusión de que la aman.

Asimismo, explora el otro lado de este escenario: aquellas que no son capaces de trasponer los muros de la realidad y se vuelven al socorro de Dios. En este caso, las coquetas, las enamoradas, las disipadas se convertirán en devotas cuando les llega la menopausia. Este nuevo estadio de su vida se transforma en una “prueba” enviada por el Señor. De este modo, es presa fácil para las sectas religiosas, espiritistas, profetas, curanderos y todos los charlatanes. Esto ocurre porque necesitan una verdad definitiva que las salve. La ironía y la sátira bordean estos planteamientos fatales en su agudeza feminista. Simone de Beauvoir resulta lúcidamente cruel:

La crisis de la menopausia corta en dos brutalmente la vida femenina, y esa discontinuidad es la que da a la mujer la ilusión de una “vida nueva”; se abre delante de ella *otro* tiempo,

y lo aborda con fervor de conversa que se ha convertido al amor, a la vida de Dios, al arte y la humanidad, entidades en las cuales se pierde y magnifica. Ha muerto y resucitado, considera la tierra con ojos que han penetrado los secretos del más allá, y cree volar hacia cimas inmaculadas (384).

La descripción del cuadro tiene algo de desollamiento. Incluye ahora las cualidades oscilantes del estado anímico de las mujeres. Menciona al pasar los efectos de cambios hormonales, sin embargo, la significancia del estado psicológico tendría mayor injerencia. Se deja devorar por las angustias y la desesperación, no lucha, más bien se intoxica sumergiéndose en ellas. Construye relatos paranoicos y se deja tomar por los celos patológicos hacia el marido, si lo tiene aún. La autora declara que estos celos se han detectan predominantemente entre los cincuenta y los cincuenta y cinco años.

En la argumentación de Simone de Beauvoir es crucial la decisión radical de envejecer, que hace más amable el tránsito en tanto las dificultades parecerían atenuarse. La resistencia ante este evento inevitable, por el contrario, convierte a las mujeres en devoradoras incansables transformándolas en figuras de (in)cierto patetismo, sobre todo cuando sus deseos sexuales se mantienen incólumes. Así, buscarán jóvenes e inclusive estarán dispuestas a pagar por sexo. Simone de Beauvoir dice:

Pero más novelera que lúcida, la amante-bienhechora intenta a menudo comprar un espejismo de ternura, admiración y respeto, y hasta se convence de que da por el placer de dar, sin que se le pida nada (...). Pero es raro que la mala fe sea clemente durante largo tiempo, y la lucha de sexos se transforma en un duelo entre explotador y explotado en el cual la mujer, decepcionada y escarnecida, arriesga sufrir una cruel derrota. Si es prudente se resignará a retirarse sin esperar demasiado, aun si sus ardores no se han extinguido del todo (386).

La retirada del lugar construido a partir de la ilusión conduce a una quietud. Simone de Beauvoir afirma plenamente:

Desde el día que la mujer acepta envejecer, su situación cambia. Hasta entonces era una mujer todavía joven, empeñada en luchar contra un mal que la afeaba misteriosamente, y la deformaba; ahora se convierte en un ser diferente y asexual, pero cumplido: una mujer de edad. Se puede considerar que su crisis queda entonces liquidada. Pero no habría que concluir de allí que en lo sucesivo será fácil vivir. Cuando ha renunciado a luchar contra la fatalidad del tiempo, se inicia un nuevo combate para ella: es preciso que conserve un lugar en la tierra" (386).

"Liberada" sería la palabra para calificar a esta mujer que acepta en sí misma la vejez. Elude yugos que le pesan, ya no la intimida su marido, esquiva sus abrazos y dispone de una vida que le es propia; hasta puede tomar la dirección de la pareja si es que el marido declina antes; desafía a la moda y la opinión; ya no tiene que cumplir obligaciones mundanas: cuidados de belleza o regímenes austeros; los hijos e hijas son grandes, prescinden de ella, se van lejos del hogar. Sin embargo, Simone de Beauvoir, se torna sospechosa en su estilo feminista incansable para referir aquello que pulsa perturbador en una supuesta situación ideal. Asevera que esta mujer descubre su libertad cuando ya no sabe qué hacer con ella: "Esa repetición no es nada casual, la sociedad patriarcal ha dado a todas sus funciones femeninas la figura de una servidumbre, y la mujer sólo escapa a la esclavitud en los momentos en que pierde toda eficacia" (387). De allí que, en comparación con el hombre a sus cincuenta, se halle en situación de retiro cuando el hombre está en pleno despliegue en situaciones y puestos relevantes. La mujer solo puede exclamar: "¡Nadie me necesita!" (387), porque como ha sido enseñada a disponerse para la entrega devocional resulta inevitable que se abra ante ella un vacío.

Cuando Simone de Beauvoir aborda el hecho de que las mujeres madres que envejecen cifran su salvación en sus hijos, es conmovedor el modo en que ellas repiten el sueño del príncipe encantado: será su salvador, su liberador, las vengará de

los amantes existentes e inexistentes, las defenderá contra la supremacía del marido. La autora se pregunta cuán cercanas se encuentran de los deseos incestuosos. No obstante, afirma que este es solo un juego de pareja. Podemos recorrer esta línea sutil de separación entre el amor materno y el erotismo que pulsa por encontrar una vía. La diversidad de mujeres madres, a veces solas en sus cincuenta, que se vierten amorosamente hacia sus hijos podría ser un seductor abanico en el cual indagar en América Latina. La escritora francesa irónicamente dice: “El erotismo propiamente dicho ocupa, por lo común muy poco lugar en esta pareja. Pero es una pareja; desde el fondo de su feminidad la madre saluda en su hijo al hombre soberano, se pone entre sus manos con tanto fervor como la enamorada y, a cambio de ese don, descuenta que será elevada a la diestra de Dios” (388).

A menudo las expectativas de la madre se frustran porque el hijo resulta no ser el héroe o el genio esperado. Cuando lo gran llegar a serlo, muchas se quejan de que ellos les rompían el corazón. De este modo, la autora expone el tono pendular de las madres que nunca parecieran reconocer en la libertad a sus hijos y las cubre así una insatisfacción permanente y enervante. Este estado se hace más patente cuando el hijo se casa. Patética figura que Simone de Beauvoir construye, de modo extremo, para evidenciar la malquerencia de la madre menopáusica frente a este evento que la separa completamente del hijo. Cita en nota al pie un episodio real en el cual Mme. Lefebvre habría matado a su nuera porque le dijo: “Ahora estoy con usted, así que tiene que contar conmigo” (390-391). Sin embargo, comúnmente la madre, convertida en abuela, debe superar la hostilidad y cifrar su afecto por el bebé-nieto aunque sea de modo ambiguo y ansioso.

Simone de Beauvoir aborda la actitud de la madre hacia la hija cuando ella ya es adulta. Si en el hijo buscaba a un dios, en la hija hallará a su doble, cuestión más compleja porque a menudo el doble asesina a aquel de quien emana. Por ende, habrá en este vínculo un halo de condena a muerte y de sobrevivencia

permitida. La madre podrá defenderse de esta amenaza considerando todo lo que viene de su hija como carente de importancia y pueril. En consecuencia, la aniñará o pretenderá destruir la vida de adulta que intente.

Aquella que se identifica con su hija tampoco se salva de ser una tirana: a través de ella se satisfará, hará suyos sus éxitos, riquezas o glorias. Menciona a las madres que impulsan a sus hijas por los caminos del cine o del teatro y que se apoderan de sus vidas. Refiere escenas respecto de los hombres que la hija elige y de los que llegará a apropiarse si es necesario. Nos dona un enunciado para el bronce feminista: “Una madre necesita una rara mezcla de generosidad y desprendimiento para encontrar un enriquecimiento en la vida de sus hijas, sin hacerse tirana de ellas ni cambiarlas en verdugos” (392).

La filósofa plantea que las mujeres mayores que no tienen descendencia originan vínculos artificiales que simularán teñidos de ternura maternal. Buscarán jóvenes protegidos, otras jovencitas, prostitutas que representan su doble rejuvenecido; algunas relacionadas con las artes y la intelectualidad forman discípulos y alumnas. Estos lazos tiránicos reproducen más o menos las mismas tramas de las que surgen entre madres e hijas unidas consanguíneamente. Asimismo, es posible que estas mujeres adopten nietos en su papel de tías, madrinas se convertirán en abuelas. En general, el fracaso signa estas existencias porque no alcanzan a hacer suyas las empresas de las jóvenes que intentan replicar.

Beauvoir devela la inutilidad que constituye a la mujer de edad. Nombra como ociosa a la que labora en tejidos, pinta, lee o escucha música. Estos quehaceres no son realizados para ampliar su aprehensión del mundo, sino para matar el aburrimiento que la posee. Expone de forma irónica una serie de modos en que las mujeres llenan ese vacío: se dedican a la vida mundana, asisten a bodas, entierros, observan, comentan, dan consejos, ponen su experiencia al servicio de quienes no se la piden; trabajan en “asociaciones” u “obras” que están esperando las guerras y hambrunas que justifiquen su lugar de bienhechoras de

la humanidad. Critica la manera en que surge la lectura en estas mujeres que intentan cultivarse:

[S]on quienes consumen más libros, pero leen como quien hace una penitencia; la literatura adquiere su sentido y dignidad cuando se dirige a individuos comprometidos en proyectos, cuando les ayuda a superarse en horizontes más amplios; es preciso que la literatura sea integrada al movimiento de la trascendencia humana, en tanto que la mujer devora libros y obras de arte y los sumerge en su inmanencia; el cuadro se vuelve chuchería, la música una insulsa repetición y la novela un sueño tan fértil como una caperuza tejida (396).

La autora afirma que la mujer vieja encuentra la serenidad total hacia el final de su vida. A esas alturas ha renunciado a la lucha y la muerte le produce alivio porque ya no necesita pensar en el porvenir. Asiste con complacencia a la decadencia del marido, pues la mayor parte del tiempo él es mayor que ella y ese es su desquite. Si él muere, soporta alegre este duelo. A los hombres les ocurre lo contrario: se agobian ante la pérdida de la esposa dado que ella les ofrece beneficios, sobre todo en la vejez que se vive de modo concentrado al interior del hogar. Elabora una comparación con el hombre viejo, quien indica se vuelve inútil una vez que ha acabado su vida pública; la mujer, en cambio, continúa con mayor razón siendo la reina de ese lugar íntimo. Así experimentan una sensación de independencia porque comienzan a mirar el mundo con sus propios ojos. Descubren los engaños y mistificaciones que han rondado en sus vidas, llegan a ser lúcidas y desconfiadas, son capaces de desplegar lo que llama un “cinismo sabroso”. Conocer “el revés del decorado”, como dice agudamente, tiene una sabiduría vital más amplia que la del hombre. Sin embargo, esto no es suficiente para descubrir su verdad. Esta sabiduría puede ser divertida o amarga, pero siempre será negativa: “[E]s oposición, acusación o rechazo: es estéril. Tanto en su pensamiento como en sus acciones, la forma más alta de libertad que puede conocer la mujer-parásito es el desafío estoico o la ironía escéptica.

En ninguna edad de su vida consigue ser eficaz e independiente a la vez” (398)⁵.

Curvas cerradas: la escritura autobiográfica de la madurez a la vejez

Si bien el panorama crítico que Simone de Beauvoir traza en el análisis del capítulo abordado pareciera no calzar exactamente con la construcción de sujetos que lleva a cabo en su escritura autobiográfica, podemos rastrear –sospechando– los límites de este roce. Por ello me interesa revisar tres textos que aluden a esta trama que la filósofa arma: madurez y vejez. En el primer texto escogido, *La ceremonia del adiós*, narra los últimos diez años de la vida de Sartre y propone descarnadamente la conexión entre madurez-vejez y muerte en un sujeto hombre. En el segundo, *Una muerte muy dulce*, la autora relatará el tránsito de la enfermedad a la muerte de su madre y, de paso, realizará el trabajo de duelo al construir la memoria de su vínculo con ella. El tercer texto que seleccioné para este ejercicio heurístico es *Final de cuentas*, materia escritural que constituye el último volumen de sus memorias.

1

Simone arma *La ceremonia del adiós* a partir de sus escritos del diario íntimo, cuestión que suena interesante en tanto signo de conexión con sus primeros impulsos escriturales que se vierten en forma de cuadernos íntimos: el inicio y el final (Luongo, “Crimen” 62)⁶. El momento en que comienza la narración se si-

⁵ Resulta interesante sospechar de esta última aseveración. Me interesa señalar, como feminista de cuño heteróclito en la edad madura y camino a la vejez, que una sabiduría divertida o amarga no tendría por qué ser definitivamente estéril; muy bien sabemos que la ironía es una figura de lenguaje que ofrece un cauce político o de *revuelta*, podría decir para seguir a Julia Kristeva en sus elaboraciones teóricas de los noventa (1998).

⁶ En “Crimen y escándalo: sujetos femeninos en *Memorias* de Simone de Beauvoir” reviso la importancia que tendría a este tipo de escritura en la

túa en la década de los setenta, Simone tiene sesenta y dos años, y Sartre sesenta y cinco.

En esta obra me parece fundamental la intención “memoriosa-amorosa” que la vertebra. La califico de este modo por el tono que cubre esta escritura, sobre todo aquel que se cuela en las primeras palabras que traza como “Introducción”. Sartre ha muerto y ella le brinda este texto que él no leerá, del que no sabrá nunca, aunque en sus páginas intenta recuperar la pérdida del ser humano, trabajador intelectual incansable que fue hasta su declinación vital. Se cuela en este intento una admiración amorosa, una deuda, así como una conciencia inevitablemente cruel para expresar el modo en que Sartre decidió vivir-morir en esta etapa. El tono amoroso de Simone, completamente lejano a la complacencia romántica consabida, queda expuesto en esta escritura y pareciera pretender suscitar el reconocimiento de otras y otros que también lo aman, amaron, amarán. Pienso, otra vez, en el ímpetu ético vinculado al trabajo de memoria y tal vez se asomaría a lo que Ricoeur denomina “deber de memoria” (110-120).

Primero, resulta significativo el tono premonitorio que asume la narradora cuando expresa su consternación ante lo que ocurrirá: el deterioro de Sartre debido a su envejecimiento y su próxima muerte. Cuestión interesante porque en el presente de la narración, de 1970 a 1980 (año de la muerte de Sartre), hay una década de experiencias vitales, lo que parece decir que la medida temporal en esta etapa cobra otra dimensión. El tiempo cronológico se acorta, se estrecha, se hace más breve. Dice:

Anoté en mi diario: “Este apartamento, tan alegre desde mi vuelta ha cambiado de color. La hermosa moqueta color topo evoca un duelo. Así habrá que vivir, en el mejor de los casos todavía con dicha y con momentos de gozo, pero con la ame-

totalidad de su obra. Postulo que esta misma escritura habría constituido un acicate para elaborar “teoría” feminista y me permito disentir de Geneviève Fraisse cuando declara que la teoría en Beauvoir, ocurre con anterioridad a lo biográfico.

naza suspendida, como si la vida estuviera entre paréntesis" (...). Pienso que a pesar de mi aparente tranquilidad, no había cesado desde hacía más de veinte años, de estar en continua alerta (*La ceremonia* 17).

Esta constatación implica la entrada de otro trazo temporal-cronológico que antecede al del desastre de la senectud. Señala un espacio de tiempo que parece implicar momentos en los cuales ambos tenían cuarenta años. Conciencia abismal del paso del tiempo y de su huella indefectible en los cuerpos y existencias que me pone de lleno en el nombre que la autora da al capítulo: "De la madurez a la vejez". Simone de Beauvoir comienza a preocuparse por Sartre y su salud a los cuarenta años. Tal vez en esta confesión se halle la respuesta a la decisión de la escritora de renunciar a formalizar el amor pasional que mantuviera con el escritor estadounidense Nelson Algren. Cuando intenta explicarle su devoción por Sartre y la imposibilidad de abandonarlo, porque lo siente su familia (*Cartas* 241), hipotetizo que detrás de esta confesión está pulsando dicha constatación. Beauvoir cuidará de Sartre acompañado por otras dos mujeres. Corresponderá siempre a las mujeres el cuidado de otras u otros en la vejez y en el deterioro vital, la construcción cultural de cuidadoras/celadoras de la vida/muerte abre aquí un interesante abanico. Por otra parte, la autora francesa ha comenzado en esta etapa a pensar reflexiva y rigurosamente las elaboraciones relativas a la senectud y ha planteado en *La vejez* la inevitable conexión existente entre salud deteriorada y envejecimiento. De hecho, menciona en *La ceremonia del adiós* el acontecer de las últimas correcciones y los trámites para la publicación de tal texto.

La vida amenazada o entre paréntesis parece ser una experiencia vital que ya no se puede ignorar: se halla en la madurez y, por ende, entrecruzada por la inminente vejez que es la antesala de la muerte. Esto implica que se comienza a vivir de otro modo o, al menos, se supone que quien está en estas circunstancias necesitaría comenzar a vivir la vida de otra manera. Tal como lo dice en el capítulo reseñado, si bien no es un re-nacimiento,

constituye una experiencia de umbral entre vida y muerte. Estar en continua alerta involucra experimentar una preocupación frente a lo que puede llegar a ocurrir, lo que se sabe, pero que tampoco es tan preciso ni claro, porque en realidad se ignora siempre la forma en que sucederá. Sin embargo, esta incierta anticipación entorpece el *otro* tono vital, el que se vivió, aquel que portaba despreocupación y soltura, lo que ofrecía la vida en la juventud o en la adultez: el pasado. Podríamos pensar que aun en esta etapa la finitud de la vida está al acecho, pero como suele vivirse desde la plenitud su presencia no es tan inminente.

En este mismo sentido, resulta muy interesante el hecho de que la escritora inicie *La vejez* con el relato de la anécdota vivida por Siddharta Gautama, antes de que él iniciara su camino de la búsqueda budista (7). Siddharta se topa con la vejez a partir de la escena callejera: los viejos se encuentran botados en la calle. Descubre ese sufrimiento en el otro, no en sí mismo, pero ante el espanto, ante la constatación de que la vida culmina así, no puede sino ocurrir el despertar de la conciencia budista. Sabemos que esta experiencia, en Occidente, es borrada de nuestros horizontes. Nadie quiere *ver* la vejez ni enfrentar el sufrimiento que ella conlleva. Tampoco pensamos en las precarias condiciones sociales y económicas en las que la mayoría terminamos siendo viejos/viejas, a las que se suman las circunstancias del deterioro de la salud. No cabe duda alguna: Simone *piensa la vida*, no solo la vive ni solo la piensa. Este lema vuelve a ser definitivo desde mi perspectiva crítica de lectura⁷. La coexistencia de vivir y pensar da como resultado la lucidez que se abre como abanico en la escritura, ocurre una libertad, como diría Barthes, apelando a su noción de escritura, incierta, pero libertad al fin

⁷ Me refiero al lema que la autora enuncia en *Memorias de una joven formal* al que vuelvo una y otra vez insistentemente porque la noción de vida en su escritura pareciera coexistir de modo inextricable con el de pensar. Vivir y pensar, dos infinitivos verbales que posibilitan crear el enunciado que me interesa: “[A] mi modo de ver, no bastaba solamente pensar, ni solamente vivir: yo estimaba sin reserva a la gente que ‘pensaba su vida’” (226).

(ctd. en Kristeva, *Sentido* 324-325). En esta asunción, en la producción de sentidos de Simone, surge una (in)cierta crueldad, (in)cierta violencia que se manifiesta al dar lugar a los sentidos no dichos, no elaborados en carne y hueso, y de este modo se compromete también con la historia de la humanidad, solidariza con la apertura del mundo para otros y otras. Este estilo, podría afirmar, ocurre tanto en sus ensayos críticos como en el registro de escritura autobiográfica. En el tratamiento de esta vertiente de experiencia del mundo humano, Simone de Beauvoir no se mide, no escatima, por el contrario, asume el riesgo al dar un paso más que le permite abundar en la anchura de lo humano, en el goce y en el dolor.

Sartre comenzaría a padecer de dolores y molestias en su boca y en las muelas, signos no menores de enfermedad; también sufrirá de alzas de presión que lo ponían ante el peligro de un accidente vascular. Sin embargo, bebía *whisky* a diario y eso lo exponía a riesgos mayores. El deterioro de salud más radical ocurrirá cuando comience a quedar parcialmente ciego en 1973. Este punto de inflexión gravitará en su desempeño público, en su labor intelectual. Tal vez resuene nuevamente parte del capítulo reseñado en el momento en que Simone de Beauvoir afirma que los hombres cuando se deterioran padecen más la vejez, dado que esta los aleja de su vida pública y quedan en bancarrota vital porque no tienen nada más que otorgue sentido a la vida.

Los dolores físicos y las alteraciones en las funciones de ciertos órganos, tales como la incontinencia urinaria, son descritos por la autora de modo descarnado:

A finales de junio Sartre empezó a tener dolores muy agudos en la lengua. No podía comer ni hablar sin sufrir. Le dije:

—A pesar de todo, es un mal año: todo son molestias.

—Oh, no es nada —me respondió—. Cuando uno es viejo, no tiene importancia.

—¿Cómo es eso?

—Sabemos que no durará mucho tiempo.

—¿Quiere decir que se va a morir?

—Sí es normal que uno se deteriore poco a poco. Cuando uno es joven es diferente.

El tono de su voz me conmovió, parecía ya al otro lado de la vida. Todo el mundo se daba cuenta de este alejamiento, parecía indiferente a muchas cosas, sin duda porque se desinteresaba de su propia suerte (32).

Aparece otro signo interesante en el modo en que Simone lee la experiencia límite que vive Sartre. Pareciera que la autora está del lado de quienes luchan y resisten esta etapa, aun cuando en su ensayo expresa que las mujeres que asumen la vejez están mejor preparadas que aquellas que la niegan. Según el final de la cita, la conmueve profundamente el hecho de que Sartre se entregue tan resignadamente y no manifieste ira ante tal situación. ¿De qué serviría?, me pregunto. Sin duda, interpreto esta tristeza de Simone de Beauvoir como la expresión de una impotencia frente a lo que ocurre, la misma que sobrevendrá con la enfermedad y la muerte de su madre.

2

El segundo texto escogido para este asedio crítico es *Una muerte muy dulce*. Aquí el punto central es la frágil frontera entre la vida y la muerte. De manera similar al anterior, en este Simone de Beauvoir pareciera rendir un tributo a Françoise, su madre, a la vez que aparenta pagar una deuda (“Crimen” 69-70)⁸. Nuevamente la memoria amorosa se hace presente en esta escritura. Otra vez la escritora se vuelve impúdica para decir de modo descarnado la radical fragilidad que cruza la vejez y la vía hacia la muerte.

El epígrafe al inicio del libro abre un diálogo fecundo en relación con lo que he venido exponiendo: “No entres con tranquilidad en esta buena noche. La vejez debería arder de furia, al nacer

⁸ En “Crimen y escándalo” planteo la cuestión del deber de memoria como una entrada ético-política desde el feminismo. El mandato “tú te acordarás” o “no te olvidarás” implica el lazo ancho con la otra, en este caso, la madre.

el día; rabia, rabia contra la muerte de la luz”, Dylan Thomas (9). La autora feminista inicia constatando la decrepitud de su madre y rememorando la forma en que aparentaba no asumir el paso de los años: “Hubo una época, no muy lejana, en que se jactaba de no aparentar su edad; ahora era imposible equivocarse: era una mujer de setenta y siete años, muy gastada” (12). Por esta razón pareciera más conmovedor aún el hecho de que en el presente de la escritura la madre-vieja a punto de morir asuma su edad:

Durante mucho tiempo se había obstinado en considerarse joven. Un día replicó con voz enojada una frase poco feliz de su yerno: “Ya sé que soy una vieja, y me resulta bastante desagradable: no quiero que me lo recuerden”. De pronto emergiendo de las brumas en que había flotado durante tres días, ella encontraba fuerzas para afrontar lúcida y resuelta sus setenta y ocho años. “Voy a doblar una página” (20).

Simone de Beauvoir trabaja bello y descarnado el deterioro que exhibe impudicamente el cuerpo desnudo de la madre-vieja: el vientre arrugado y el pubis calvo. La violencia de su desagrado (lo repugnante y lo sagrado: un tabú) se hace presente: “[E]se cuerpo, reducido de pronto por esa renuncia a no ser sino un cuerpo, no era ya diferente de un despojo: pobre esqueleto sin defensas, palpado, manipulado por manos profesionales, en el que la vida parecía prolongarse sólo por estúpida inercia (...). Por primera vez percibía en ella un cadáver en ciernes” (22). Frente a esta realidad de cuerpo vivo cadavérico, Simone de Beauvoir tomará partido: no es posible prolongar la vida cuando ya se está muerta en vida, menos aún si el dolor es un calvario que se soporta a duras penas. Como afirmo en el escrito “Curva cerrada: figuraciones del cuerpo enfermo en Simone de Beauvoir”, este cuerpo femenino en camino hacia la muerte abre un tránsito complejo que conduce a un sitio distinto respecto de las sinuosas curvas vitales y corporales que lo constriñeron en otros estadios del devenir sujeto sujeta.

Sin embargo, su lugar frente a este proceso final de la madre no puede sino oscilar: “[M]e sentía solidaria con la inválida

clavada en su cama que luchaba por hacer retroceder la parálisis y la muerte” (24). Descubro en la lectura de *Una muerte muy dulce* los parecidos entre Simone y su madre. Si bien, la autora aseguraba detestar cierto modo de opinar y de mirar el mundo de su progenitora y rechazar el conservadurismo que la constituía, durante la narración aparecen zonas en las que ambas se reconocen: su fortaleza vital, un optimismo ineludible, la alegría de vivir, la negación frente a la muerte y el deseo imperioso por vivir.

Así Simone se sentirá “cuerpo a cuerpo” con su madre y se sorprenderá de ello por la tristeza enorme que le produce su deterioro y su muerte. La siguiente cita es reveladora en este sentido:

Hablé a Sartre de la boca de mi madre, tal como la había visto esa mañana, y de todo lo que en ella descifraba: una glotonería reprimida, una humildad casi servil, esperanza, angustia, soledad –la de su muerte, la de su vida– que no quería confesarse. Y mi propia boca, me dijo él, ya no me obedecía: yo había puesto la de mamá en mi rostro y sin quererlo imitaba sus mímicas. Allí se materializaba toda su persona, toda su existencia. La compasión me desgarraba (34).

Asocio este pasaje con parte de la narración de *Memorias de una joven formal* en la que refiere que en su infancia el mundo le entraba por la boca. El trabajo con la memoria corporal o memoria de sistema, como la designa Kristeva (*La revuelta* 55) hará posible rememorar a la niña Simone. Confiesa que era glotona como su madre, solo que a la inversa de Françoise en ella la represión daría lugar a la libertad; libertad que emerge poderosa del acto y la voluntad de escritura (Luongo, “Cuál sexo”). Dirá en ese texto: “Por la boca el mundo entraba en mí más íntimamente que por mis ojos y mis manos” (10); “[y]o hacía crujir entre los dientes la cáscara de una fruta confitada (...) si este universo en que vivimos fuera totalmente comestible, ¡qué fuerza tendríamos sobre él! Adulta hubiera querido comer los almendros en flor, morder en las peladillas del poniente” (11).

Kristeva afirma que el gusto es un elemento arcaico de la sensación, porque la necesidad de sobrevivir sella al ser humano al pezón materno (*La revuelta* 126-127). Lo gustativo-alimentario anclará en el juicio, en ese refinamiento intelectual y estético que cubre la escritura autobiográfica de Simone de Beauvoir.

La autora despliega el gesto memorioso y abraza así los tiempos de la infancia, de su adolescencia y los de su adultez mayor, y los conjuga con el de la vejez de su madre: “El tiempo se desvanece tras los que dejan este mundo; y mientras mi edad aumenta, mi pasado se contrae. La ‘mamacita querida’ de mis diez años ya no se diferencia de la mujer hostil que oprimió mi adolescencia; las he llorado a ambas al llorar a mi madre vieja” (*Una muerte* 103). Una vez más la repetición de la constatación descarnada y filosa con la que Simone abre este texto autobiográfico ante el avatar de la madre-vieja: “‘Ya tiene edad de morir’. Tristeza y exilio de los ancianos: la mayoría no piensa que ha llegado a esa edad. Y yo también, aun refiriéndome a mi madre, he utilizado esa fórmula” (106). Sin embargo, usar esta fórmula no nos libera del dolor y del desgarrar ante esta comprobación. La pregunta por la edad de la muerte es insondable, ¿existe una buena edad para morir?

Resulta atractivo pensar que se puede afirmar de alguien, de cualquiera en realidad, lo siguiente: “Murió porque vivió”. No obstante, Beauvoir afirma:

Pero no. No se muere de haber nacido, ni de haber vivido, ni de vejez. Se muere de *algo*. Saber que mi madre por su edad estaba condenada a un fin próximo no atenuó la horrible sorpresa: tenía un sarcoma. Un cáncer, una embolia, una congestión pulmonar: es algo tan brutal e imprevisto como un motor que se detiene en el aire (106-107).

Siguiendo muy próxima a Simone de Beauvoir en este desgarrar, puedo colegir que efectivamente *algo* tiene que ocurrir para morir, y ese *algo* a menudo sobreviene –teratológico– cuando se entra de lleno “De la madurez a la vejez”.

Por último, el tercer texto fundamental para esta lectura crítica: *Final de cuentas*. Este libro, perteneciente a la serie de sus memorias, resulta central en relación con el ímpetu de Simone de Beauvoir de completar, totalizar –de algún incierto modo– su trayecto escritural autobiográfico. Habría que realizar un estudio más acabado de este texto que considerara los libros autobiográficos anteriores, desde *Memorias de una joven formal* en adelante. Tarea pendiente, por ahora. Me interesa sobre todo para los efectos de esta escritura crítica tomar las ideas que la autora elabora de la página 42 a la 54.

Final de cuentas se entrega seductor, puesto que se abre con la noción de “azar” o “suerte” para recrear las experiencias vitales y así construye la otra punta que se abraza en un posible pliegue con *Memorias de una joven formal*. Se muestra prolífico en sus sentidos pues va entregando vías de resignificación en torno a motivos densos tales como la amistad, la presencia/ausencia de amigos y amigas, los muertos, las muertas, el cine, el teatro, las lecturas, los viajes.

En primer lugar quiero tomar un sentido expuesto en esta escritura: la idea de haber franqueado una línea a los cincuenta años. De allí en adelante cree no haber envejecido, sin embargo, ya está asentada en la vejez: pareciera entonces haber asumido este lugar vital y desde allí escribe, retomando su vida pasada y la actual. La escritora señala: “Entre 1958 y 1962 tuve conciencia de haber franqueado una línea. Hoy está detrás de mí y tomé mi partido. Quizá una enfermedad o achaques me llevarán a franquear otra; sé las amenazas que encierra el futuro pero no estoy obsesionada por ellas” (42). Nuevamente la idea de amenaza a la vida que aparece mencionada en *La ceremonia del adiós* a propósito de Sartre y su deterioro de salud. La conciencia de la enfermedad o los achaques, la presencia de síntomas y dolencias. Por otra parte, la noción de “pasar de un lado a otro” o “a través de” implica más de una zona, territorios en los que se experimenta de modo distinto lo que se ofrece en uno y otro

lado de estas fronteras. Aun así, estar instalada en la vejez pareciera implicar ciertas libertades: “Hoy me preocupo poco de mi aspecto físico: me cuido por consideración a los que tengo cerca. Estoy instalada en la vejez. Como todos soy incapaz de experimentarla en mi interior: la edad no es objetivable” (42). Hay una zona temporal que la escritora devela como ineludible: el acortamiento del futuro. La finitud de su obra, de lo que ha sido su labor, está delante de ella. No hay más tiempo, no puede permitirse “grandes zancadas” (47). Asimismo, la imagen de la muerte no la desvela, tiene presente la idea de su fin y es menos angustiante. Afirma: “La vejez y la enfermedad, disminuyendo nuestras fuerzas, ayudan muy a menudo a asimilar la idea del fin” (54). Si la muerte se toma su tiempo en el tiempo, puede ocurrir que ese tiempo ya desligado, *zeitlos*, se transforme en una fuente de serenidad e indulgencia (Kristeva, *La revuelta* 63). El drama parece haber soltado ese halo de tragedia para dar lugar a la fluidez de otro tiempo.

A pesar de señalar que no es esclava de su pasado ni que se halla obsesionada por él, Simone de Beauvoir no puede evitar armar esta escritura en función de una mirada memoriosa, el trabajo con esa memoria meditativa que, según Ricoeur, posibilita volverse a la escritura de sí mismo, a la escritura autobiográfica; o, en el decir de Kristeva, “porque hubo otro tiempo, otra experiencia donde tiempo-pensamiento lenguaje *no había tenido lugar*” (*La revuelta* 88).

BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín, Mijail. *Estética de la creación verbal*. México D. F.: Siglo XXI Editores, 1990.
- Beauvoir, Simone de. *Cartas a Nelson Algren*. Barcelona: Editorial Lumen, 1999.
- . *El segundo sexo. La experiencia vivida*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962.
- . *Final de cuentas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974.
- . *La ceremonia del adiós*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1983.

- . *La vejez*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970.
- . *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1989.
- . *Una muerte muy dulce*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969.
- Braidotti, Rosi. *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2009.
- Castillo, Alejandra. "Simone de Beauvoir. Filósofa, antifilósofa". *Papel Máquina. Revista de Cultura*, número 1. Agosto 2008: 33-39.
- Grau, Olga. "La ambigua escritura de Simone de Beauvoir". *El legado de Simone de Beauvoir*. Ed. Cristina Sánchez. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2012.
- Kristeva, Julia. *La revuelta íntima. Psicoanálisis y literatura*. Buenos Aires: Eudeba, 2001.
- . *Sentido y sinsentido de la revuelta*. Buenos Aires: Eudeba, 1998.
- Luongo, Gilda. "Crimen y escándalo: sujetos femeninos en *Memorias* de Simone de Beauvoir". *Taller de Letras*, número 48. 2011: 59-80.
- . "Cuál sexo de la infancia? Escenas de *Memorias* en Simone de Beauvoir". *Biblioteca fragmentada*. Diciembre, 2011. Web. <<http://biblioteca-fragmentada.org/?p=189>>
- . "Curva cerrada: figuraciones del cuerpo enfermo en Simone de Beauvoir". Escrito en vías de publicación.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

SIMONE DE BEAUVOIR: CUERPO, PUDOR, ESCRITURA¹

Verónica González

La escritura de Simone de Beauvoir resulta difícil de circunscribir en los límites de una escritura estrictamente filosófica o literaria: podríamos decir que se sitúa, más bien, en un lugar fronterizo entre ambas disciplinas, aun cuando Beauvoir, como señala Alejandra Castillo, inscribió su trabajo en el amplio campo de la literatura (36). Esta “ambigua escritura”², como la ha llamado Olga Grau, constituye el resultado de un ejercicio conciliador de “dos pasiones” tempranas: la literatura y la filosofía. El esfuerzo de conciliación no fue, por cierto, simple, como ella misma ha relatado: en su juventud, “después de haber pensado el universo a través de Spinoza o Kant”, le parecía “fútil” escribir novelas, pero una vez entregada a la lectura de una obra literaria le “parecía vano perder el tiempo fabricando sistemas. ¿Dónde se situaba la verdad? [se preguntaba Beauvoir] ¿Sobre la tierra o en la eternidad?”, y luego afirmaba: “Me sentía descuartizada” (*El existencialismo* 77).

La metáfora del cuerpo violentamente escindido anuncia la compleja conciliación entre las pulsiones de la vida y el pensamiento que Beauvoir experimentaba desde una temprana edad, lo que ha sido descrito en innumerables pasajes sobre todo en su obra autobiográfica. Así, en *La plenitud de la vida*, al compararse con Sartre, sostiene que él podía hablar de un río o un bosque mucho mejor que ella, pero “no tenía ninguna tendencia a las

¹ El presente escrito corresponde a una ponencia presentada en el “Coloquio Internacional ‘El cuerpo en sus variaciones’”, realizado en Santiago de Chile entre los días 2 y 4 de mayo de 2012 y organizado por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Universidad Austral de Chile, Universidad de Chile y Universidad de Santiago de Chile.

² Expresión acuñada por Olga Grau en el texto “La ambigua escritura de Simone de Beauvoir”, publicado en este mismo volumen.

palpitaciones de corazón, a los escalofríos, a los vértigos, a todos esos movimientos desordenados del cuerpo” (44-45). Asimismo, en *Memorias de una joven formal* –donde Beauvoir escribe sus primeros veinte años de vida y su temprana vocación de escritora– insiste en su deseo de escribir reconciliando la singularidad de la vida encarnada y la universalidad del pensamiento: “¿[Q]ué mejor regalo hacerle [a la humanidad] que libros? Ponía todo mi interés a la vez en mí y en los demás; aceptaba mi ‘encarnación’, pero no quería renunciar a lo universal: ese proyecto lo conciliaba todo” (146).

Aceptar su “encarnación” y, a la vez, no renunciar a “lo universal” implicará en Beauvoir escribir habitando (y no evitando) la “opacidad” de la vida y la “luminosidad” del pensamiento; involucrará el gesto de escribir a dos manos. Porque –tal como ha afirmado en *El existencialismo y la sabiduría popular*– habría una dimensión de la vida que no puede ser dicha por la pura descripción intelectual; ella necesita una escritura que escape a la construcción de sistemas: mientras la filosofía revela la esencia, la escritura literaria, y específicamente la “novela metafísica”, revela “un aspecto de la experiencia metafísica que no puede manifestarse de otro modo: su carácter subjetivo, singular, dramático y también su ambigüedad” (89). Esta reflexión no constituye, sin embargo, la confirmación de un dualismo: en su proyecto escritural, Beauvoir querrá “abrazarlo todo y testimoniar todo” (*La plenitud* 29), y para ello se servirá de registros escriturales heterogéneos (novela, ensayo filosófico, escritura memorialística, crónicas, entre otros), afirmando con ello que “en verdad no hay divorcio entre pensamiento y vida” (*El existencialismo* 11), pues toda vida es una elección filosófica, y toda filosofía es un modo de vida que aporta consigo su justificación (11)³.

El deseo de “abrazarlo todo y testimoniar todo”, esto es, narrar la condición humana, deviene, en Beauvoir, escritura que esca-

³ Recuerdo una imagen que Beauvoir utiliza en otro contexto, pero que resuena en este: no se puede aislar pensamiento y vida “como no se puede aislar una sonrisa de un rostro” (*El existencialismo* 80).

pa de los límites impuestos por la “pura filosofía”, pero también por la “pura literatura”, pues querrá escribir una existencia encarnada que se inscribe “a la vez en el tiempo y en la eternidad” (*El existencialismo* 92)⁴. Este deseo de *decirlo todo* conllevará, entonces, escribir a dos manos, y escribir incluso aquellas experiencias que *no deben* ser dichas, narradas, escritas, como las experiencias del cuerpo.

Escenas del cuerpo o el cuerpo como escritura

Evocando su infancia, Beauvoir relata en *Memorias de una joven formal* la asociación que hiciera entre “libros prohibidos” y las “bajas funciones del cuerpo”, reconociendo haber aprendido la experiencia de un cierto pudor ante la exhibición indiscreta de este, pero también ante la escritura del/sobre el cuerpo, escritura prohibida por las convenciones, como señala, por su indecencia:

En *Las vacaciones* de Madame de Ségur, uno de los personajes contaba una historia de fantasmas, de pesadillas, de sábana manchada que me chocaba tanto como a mis padres; yo uní entonces la indecencia con las bajas funciones del cuerpo; luego aprendí que éste participaba por entero de su grosería: había que ocultarlo; dejar ver la ropa interior o la piel –salvo en algunas zonas bien definidas– era indecoroso. (...) La inconveniencia tenía en mi espíritu una relación, pero extremadamente vaga, con otro enigma: los libros prohibidos (84).

Beauvoir aprende así desde muy niña que esa escritura de “sábana manchada”, la escritura sobre el cuerpo, es vergonzosa, indecente, indecorosa, porque implica reconocer y exhibir la encarnación cuando no está oculta por las vestiduras, cuando

⁴ Si bien Beauvoir dice que el subgénero de la novela metafísica “puede lograr lo que no puede la pura literatura como la pura filosofía”, es decir, evocar “ese destino que es el nuestro y que se inscribe a la vez en el tiempo y en la eternidad” (*El existencialismo* 92), tomo aquí prestadas estas palabras para afirmar que su escritura, en tanto escritura que se sirvió de diversos géneros y registros escriturales, intentó precisamente narrar ese destino.

el cuerpo es la grosería de la carne. En su juventud no se verá liberada de este aprendizaje, esta vez cuando experimente su cuerpo como lugar de deseo carnal. En *La plenitud de la vida*, cuenta que, aunque joven pudo liberarse de la educación puritana que sus padres le entregaron, frente a la experiencia de su deseo sexual se sentía presa de “un mal vergonzoso”: “[H]ambriento, mendigo, quejumbroso” su cuerpo deseante “le repugnaba” y, pese a que ya había realizado el compromiso de decirse todo con Sartre, “callaba esas vergüenzas” (70-71). Estas escenas del cuerpo pueden ser vinculadas también al relato conmovedor que hiciera Beauvoir ya adulta sobre la agonía y la muerte de su madre. En *Una muerte muy dulce*, recuerda el momento en que tiene que habérselas con el cuerpo viejo, enfermo y moribundo de la que fue su figura materna:

La kinesióloga se acercó a la cama, retiró la sábana y tomó la pierna izquierda de mamá que con el camisón abierto, exhibía con indiferencia su vientre arrugado (...) y su pubis calvo. “Ya no tengo ningún pudor”, dijo con tono de sorpresa. “Tienes razón”, le dije. Pero me di vuelta y me absorbí en la contemplación del jardín. Ver el sexo de mi madre me había producido un shock. Ningún cuerpo existía menos para mí, ni existía más. De niña lo había querido; adolescente, me había inspirado repulsión; es clásico y me parecía normal que hubiera conservado ese doble carácter repugnante y sagrado: un tabú. A pesar de eso, me asombró la violencia de mi desagrado (22).

Estas narraciones, que Beauvoir describe y escribe reconociendo la experiencia de un pudor, constituyen una escritura *sobre* el cuerpo en lo que tiene de opaco, dramático y singular: el cuerpo menstruante, el cuerpo deseoso, el cuerpo viejo y enfermo; pero, aún más, ellas constituyen una escritura *desde* el cuerpo, desde esa difícil encarnación, de la propia pero también de la de los otros (como señala el desagrado abrumador de ver el cuerpo de la madre en su violenta desnudez). En relación con ello, estas narraciones desde/sobre el cuerpo ponen

en escena el pudor de aceptar el cuerpo como carne y sangre viva, viviente. Sin embargo, pensar aquí el lugar del pudor no es apelar a lo que Beauvoir calla o silencia en sus narraciones⁵: nos interesa precisamente el gesto beauvoiriano de escribir el pudor, de exponerlo, exhibirlo y hacerlo público en la escritura, porque allí se revela la paradoja de un *pudor escrito*, de un pudor que es exposición misma del secreto vergonzoso del cuerpo. Este gesto no conlleva negatividad alguna, por el contrario, constituye una positividad en cuanto es la afirmación de la encarnación: escritura del secreto indecente que ha sido para Occidente el cuerpo.

El motivo paradójal de un pudor escrito puede leerse no solo en su obra memorialística, sino también en sus ensayos, pensados como lugares de exhibición de tantos otros secretos vinculados a la experiencia de la encarnación. Así, en su amplio ensayo sobre la vejez –titulado precisamente *La vejez*–, Beauvoir se propone “quebrar la conspiración del silencio” (8) escribiendo el hecho biológico, pero también cultural, que es la edad postrera. Como señala: “Para la sociedad, la vejez parece una especie de secreto vergonzoso del cual es indecente hablar” (7), pues “si los viejos manifiestan los mismos deseos, los mismos sentimientos, las mismas reivindicaciones que los jóvenes, causan escándalo; en ellos el amor, los celos parecen odiosos o ridículos, la sexualidad repugnante, la violencia irrisoria” (10). En este ensayo, Beauvoir se propone entonces decir las implicancias sociales,

⁵ Habría que mencionar que en algunos lugares de su obra memorialística advierte explícitamente que habrá hechos de su vida que no contará. Así, por ejemplo, en el prólogo a *La plenitud de la vida*, escribe: “[D]ebo advertirles que no pienso decirles todo. He contado sin omitir nada mi infancia, mi juventud; pero si bien he podido sin molestia y sin demasiada indiscreción desnudar mi lejano pasado, no siento, respecto a mi edad adulta, la misma indiferencia ni dispongo de la misma libertad. (...) Dejaré, resueltamente, muchas cosas en la sombra” (8). Asimismo, en *La fuerza de las cosas*, señala: “Pese a mis reservas que también valen para este último volumen –imposible decirlo todo– los censores me han acusado de indiscreción; no soy yo quien comenzó” (8).

culturales, políticas de esa decadencia física que entraña la vejez; pretende narrar la situación de aquellos y aquellas que, considerados como *meros cuerpos viejos*, han sido situados fuera de la humanidad, exponiendo “lo que pasa realmente en sus cabezas y en sus corazones” (8).

Asimismo, podríamos leer uno de sus más famosos ensayos, *El segundo sexo*, como espacio narrativo donde Beauvoir da palabra no solo a la “condición femenina”, sino también a la condición humana cuando esta desconoce que, además de *logos* –razón universal–, es cuerpo singular. Beauvoir ha escrito:

[S]e da por hecho que ser un hombre no es una singularidad (...). La mujer tiene ovarios, útero; son condiciones singulares que la encierran en su subjetividad (...). El hombre olvida olímpicamente que su anatomía también incluye hormonas, testículos. Percibe su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo, que cree aprehender en su objetividad, mientras que considera el cuerpo de la mujer lastrado por todo lo que la especifica: un obstáculo, una prisión (50).

Así, es posible afirmar que el hombre, confundiéndose con la universalidad del pensamiento, ha producido un olvido concertado de su encarnación, dejando el lugar del cuerpo –entendido como pura carne pasiva– a la mujer y situándose como sujeto de toda relación; mientras ella es lo otro del sujeto: un cuerpo-objeto, un cuerpo-carne relegado más allá de esa humanidad que se quiere incorpórea, etérea. Sobre esto último, recordamos que cuando Beauvoir analiza cómo se presenta el mito del eterno femenino en determinados escritores, esto es, cómo ha sido narrada la mujer en cierta literatura, se refiere, entre otras, a la obra de Montherlant y nos dice:

Se cree dios, quiere ser dios: porque es varón, porque es un “hombre superior”, porque es Montherlant. Un dios no ha sido engendrado; su cuerpo, si es que lo tiene, es una voluntad forjada en unos músculos duros y obedientes, no una carne sórdidamente habitada por la vida y la muerte; de esta

carne perecedera, contingente, vulnerable, de la que reniega, considera responsable a la madre (*El segundo* 292).

Una escritura desde/sobre el cuerpo, leída como espacio de un pudor escrito, puede ser considerada entonces como un gesto político o, más aún, una escritura tal es la narración del cuerpo como lugar de lo político. Beauvoir misma lo ha reconocido al tiempo que ha reconocido también haber dejado algunos aspectos de su propia sexualidad en las sombras. Hazel Rowley nos recuerda la respuesta que Beauvoir, ya de setenta años, da a la feminista alemana Alice Schwarzer cuando le preguntó si había algo que no hubiera plasmado en sus memorias y que le gustaría escribir de poder hacerlo:

Sí –contestó Beauvoir– me hubiera gustado ofrecer una descripción equilibrada y franca de mi propia sexualidad, auténticamente sincera desde un punto de vista feminista. Me hubiera gustado contar mi vida a las mujeres en lo referente a mi propia sexualidad, porque ese no es solo un asunto personal, sino también político (13-14).

Si bien la misma Beauvoir plantea aquí no haber relatado una dimensión de su encarnación, no haber descrito honestamente su propia sexualidad “desde un punto de vista feminista”, sí escribió en sus memorias, en sus ensayos, en sus novelas desde/sobre el cuerpo, en la medida –reiteramos– en que ha expuesto ese pudor de la subjetividad encarnada. Por ello, es posible pensar la escritura beauvoiriana como escritura que, a dos manos, narra el cuerpo en tanto lugar opaco, dramático y singular, pero también como lugar de lo político: ella ha visibilizado aquello que ha sido invisibilizado, ha exhibido la grosería de una existencia encarnada.

Quisiera finalizar dejando abierta una problemática, pues si bien sostenemos que la escritura beauvoiriana es ambigua –en tanto se sirvió de diversos registros escriturales para narrar el cuerpo en su singularidad–, es también cierto que habría que repensar el lenguaje de esa escritura que dice y narra el cuerpo;

pues, como ha señalado Cecilia Sánchez, Beauvoir reconoce haber escrito “con el lenguaje de todo el mundo, tanto de hombres como de mujeres” y “al asumir dicha indiferenciación, tiende a deshacerse de las particularidades del pensar *situado* que la acompañó en sus escritos” (30). En este sentido, parece relevante plantear la cuestión respecto de cuáles son las formas del lenguaje que debieran ser desmontadas o deconstruidas para decir esa singularidad propia del cuerpo, esa opacidad propia de la carne.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de. *El existencialismo y la sabiduría popular*. Trad. Juan José Sebreli. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- . *El segundo sexo*. Trad. Alicia Martorell. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011.
- . *La fuerza de las cosas*. Trad. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Debolsillo, 2011.
- . *La plenitud de la vida*. Trad. Silvina Bullrich. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970.
- . *La vejez*. Trad. Aurora Bernádez. Buenos Aires: Debolsillo, 2011.
- . *Memorias de una joven formal*. Trad. Silvina Bullrich. Buenos Aires: Debolsillo, 2010.
- . *Una muerte muy dulce*. Trad. María Elena Santillán. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.
- Castillo, Alejandra. “Simone de Beauvoir. Filósofa, antifilósofa”. *Papel Máquina. Revista de Cultura*, número 1. Agosto 2008: 33-39.
- Rowley, Hazel. *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*. Trad. Montse Roca. Barcelona: Lumen, 2006.
- Sánchez, Cecilia. “El cuerpo femenino, el amor y la intimidad. Los problemas filosóficos de Simone de Beauvoir”. *Papel Máquina. Revista de Cultura*, número 1. Agosto 2008: 23-31.

VERDAD Y ESCRITURA: LAS MEMORIAS DE SIMONE DE BEAUVOIR¹

Verónica González

Tengo tres años y medio, almorzamos en la terraza soleada de un gran hotel (...); me dan una ciruela roja y empiezo a pelarla: “No”, dice mamá, y caigo chillando sobre el suelo. Grito a lo largo del boulevard Raspail porque Louise me saca del square Boucicaut donde estaba haciendo flanes de arena. (...) Chillaba tan fuerte, durante tanto tiempo, que en el Luxembourg me tomaron varias veces por una niña mártir. “Pobrecita”, dijo una señora tendiéndome un caramelo. Se lo agradecí con un puntapié. Ese episodio fue muy comentado; una tía obesa y bigotuda que manejaba la pluma lo contó en La poupée modèle. Yo compartía la reverencia que inspiraba a mis padres el papel impreso. A través del relato que me leyó Louise, me sentí un personaje; poco a poco, sin embargo, sentí cierto malestar. “La pobre Louise lloraba a menudo amargamente añorando sus ovejas”, había escrito mi tía. Louise nunca lloraba, no poseía ovejas, me quería: ¿y cómo puede comparar a una niña con unos corderos? Aquel día sospeché que la literatura sólo mantiene con la verdad unas relaciones problemáticas.

Simone de Beauvoir, *Memorias de una joven formal*

Según señala Beauvoir, a los cincuenta años inició el proyecto de relatar-se su vida, más precisamente sus primeros veinte años: en *Memorias de una joven formal*, habría prestado su “conciencia a la niña, a la joven abandonada en el fondo del tiempo perdido y perdidas con él” (*La plenitud* 7). Como sabemos, este proyecto autobiográfico no terminó con las *Memorias*, a

¹ Ponencia presentada en el seminario “Simone de Beauvoir: el deseo de saber y escribir”, organizado por el equipo de investigación del proyecto FONDECYT regular N° 1100237, patrocinado por el Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile; y por el Departamento de Educación, Facultad de Humanidades, Universidad de La Serena. Esta actividad se realizó el día viernes 4 de noviembre de 2011, en la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Serena.

ellas siguieron *La plenitud de la vida*, *La fuerza de las cosas* y *Final de cuentas*, entre otros libros abocados a viajes y hechos relevantes de su historia personal. Sin embargo, mucho antes de los cincuenta años, algo de su vida –sino mucho– ya estaba en juego en su escritura. En su primera novela publicada, *La invitada*, en la cual se relatan, como indica Hazel Rowley, las relaciones entre “el trío que Françoise y Pierre forman con la caprichosa joven Xavière”, muchos vieron representados a la misma Beauvoir, a Sartre y a su joven amiga Olga Kosakiewicz, aunque “hay un cuarto personaje igualmente importante en la novela (...). Gerbert, con sus ojos verdes y una suave onda de pelo negro cayéndole sobre los ojos, [que] se parece muchísimo a Jacques-Laurent Bost” (137-138), amigo y, con los años, amante de Simone de Beauvoir. Aun cuando en esta novela sea posible especular sobre la vinculación entre ficción y realidad, ciertamente sus textos autobiográficos tienen una particularidad en relación con *La invitada* y con las novelas que le siguieron: si bien ambos modos de escritura surgen del deseo de escribir, sus memorias nacen del deseo de narrar su vida, de mirar hacia el pasado para relatarlo; gesto enigmático, extraño siempre, cuyo valor no residiría, nos parece, en contar la verdad de ese pasado, sino en cómo este se torna escritura.

Según plantea Georges Gusdorf, el relato de la historia personal –la autobiografía– constituye un ejercicio escritural que pretende forjar una continuidad en el tiempo, reconstituir una unidad temporal, pues se trata de “reunir los elementos dispersos de [una] vida personal y de agruparlos en un esquema de conjunto” (12). Para ello, se requiere una distancia temporal, la distancia de la vejez, que permitiría mirar hacia un pasado reconstituyéndolo en la escritura. Si la autobiografía se propone generar una visión de conjunto de la vida propia, entonces todo texto de memorias –y los de Simone de Beauvoir, en particular– no solo es una escritura de recuerdos, sino que entraña una compleja operación en cuanto el narrador se da a la tarea de *construir el sentido de su vida*. En el prólogo que da inicio a *La plenitud de la vida*, Beauvoir nos cuenta por qué decidió continuar escri-

biendo su historia luego de la publicación de *Memorias de una joven formal*: “Poco a poco me convencí de que el primer tomo de mis recuerdos exigía a mis propios ojos una continuación: inútil haber contado la historia de mi vocación de escritora si no trato de decir cómo se ha encarnado”. Y continúa: “[E]se proyecto me interesa. Mi existencia no está terminada pero ya tiene un sentido que naturalmente el porvenir no modificará. ¿Cuál? Por razones que en el curso de esta misma encuesta tendré que aclarar evité preguntármelo. Me enteraré ahora o nunca” (8). Significativas palabras en tanto con ellas afirma que el sentido de su vida le será revelado en la escritura de la misma, esa donde “se enterará, ahora o nunca, de ese sentido”. Pero quisiéramos ir más allá para sostener que un sentido tal, el de *su* vida, *no es solo descubierto* en la escritura, sino que, de algún modo, es también *creado* en el proceso escritural.

Como mencionamos, Gusdorf ha sostenido que el momento de la autobiografía es el de la vejez, en cuanto desde la distancia que da el ocaso de una existencia se mira el pasado de la misma; y a partir de ese lugar, de esa perspectiva, se pretende “saldar cuentas”, justificar lo vivido. A propósito de ello, recordamos que en *La plenitud de la vida* Beauvoir escribe: “Algunos críticos creyeron que en mis *Memorias* había querido dar una lección a los jóvenes; he deseado sobre todo *pagar una deuda*” (9)². Una narración tal, si seguimos a Gusdorf, no podría ser entonces un relato objetivo: las experiencias, las decisiones tomadas, los actos realizados, los propósitos que los animaron no se revelan en la cotidianidad de la vida presente de igual manera que desde la perspectiva y la distancia a partir de las cuales se escribe o “re-traza” la vida; pues el esfuerzo de rememoración, en este caso, “es, al mismo tiempo, búsqueda (...) de una última palabra liberadora” (14). Así, habría una “disparidad” entre la intención confesada de la autobiografía –escribir la historia personal– y sus intenciones profundas, orientadas hacia una especie de jus-

² La cursiva es mía.

tificación de la propia existencia. En esta disparidad, señalada por Gusdorf, no quisiéramos ver una falta o un defecto, sino, por el contrario, todo el espesor y la luminosidad de la autobiografía.

En las primeras páginas de *La fuerza de las cosas*, Beauvoir confiesa su pretensión de ser objetiva en el relato de su historia, sin embargo, allí también afirma que: “Es necesario ponerse de acuerdo sobre esta imparcialidad. Un comunista, un degaullista contarían de otro modo estos años (...). *Soy objetiva en la medida, entiéndase bien, en que mi objetividad me envuelve*” (9)³. Este matiz que introduce nos permite plantear una cierta imposibilidad de narrar objetivamente sucesos, recuerdos, experiencias, en el sentido de retratar una copia fiel de estos en la escritura. Pero pensamos que esta imposibilidad constituye, a la vez, la posibilidad misma de una escritura de la propia vida: en esa *dislocación* entre vida y escritura de la vida, la autobiografía alcanzaría toda su riqueza. De este modo, nos interesa entender la autobiografía no como el relato de la *verdad* de los hechos acontecidos, sino como ese ámbito donde “nos concierne otra verdad”, una “verdad [que] tiene lugar en la interioridad de la vida personal” (Gusdorf 13). En relación con esto, Gusdorf nos cuenta una hermosa anécdota:

Uno de los más bellos poemas autobiográficos de Lamartine, “La vigne et la maison”, evoca la casa natal del poeta, en Milly, cuya fachada está adornada por una guirnalda de madreselva. Un historiador ha descubierto que no había tal madreselva en la casa de Milly durante la infancia del poeta; solo mucho más tarde, para conciliar el poema y la verdad, la esposa de Lamartine hizo plantar una enredadera (15).

Esta anécdota nos hace pensar en las “relaciones problemáticas” entre literatura y verdad, que ya una pequeña Beauvoir intuía, tal como indica el epígrafe de este texto. La autora señalará, esta vez en *La plenitud de la vida*, su inquietud respecto de

³ La cursiva es mía.

ese comercio ambiguo entre verdad y escritura cuando escribe:

[A] veces me decía que las palabras no retienen la realidad sino después de haberla asesinado; dejan escapar lo más importante que hay en ella: su presencia. (...) Pero a Sartre le parecía ocioso deplorar esa distancia entre la palabra y la cosa, entre la obra creada y el mundo dado: por el contrario veía en ella la condición misma de la literatura y su razón de ser; el escritor debe manejarla, no soñar con abolirla: sus éxitos residen en ese fracaso asumido (45).

Si retomamos las palabras de Sartre, entonces ese “fracaso asumido”, que es la condición de la literatura, podría ser también la ganancia y la condición de la autobiografía, como hemos venido sugiriendo; quizá la posibilidad de una escritura tal se encuentre precisamente en esas sospechosas relaciones entre verdad y escritura del yo. Si bien Beauvoir insistirá en sus memorias en la pretensión de contar la verdad de su historia –así lo señala, por ejemplo, en los prólogos a *La plenitud de la vida* y *La fuerza de las cosas*–, también advierte que se limita en su escritura a dar testimonio de lo que fue su vida (*La plenitud* 9) y que la verdad no se expresa en ninguna de las páginas de aquellos libros, sino solo en su totalidad (*La fuerza* 10). Se trata así de relatar *su verdad*, cuyo lugar es la interioridad de la vida personal, pero también el espacio literario de esa vida: en sus memorias, en su autobiografía, Simone de Beauvoir no solo escribe su pasado, sino que se hace vivir en la escritura; ella re-crea su vida, en tanto en la narración de su historia *crea un sentido* de esta. Más allá, entonces, de la verdad de una escritura de los hechos vividos, la autobiografía sería una especie de “autocreación”, donde Beauvoir crea nuevamente, literariamente, su propia historia.

Mencionamos que Beauvoir empezó a los cincuenta años a narrar su vida y que dicha distancia temporal es necesaria para todo ejercicio autobiográfico, sin embargo, antes de convertirse en escritora y antes de escribir en papel sus memorias, Beauvoir vivió intensamente su deseo de escritura. Si la autobiografía es una escritura del yo *a posteriori* en cuanto requiere de esa dis-

tancia temporal que otorga la vejez, parece interesante también pensar en torno a la autobiografía incluso antes del cumplimiento de esa escritura, cuando solamente hay *deseo de escritura*. Gusdorf ha señalado que la autobiografía no solo puede crear el sentido de una vida pasada, sino también crear una vida: “La autobiografía es vivida, representada, antes de ser escrita; impone una especie de marca retrospectiva al acontecimiento. Leyendo la correspondencia de Mérimée, observa un crítico, se tiene la impresión de que su manera de vivir los episodios que describe está influida ya por la narración que hará a sus amigos” (17). Ciertamente, mucho antes de iniciar su proyecto autobiográfico, la idea de escribir sobre su vida le parecía a Beauvoir inconcebible, así lo relata en *La plenitud de la vida*:

“Oiga –dijo, con repentina vehemencia–, ¿por qué no habla de usted en sus escritos? Usted es más interesante que todas esas Renées y Lisas”. La sangre se me subió a las mejillas (...). Retratar me a mí misma con crudeza y sin ambages en un libro, perdiendo la perspectiva, comprometiéndome a mí misma, no. No podría hacerlo, solo la idea me parece horrible. “Eche mano de su valentía”, me dijo Sartre, y siguió insistiendo (ctd. en Rowley 137).

Antes de *decidir* narrar y escribir su vida, Beauvoir sintió intensamente el deseo de escribir, el cual, como sabemos, modificó su vida y su manera de vivirla. A lo largo de *Memorias de una joven formal*, es des-escrito este deseo: en uno de sus pasajes afirma que de adulta quería “ser una autora célebre”, “codiciaba ese porvenir, excluyendo cualquier otro” (145). De esta manera, vivió *para* la escritura, pero, con el transcurso de los años, decidió que esa vida fuera vivida también *para* su autobiografía: *creó* así su vida a partir de la escritura y la re-creó también a partir de su autobiografía.

Para finalizar, quisiera insistir en que la escritura sobre su historia personal no constituye solo el gesto de escribir su vida pasada, sino de re-constituirla en el acto mismo de escribirla. Como lectora de su autobiografía, es este el gesto que me in-

terpela, más allá o más acá de una verdad de la escritura en relación con su vida. Porque allí, en ese espacio imposible entre verdad y escritura, en esa dislocación, se origina la posibilidad de la autobiografía en particular y de la literatura en general; allí se originó la escritura de las memorias de Simone de Beauvoir.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de. *La fuerza de las cosas*. Trad. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Debolsillo, 2011.
- . *La plenitud de la vida*. Trad. Silvina Bullrich. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970.
- . *Memorias de una joven formal*. Trad. Silvina Bullrich. Buenos Aires: Debolsillo, 2010.
- Gusdorf, Georges. “Condiciones y límites de la autobiografía”. *Suplementos Anthropos. La autobiografía y sus problemas teóricos*, número 29. Diciembre 1991: 9-18.
- Rowley, Hazel. *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*. Trad. Montse Roca. Barcelona: Lumen, 2007.

II

UN MODO DE ENTENDER LA FILOSOFÍA

EL PROBLEMA DEL GÉNERO

Alejandra Castillo

El reproche ha caído sobre mí porque se piensa que una escritora es, ante todo, una mujer que se distrae escribiendo, lo que no es cierto, porque es el conjunto de una vida que está estructurada por y sobre la escritura y, por tanto, aquello implica montones de renunciaciones, montones de elecciones también, y éste ha sido mi caso. He vivido verdaderamente en la medida en que quería escribir.

Simone de Beauvoir, *Simone de Beauvoir por ella misma*

Existe un desacuerdo en torno a la escritura de Simone de Beauvoir. Desacuerdo entablado en la propia calificación de su escritura: ¿es filosofía o literatura? Para muchos filósofos y filósofas solo dos textos de Simone de Beauvoir podrían calificarse como “estrictamente” filosóficos: *Pyrrhus et Cinéas* (1944) y *Pour une morale de l’ambiguïté* (1947). El resto –bajo la estricta mirada de la disciplina– solo ensayos y literatura. También hay quienes que buscando ser más benévolos a la hora de evaluar el carácter “filosófico” de su obra señalan que obviamente “también fue filósofa, y mejor filósofa que escritora de novelas si hubiera que pronunciarse al respecto” (López Pardina 194). Benevolencia, cabe destacarlo, que no hace sino mantener y profundizar el desacuerdo en torno a la escritura de Beauvoir.

Tratando de dar por superado el desacuerdo, hay otros y otras, por el contrario, que concederán el lugar de la filosofía a la escritura de Simone de Beauvoir, aunque con una especificación: filosofía política. Si puede ser llamada filosófica, la escritura de Beauvoir lo será con el suplemento de la política. Lógica suplementaria de la nominación que en su segundo momento –la política– condesará el afuera de la disciplina¹. Es por este momento secundario, que Simone de Beauvoir, ahora filósofa

1 Véase, por ejemplo, *Simone de Beauvoir philosophe* de Michel Kail.

política, más que interrogar con rigor, por ejemplo, a la libertad –como lo haría Jean- Paul Sartre– elaborará, más bien, un pensamiento escindido entre situación y decisión. La introducción de la vida y de la política, le permitiría paradójicamente, introducir así una perspectiva filosófica original (Kail 41).

Están, por último, aquellos que más que optar por una identidad en desmedro de otra, desplazarán el desacuerdo calificando a Simone de Beauvoir simplemente como una escritora. Así lo hace Geneviève Fraisse, quien señala:

Simone de Beauvoir no es una especialista del saber, ella es por sobre todo una escritora. Ahora bien, Sartre distingue con precisión, la categoría de escritor se distingue de aquella “técnica del saber”. Su preferencia terminará por perfeccionar al escritor antes que al filósofo. De hecho, el camino contradictorio que todo intelectual toma es menos íntimo que el que toma el escritor, productor de un universal singular librado de la violencia de la contradicción. Está demás decir que esta definición sartreana le va bien a Simone de Beauvoir, escritora por sobre todo (63).

Da la impresión que tanto la *negación*, la *nominación suplementaria*, como el *desplazamiento* no dan por zanjado el desacuerdo. Se niega en vistas de un canon, la filosofía existencial. El suplemento viene a complementar lo que el rigor conceptual de Sartre deja a oscuras. Y por último, el desplazamiento ocurre dentro de la precisa elaboración sartreana de la categoría de *intelectual*.

En este punto debiese ser dicho que será la propia Simone de Beauvoir quien contribuirá al desacuerdo sustrayendo su escritura de la “Filosofía”. Sustracción que la llevará a criticar el canon, los medios y los fines de la escritura filosófica:

Yo habría podido [dice Beauvoir] al menos emprender algún estudio documentado, crítico y acaso hasta ingenioso sobre un problema limitado: un autor poco o mal conocido, un punto de lógica. No me tentaba en absoluto. Al conversar con Sartre, al medir su paciencia, su audacia, me parecía embriagador

darse a la filosofía; pero solamente si uno estaba dominado por una idea. Exponer, desarrollar, juzgar, colegir, criticar las ideas de los demás, no, yo no le veía ningún interés (...) quería comunicar lo que había de original en mi experiencia: para lograrlo, sabía que tenía que orientarme hacia la literatura (*La force* 231).

Orientación hacia la “escritura” debería ser precisado. Más que una “literata”, Simone de Beauvoir será una escritora cuya obra comprenderá ensayos filosóficos, políticos, novelas y obras de teatro.

Debe advertirse que dicho giro hacia la literatura ya se prefiguraba en la propia apuesta filosófica de Sartre. Esta entrada de la literatura en el campo de la filosofía se entendía como la entrada de la pasión en la escritura, pasión que no tendrá mejor traje que el de la política, en tanto re-configuración de lugares, tiempos e identidades. Pero, sin lugar a dudas, de esta re-orientación de la filosofía por la literatura, no se deduce su abandono. A pesar de ello, Simone de Beauvoir insiste en alejar su escritura de la filosofía, así al menos parece ella misma confesarlo. Pero desconfiemos de esta confesión y detengámonos en ese lugar más allá de la filosofía en que Beauvoir desea situar su escritura. Es claro, según sus palabras, que no es filósofa, pero también es claro que no lo es en el sentido tradicional del término.

Es relevante destacar aquí nuevamente la definición de la propia escritura en relación con la escritura de otro. La filosofía es Sartre, parece decir Simone de Beauvoir. Pero a paso seguido define al quehacer filosófico como la persecución audaz de una idea. Leamos lentamente esta segunda definición: filosofía, dice de Beauvoir, es el trabajo paciente y audaz en pos de una idea.

Es posible admitir, sin dificultad, que los escritos de Beauvoir no juzgan, no coligen, no critican y ni siquiera dan crédito a las ideas de los demás bajo el riguroso ejercicio de autoridad de las citas. De hecho no podemos olvidar que ni siquiera en su libro más reconocido *El segundo sexo* (1949) hará gala de prolijidad “académica” citando o, mencionando, en tanto medios de prueba

o de demostración, textos canónicos. Así lo hace notar Françoise Hérietier cuando señala que “es particularmente difícil conocer sus fuentes, a cuales se refería al pensar y al escribir, al manipular las fichas y las notas, pues no las cita de modo sistemático, y en la obra *El segundo sexo* no se menciona la bibliografía” (89). Sin embargo, es mucho más complejo admitir que su escritura no está dominada por una idea audaz. Cómo no reconocer, en este sentido, la audacia de interrogar a las narrativas maestras del pensamiento moderno desde el feminismo, como lo hace en *El segundo sexo*, o cómo no admitir audacia en cruzar vida y escritura desdibujando los estrictos límites entre lo público y privado. ¿Por qué entonces su obstinada sustracción del campo de la filosofía? ¿O más bien deberíamos leer en dicha confesión –en el retiro de la letra filosófica– una redefinición de la filosofía?

Este último, creemos, es el camino tomado por Simone de Beauvoir. Se trata de un doble movimiento de distanciamiento, en primer lugar, que Beauvoir lo expresará en un rechazo de la nominación de filósofa –cómo no recordar aquí la reiteración del gesto por Hannah Arendt algún tiempo después–, para luego, y en segundo lugar, inscribir su trabajo en el amplio campo de la literatura. Doble movimiento, de distanciamiento y de definición, que se originará no solo en el deseo de incorporar la “vida” a la escritura, haciendo de esta una escritura comprometida, sino que también en el deseo de la inmortalidad. Pretensión desmedida, sin duda, que a dos voces dirá en la presentación de *Los Tiempos Modernos*:

No nos haremos eternos corriendo tras la inmortalidad; no seremos absolutos por haber reflejado en nuestras obras algunos principios descarnados, lo suficientemente vacíos y nulos para pasar de un siglo a otro, sino por haber combatido apasionadamente en nuestra época, por haberla amado con pasión y haber aceptado morir totalmente en ella (*Qué es* 12).

Pese al aparente rechazo, pese a la descripción negativa, la escritura comprometida, tan querida por Sartre y Beauvoir, se articularía en la doble actualidad de un tiempo siempre presente.

Incorporando este paradojal fuera del tiempo, logran salvar una complicación advertida por Jacques Rancière en forma de un dilema: o bien se opone la autonomía del lenguaje literario al uso político considerado como instrumentalización de la literatura; o bien se afirma autoritariamente una solidaridad entre la intransitividad literaria y la racionalidad materialista de la práctica revolucionaria (13). ¿Cómo evitar la anulación de la literatura o su supeditación a la política? Simone de Beauvoir intentará resolver dicho dilema en la afirmación absoluta del tiempo presente en la escritura autobiográfica que a pesar de su intento de captura del tiempo ahora solo se realiza en un tiempo porvenir. Qué mejor definición de inmortalidad que aquella de habitar el futuro viviendo apasionadamente el presente. Pero cabe la pregunta: ¿cómo se podría habitar en el futuro viviendo apasionadamente el tiempo presente? Simone de Beauvoir, en consonancia con ese afán desmedido por la inmortalidad, responde: “Escribir ha sido mucho el placer de salvar momentos de mi vida a secas. Tal vez, ante todo, comunicar lo que mi experiencia podía tener de valiosa para otros y también perpetuar en las palabras, por la escritura, cosas que había visto, los viajes que había hecho, las relaciones con la gente, los tipos de personajes que había encontrado” (*Por ella* 92).

Recordemos que ella no es la única que ha avanzado por este camino, ya antes había sido recorrido por Jean-Jacques Rousseau en *Las confesiones* y por Friedrich Nietzsche en *Ecce homo*. Escrituras no canónicas, simplemente autobiográficas que resisten y rechazan la idea de “producción de conocimiento” institucionalmente establecida. Simone de Beauvoir se aleja, es cierto, pero solo para crear un espacio para su escritura en la filosofía. De esta manera, podría ser dicho que no busca simplemente alejarse de la filosofía sino que, por el contrario, busca inscribir su nombre en ella y con ello, cabe destacarlo, re-orientar la filosofía.

Inscripción de su nombre propio en la filosofía que la hará desdeñar, por ejemplo, el normal ejercicio maestro-discípulo del quehacer filosófico. En lo relativo a este aspecto dirá: “Leyendo una obra de Fink me pregunté: ¿cómo es posible resignarse a ser

el discípulo de alguien?" (*La force* 233). Bajo esta nueva luz, no cabe ver, como habitualmente se ha visto, humildad o modestia en el alejamiento de la filosofía, reservándosela, de algún modo, a Sartre. Tampoco cabe ver falta de habilidad, como habitualmente se oye:

¿Por qué no me sentí tentada de ensayar filosofía? Sartre decía que yo comprendía las doctrinas filosóficas, la de Husserl entre otras, más rápidamente y más exactamente que él; en efecto él tendía a interpretarlas según sus propios esquemas; conseguía difícilmente olvidarse y adoptar sin reticencias un punto de vista extraño. Yo no tenía que quebrar ninguna resistencia, mi pensamiento se moldeaba en seguida sobre el que trataba de captar; no lo acogía pasivamente: en la medida en que me adhería a él, veía lagunas, las incoherencias, como también presentía posibles desarrollos; si una teoría me convencía, no me resultaba exterior; cambiaba mi relación con el mundo, coloreaba mi experiencia. En resumen, tenía sólidas facultades de asimilación, un sentido crítico desarrollado y la filosofía era para mí una realidad viva. Me daba satisfacciones que no me cansaban nunca (*La force* 233).

¿No describe Simone de Beauvoir claramente el quehacer filosófico? ¿No señala las habilidades y las actividades típicas de la labor en filosofía? Sin lugar a dudas. Y sin embargo, Beauvoir se obstina en nominarse por fuera de la disciplina. Cabría ver aquí en esta dialéctica de la aceptación y del rechazo un movimiento doble de afiliación y de desafiliación, de pertenencia y sustracción. Es quizá esa vocación por la inmortalidad alojada en el corazón de la filosofía, la que la hacía rechazarla en tanto "ejercicio disciplinar" o ejercicio pedagógico. No debemos olvidar, en este punto, aquel episodio de la vida de Simone de Beauvoir –que ella misma se encargará de narrar sin reserva– cuando le fue prohibido el ejercicio de la docencia filosófica por haber sido acusada de seducir a sus alumnas.

Es claro, Beauvoir no es profesora de filosofía y tampoco quiere serlo. Pero no es del todo claro que no se considere filósofa,

entendiendo esta como la huella de una experiencia original. Originalidad que en la escritura de Beauvoir se traslucirá en un deseo de avanzar por caminos nunca antes recorridos. No olvidemos su intensión de “comunicar lo que había de *original* en su experiencia”. Aquí habría que atender con cuidado a la doble significación contenida en la palabra “original” que nos remite tanto a comienzo como a novedad. Una vez dicho esto conviene ser clara, comienzo no remitirá a un momento pasado recuperable mediante las herramientas provistas por el historicismo, sino más bien a un re-comienzo en la escritura del propio acto de lenguaje. Y novedad, más que remitirnos a la búsqueda continua por lo nuevo, será más bien la interrupción del lenguaje filosófico por la accidentalidad de la experiencia. Es por esta definición marcada por la actualidad de un comienzo siempre presente y la frescura de la primera vez que la escritura de Beauvoir resistirá a la disciplina de la letra filosófica. Resistencia que si bien la alejará del corpus filosófico la llevará, sin embargo, a crear un nuevo espacio para su escritura.

Hay quienes señalan que las preguntas en filosofía son de un tipo especial, ellas son preguntas sin respuesta. Son preguntas que más que respuestas encuentran posicionamientos escriturales personales. Preguntas con un afán de presente que bien podría calzar con la inmortalidad, nunca intenta encontrar respuestas, sino más bien explicitar una vocación personal, una apuesta. En esta muy íntima definición de la filosofía, en la que se tocan la privacidad de las búsquedas personales con las narrativas legítimas del saber universitario, se podría decir, es donde la filosofía genera sus propias reglas de enunciación, es donde ella se ve forzada a la invención continua. La propia pregunta por la filosofía, paradójicamente, prefiguraría un salto fuera de la disciplina, una re-orientación, un re-comienzo.

En esta línea argumental es posible situar las cavilaciones de Simone de Beauvoir en torno al quehacer filosófico y su rechazo a inscribir su escritura en él. Su cuestionamiento de la filosofía –en tanto mera reproducción pedagógica– la llevará a definirla en tanto “originalidad”. Ahora bien, parece ser que la

mejor manera de satisfacer dicha definición de la filosofía es la “literatura”. En este sentido, ser filósofa para Simone de Beauvoir implicaría, forzosamente, salir de la disciplina. Es por este éxodo autoimpuesto que Beauvoir puede ser retratada, simultáneamente, como filósofa y antifilósofa a la vez. Bajo este prisma, no habría un desacuerdo en torno a la escritura de Simone de Beauvoir. Más que un desacuerdo habría que ver un distanciamiento necesario. Tampoco cabría dar por terminada la discusión en torno a la apuesta escritural de Simone de Beauvoir uniendo la descripción de filósofa y la de literata en el sincretismo de “escritora”. Más bien, nos gustaría afirmar que Simone de Beauvoir es filósofa en la medida que fue una escritora, o como ella misma lo señala, “en la medida en que quería escribir”. Escribiendo lo que “había de original en su experiencia” hizo posible la tangencia de dos registros hasta entonces separados: la filosofía y la diferencia de los sexos. Para llevar a cabo dicha empresa había que ser filósofa, pero era imperioso, a su vez, haber sido antifilósofa.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de. *La force de l'âge*. París: Éditions Gallimard, 1960.
- . *Por ella misma*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1982.
- Fraisse, Geneviève. “L'intellectuelle”. *Le privilège de Simone de Beauvoir*. París: Actes Sud, 2008. 63-78.
- Héritier, Françoise. “El punto ciego de Simone de Beauvoir. Después de la revolución neolítica”. *Masculino/femenino II. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Kail, Michel. *Simone de Beauvoir philosophe*. París: PUF, 2006.
- López Pardina, Teresa. “La noción de sujeto en el humanismo existencialista”. *Feminismo y filosofía*. Ed. Celia Amorós. Madrid: Editorial Síntesis, 2000. 193-214.
- Rancière, Jacques. *Politique de la littérature*. París: Éditions Galilée, 2007.
- Sartre, Jean-Paul. *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Editorial Losada, 1962.

EL PENSAMIENTO DE SIMONE DE BEAUVOIR Y SUS EFECTOS EN UN MODO DE ENTENDER LA FILOSOFÍA Y SU ENSEÑANZA¹

Olga Grau

Me gustaría partir este texto señalando la existencia de una suerte de vacío en el campo de los estudios filosóficos de nuestro medio académico, que revela un notorio desconocimiento de la producción de las filósofas y pensadoras de todos los tiempos. Tendríamos que considerar este hecho como un asunto político de relevancia, que manifiesta un tipo de relación de saber-poder que se expresa en la arquitectura epistémica de la academia y que determina selectivamente lo que es filosofía, remitiendo el saber filosófico de manera exclusiva a la producción realizada mayoritariamente por los hombres y a la que se le da el estatuto de legitimidad disciplinar.

La filosofía institucionalizada generó sus propios códigos de admisibilidad o exclusión, donde no parecía caber duda de que quienes podían tener reconocimiento y gozar de estímulo al pensamiento eran los hombres, ciudadanos libres e ilustrados. El efecto que esto tuvo por siglos constriñó a la filosofía a ser propiedad de ellos, reconocidos tanto en autoría como en la transmisión del saber filosófico.

Esto ha tenido consecuencias decisivas en la enseñanza de la filosofía en sus distintos niveles, estrechándose el campo disciplinar al provocarse una identificación entre filosofía y producción masculina del saber filosófico. Si hiciéramos un ejercicio lúdico en este mismo auditorio de recordar y contar en silencio,

¹ Este texto se presentó en las “XVIII Jornadas sobre la enseñanza de la filosofía. Coloquio Internacional 2011”, realizadas del 12 al 14 de mayo en Buenos Aires. El evento fue organizado por el Programa para el Mejoramiento de la Enseñanza de la Filosofía, del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

rápida y a vuelo de pájaro, cinco nombres de filósofas, tal vez sobrarían uno o dos dedos de la mano en algunos y algunas de ustedes². Ello no ocurriría, de ninguna manera, en el caso de tener que evocar cinco nombres de filósofos. Y esta diferencia, que tiene lugar en un ejercicio de memoria, está condicionada no tanto por la mayor participación de los hombres en la filosofía, realidad que por lo demás no puede ser desmentida, sino más bien por la baja visibilidad, presencia y reconocimiento de las mujeres filósofas y pensadoras.

Las luchas de las mujeres por un posicionamiento equitativo en la sociedad y en la cultura, desarrolladas de forma constante a través de la historia, generan gradualmente condiciones para hacer posible su incorporación al conocimiento, al conjunto de las diversas disciplinas y, por ende, al espacio de la filosofía. Desde hace unos cuarenta años aproximadamente, existe un creciente interés –iniciado por las filósofas feministas– en quienes se han comprometido con una perspectiva crítica, desde el punto de vista del género sexual, de ampliar el espacio filosófico y el de su enseñanza, en dos gestos centrales: realizar una lectura crítica de la razón patriarcal (como lo hace Celia Amorós) o, en términos de Derrida, del falogocentrismo, dominantes en el discurso filosófico; y el otro, variante del primero, propiciar el conocimiento, la reinterpretación y la transmisión de la producción de las filósofas y pensadoras, dando a conocer sus obras, sus reflexiones y sus relaciones con el contexto intelectual. Ello ha tenido como consecuencia la reparación paulatina de una exclusión epistémica –que ha privilegiado restrictiva y tradicionalmente el pensamiento masculino asociado al saber filosófico– y la orientación hacia una expansión del saber disciplinar. Los efectos expansivos, a su vez, inciden no solo en las maneras de representar la filosofía como disciplina, sino también en el ejercicio de su enseñanza en los niveles de educación media y superior. De ese modo, el conocimiento en profundidad de las

² Velozmente hago yo misma el ejercicio: Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Ágnes Heller, María Zambrano, Simone Weil, Lou Andreas-Salomé...

obras de las filósofas constituye un ámbito que puede nutrir a la filosofía, sobre todo si esas obras problematizan el discurso filosófico donde, casi exclusivamente, se cumplen las operaciones de reconocimiento, visibilización y valoración de la producción de los filósofos.

El canon filosófico, que explícita o implícitamente funciona haciendo las distinciones entre lo que puede ser incluido y excluido en la institución filosófica, ha sido fuertemente cuestionado en la filosofía contemporánea, y los lindes y fronteras característicos de un tipo de episteme han encontrado su propio límite de sentido. Respecto del reconocimiento de las filósofas, a las cuales la institución filosófica empieza progresivamente a incluir, en general las mujeres enseñantes son quienes las incorporan en las mallas curriculares como asignaturas electivas, reproduciéndose un sesgo que parece reiterar que las mujeres son cosa de mujeres y que pone de manifiesto que nuestras vindicaciones y disputas por la significación también se dan y deben seguir dándose en el espacio del saber.

En este caso, me interesa reflexionar sobre la producción de Simone de Beauvoir y su específico y original aporte a un modo de entender la filosofía que requiere ser tenido en cuenta para lo que significa la enseñanza de la disciplina. Sin embargo, puede resultar contradictorio traer su figura al espacio de reflexión sobre la enseñanza de la filosofía, en tanto Beauvoir dejó prontamente esta labor que empezó a ejercer a los veintiún años. En el transcurso de este trabajo, iremos señalando cómo se resuelve esa contradicción.

Para postular a la posibilidad de trabajar como docente en filosofía, Simone de Beauvoir se presentó junto con Sartre al examen nacional de *agrégation* para profesores en 1929. De los trece candidatos aprobados, cuatro eran mujeres, lo que constituía un récord en ese tiempo, pues en Francia solo ocho mujeres tenían *agrégation* en filosofía. Nos comenta Hazel Rowley, en su libro *Sartre y Beauvoir*, de donde extraigo estos datos, que “[e]l presidente del tribunal de examinadores, el profesor André Lalande, se sintió en la obligación de comentar el fenómeno. Les

aseguró a todos que no había habido ningún trato de favor con las mujeres. Los exámenes escritos eran anónimos, así que era imposible, dijo, determinar el sexo de las personas cultas por la caligrafía” (45). Simone de Beauvoir ocupó el segundo lugar después de Sartre, pero llegó a comentarse de que ella había sido más brillante que él en los exámenes orales. En esta decisión de otorgarle el primer lugar a Sartre pesaba el hecho de que él se presentaba por segunda vez al examen, aunque también podemos presumir un asunto de género en una institución tradicional como la Sorbona. Por su parte, Simone de Beauvoir era la estudiante más joven en aprobar, carente de práctica para hacer exámenes y del entrenamiento que poseían los estudiantes hombres en la École Normale Supérieure, institución netamente masculina, donde por dos años Sartre preparó su examen.

Beauvoir tenía un interés apasionado por la filosofía desde adolescente y relata en su ensayo “Literatura y metafísica” lo que experimentaba al leer los textos filosóficos, que la acercaban a lo intemporal. Su “vocación profunda” (*Final* 20) era “saber y expresarse”, “conocer y escribir”. Sin embargo, esa pasión y sus estudios posteriores de filosofía, que la vincularon a pensadores como Merleau-Ponty, Nizan y Sartre, no marcaron su relación con el saber filosófico como dedicación a la enseñanza de la disciplina. Aunque de niña, como confiesa en *Memorias de una joven formal*, quisiera “formar los espíritus y las almas” y por ello decida en ese momento ser profesora, no fue su vida por ese carril.

El tránsito de Beauvoir por los liceos como profesora no es largo y el ejercicio de la enseñanza de la filosofía tiene más bien un lugar secundario en su vida. Dice en *La plenitud de la vida*: “Se ha visto que yo consideraba como una mascarada mis ocupaciones rutinarias y entre otras mi oficio de profesora” (20). En sus escritos autobiográficos, como en *Diario de guerra* o *Final de cuentas*, sus alusiones al ejercicio docente son menores y no permiten suponer una postura respecto del significado de enseñar o aprender filosofía: nombra algunos colegios donde enseña a Descartes, Hegel, Leibniz, Bergson, Husserl, en el contexto de

la guerra; hace referencia al número de horas de clases que realiza; declara antipatía por un colegio y por su directora; relata experiencias de disfrute y también de sensación de caducidad y obstinación; menciona las clases particulares que da a chicas con algunas de las cuales traba relaciones amorosas. Pero, pese a esa débil presencia de referencias al oficio de enseñar filosofía, puede derivarse del conjunto de su obra un posicionamiento fuerte sobre un modo de concebir la filosofía que nos permite enseñarla dando indicios de otro lugar de esta. La pasión por la filosofía era para Beauvoir tempranamente la posibilidad de explorar, conocer su propio yo y con ello “alcanzar el universo”, adhiriendo en su adolescencia a las especulaciones metafísicas de Fichte, para quien el Yo contiene el germen del universo y las infinitas profundidades del sentido. Simone de Beauvoir cumplirá su pasión en la escritura, haciendo una suerte de acoplamiento entre escritura del yo y filosofía.

Podemos entender su gesto de alejamiento de la enseñanza de la filosofía como la afirmación de una cierta toma de distancia del espacio institucionalizado, con el que Beauvoir no se sentía próxima. Espacio que le implicaba inevitablemente una cierta relación cotidiana con normativas, formalidades, jerarquizaciones institucionales, que reñían de alguna manera con el espíritu libertario y crítico de quien entendía la filosofía como forma de vida en una práctica reflexiva permanente. La renuncia a enseñar fue una decisión definitiva que toma una vez que se la restituye en sus funciones docentes después de haber sido separada de estas durante la guerra y la ocupación alemana, a propósito de ciertos rumores respecto de sus relaciones con algunas de sus estudiantes.

Beauvoir logró vivir fundamentalmente de su escritura en un contexto favorable de acogida a su producción teórica, literaria y memorialista, lo que la liberó de “tareas cotidianas para ganar el sustento” haciéndola sentirse una “privilegiada” (*La fuerza* 627). Ello le permitió dejar de ser profesora en el sentido convencional del término y encontrar una vía singular para desarrollar un saber que tendrá sus peculiaridades y su original potencia.

Realiza un desplazamiento de la enseñanza institucional de la filosofía para dar señas de la experiencia de la propia vida, lo que hace en sus novelas, en sus escritos autobiográficos y también, en muchas ocasiones, en sus ensayos. El sentido didáctico de su escritura, podríamos decir, es ponerse como ejemplo, mostrar de manera abierta su experiencia, de tal modo que revela que se trata de dejar expuesto, desde un compromiso filosófico existencialista, el proceso de cómo logra *llegar a ser*, afirmar la existencia en su devenir, componer el modo existencial de una vida que ha vivido intensamente en el ejercicio de su libertad. Y lo hace en el detalle y en el registro casi obsesivo de pequeños hechos cotidianos, que muchas veces involucran rutinas que encuentran, a través de la escritura y en este proceso del narrarse, su sentido. Simone de Beauvoir enseña con su escritura el movimiento permanente de una existencia que puede modificar su curso yendo por un camino o por otro, en libertad de elección, demostrando que la existencia no es una realidad fija, una esencia, que sus determinaciones son provisorias y que constituyen una situación a ser trascendida.

Simone se ha apropiado de un saber que transmite de modo persistente: la existencia se realiza cotidianamente en la acción que constituye ser y en la autoconciencia de ello, que en su caso toma la forma de la escritura; así, la escritura, en sus múltiples formas (ensayos, cartas, novelas, memorias), deja huella de una existencia que se resuelve día a día, momento a momento. Los detalles inútiles que relata, “esos detalles que se llaman triviales” (8) –como afirma en el prólogo de *La fuerza de las cosas*–, son parte del flujo de vida y hace sentido recuperarlos a quien hurga en su propia experiencia. Para Beauvoir, a través de los detalles se percibe una persona o una época, los que “por su no-significación constituyen, en una historia verdadera, el toque mismo de la verdad; no indican más que a sí mismos y la única razón de destacarlos reside en que estaban ahí; esa razón basta” (*La fuerza* 8).

El logos beauvoiriano, por decirlo así, está centrado en la tensión entre lo efímero presente en la vida y su rescate para la

prosecución de un proyecto (la escritura) que es siempre en acto e incierto en el cumplimiento de sus fines. Una frase con que termina una de sus obras memorialistas, *La fuerza de las cosas*, dio lugar a muchísimos malos entendidos. Para quien en su juventud estaba animada por el deseo de totalidad, de felicidad, de plenitud, la evidencia de una “tierra vaciada de sus maravillas” y de “una humanidad que sufre en sus dos tercios el hambre” (630) resulta dramática. La frase final de esta obra, “he sido estafada” (633), será la que concentra el dolor y la decepción en un momento de su vida, pero no es una expresión definitiva. El haber quedado signada, a través de esa frase, como una pesimista fracasada hace injusticia a su voluntad de permanente realización, aun en el estrechamiento y reducción de la existencia en la vejez, que se le presentan hacia los sesenta años.

El tajo abierto de su escritura autobiográfica podría suscitar una lectura que la considerara escandalosa en cuanto hace parte a sus lectores de su intimidad ubicándolos en situación de voyeristas; lo que ocurre, por lo demás, con toda escritura autobiográfica. Más allá de eso, un aspecto que hay que advertir en el significado rupturista de su escritura es el hecho de que Beauvoir disuelve con ella los límites entre lo público y lo privado. Lo privado se hace público, y quienes la leen acceden a un punto de vista, a un texto existencial que se dispone completamente como objeto a ser utilizado por un otro que verá en tal objeto algo de sí mismo, en tanto existencia puesta en la necesidad de ser desde la “carencia de ser” (expresión sartreana). Cuando Simone relata su vida, es sobre lo sido como tiempo pretérito donde se constituye la “situación” a ser sobrepasada, afirmándose el tiempo por-venir.

Al leer a Simone de Beauvoir, se hace evidente que tanto el conocer –proyecto filosófico de revelar el mundo– como también el acto de escribir son concebidos como una suerte de representación de sí misma– como materialización textual para existir no solo para sí, sino también para otros: “Hacerme oír por mis contemporáneos” será una expresión que tiene, entre otros aspectos, la connotación del deseo de ejercer un impac-

to en la existencia de los demás, de ofrecerles sus experiencias como “puntos de partida”. El escritor, según Beauvoir, trata de establecer a través de la escritura una comunicación con otro “a partir de la singularidad de su experiencia vivida” (*Final* 139) y concebirá sus libros como “cosas existentes para otros, pero habitados por una presencia: la mía” (*Final* 41).

Construye la autenticidad de una escritura que se dispone para el propio relato en una suerte de exposición de un arte de vivir y pensar. Con ello se separa de un pensar masculino de soberanía comprometido con la búsqueda de una verdad universal absoluta y transita hacia una verdad que, en cierto sentido, podríamos llamar “verdad débil”, que da cuenta de una manera singular en que *se hace* la existencia; existencia que coincide con la enunciación de un yo que se constituye a través de la escritura, la que viene a ser en Beauvoir, como lo afirma reiteradamente, su proyecto global.

Simone de Beauvoir está totalmente comprometida con la idea existencialista de que “la realidad humana no es otra cosa que lo que hace de sí misma, aquello hacia lo que trasciende” y la conciencia de su individualidad y del ser metafísico la distancia de “ese infinito histórico en el que Hegel lo diluye todo con optimismo” (*Diario* 363).

La pasión por la filosofía, como ya habíamos dicho, conducía a la posibilidad de explorar, conocer su yo a través de la escritura, donde repercute la importancia concedida a los propios hechos vividos, aun triviales. Como si ellos, relatados, pudieran cobrar la existencia indispensable para significar una vida.

La relación vida-narración está muy presente en la escritura de Simone de Beauvoir. Como afirma Hazel Rowley, Sartre y Beauvoir “estaban imbuidos de lo que Sartre llamó ‘la ilusión biográfica’, la idea de que ‘una vida vivida puede parecerse a una vida narrada’” (12).

Beauvoir tuvo interés en las biografías de Emily Brontë, George Eliot, Katherine Mansfield, Michel Leiris, Jean Genet, entre muchos otros escritores, como también en las escrituras de carácter autobiográfico de filósofos, y parecía querer suscitar

ella misma ese interés en el futuro (Rowley 12-13). Tenía el deseo de que sus cartas y diarios se publicaran después de su muerte. Desmenuzaba su vida, no privaba a quienes serían sus lectores de los mínimos hechos y situaciones; abundaba en relatos detallados. Pienso que en la lectura de Simone de Beauvoir, así como en otras escrituras de filósofos y filósofas referidas al yo, los adolescentes y jóvenes de ambos sexos pueden encontrar palabras para nombrar experiencias semejantes, de modo tal que, en una suerte de conversación con esos textos, hallen un lenguaje que les facilite constituir su propia experiencia.

Simone de Beauvoir encarna, “presta” su cuerpo y su vida completa para “animar” las claves filosóficas del existencialismo, que en uno de sus aspectos fuertes interpela a los sujetos a ser dueños de sí mismos, autónomos, emancipados de las constricciones y determinaciones que restringen la libertad. Una de las ideas fundamentales en el pensamiento de Beauvoir es la del “sobrepasamiento” de la situación de inmanencia (en la cual el mismo cuerpo sexuado, con sus múltiples naturalizaciones y normativizaciones, está implicado): trascender tal “situación” a través de la acción y del ejercicio de la libertad. Simone de Beauvoir vive su filosofía afirmando ante todo la construcción de sí misma, y lo hace a ratos de una manera implacable, en lo que se puede ver una pulsión de transitar hacia los límites para vencerlos.

Su filosofía es emancipatoria; sus reflexiones, vivencias, escrituras lo reflejan con evidencia. Esta experiencia existencial abre una reflexión necesaria sobre la alteridad, sobre la presencia de los otros y el lugar de los otros en la vida propia. En sus ensayos filosóficos *Para qué la acción* y *Para una moral de la ambigüedad*, aborda la cuestión del otro: la propia acción constituye de algún modo a los demás, en tanto obstáculos o como posibilidades de nuestros proyectos.

En el existencialismo se dio un significativo acercamiento a la experiencia cotidiana y, de esa manera, se accedía al tratamiento de cualquier asunto o tema que pudiera generar interés y que implicara o produjera un pensamiento reflexivo. El

acontecer cotidiano se hace relevante como un microcosmos que permite mirar sentidos del mundo, cobrando por ello relieves inesperados.

Simone de Beauvoir desafió también el campo filosófico disciplinar con su obra *El segundo sexo*, un texto de política sexual que aborda la diferencia sexual vivida dentro de una estructura social y cultural patriarcal, donde la mujer es lo Otro, una alteridad degradada, devaluada, excluida. Un texto de esa naturaleza no entraba por el ojal de la aguja filosófica, dominada por un discurso universalista que piensa el ser humano fuera de su especificidad sexual. Simone de Beauvoir ejecuta con esta obra un doble desafío: a la filosofía como disciplina y a los disciplinamientos operados por la sociedad patriarcal. Esto requería un coraje que radicaba en una autorrepresentación de sí misma como privilegiada y con un mandato de ganarse la vida. Me interesa recalcar aquello de ganarse la vida en un sentido no solo económico, sino de ganarse a sí misma en tanto el ser es un ser apropiado que en la “carencia de ser” puede llegar a ser.

Para Beauvoir, el planteo de la emancipación de la mujer da continuidad al imperativo categórico kantiano del pensar por sí mismo, al valor de la autonomía que permite la individuación de los sujetos que, en términos beauvoirianos les permite hacer-se(r) y constituirse como existencias singulares apropiadas, pertenecientes a sí mismas. Ser dueña o dueño de sí implica un tipo de soberanía que no es soberanía sobre los otros, sino que conlleva la propiedad de poder decir yo en una autoafirmación de un proyecto que se conforma a través de las acciones particulares y de la intención de la conciencia que abre a un sentido que no está dado, porque nada está asegurado. Celia Amorós afirma con mucha claridad que:

La obra de la autora de *El segundo sexo* puede ser asumida, en uno de sus aspectos más relevantes, como una ampliación y una radicalización de la tradición ilustrada. Como una radicalización de esta tradición en la medida en que su existencialismo, pues ella tiene de esta corriente filosófica su particular

versión, traslada la exhortación kantiana a la emancipación del registro intelectual y epistemológico al ontológico, ético, transformándola en un sentido que vendrá a decir: ¡atrévete a asumirte a ti mismo/a como libertad, a construir tu propio ser a través de tus opciones libres! Mediante esta radicalización se transpone al plano existencial, al nivel ético-ontológico, el ideal kantiano de la mayoría de edad propia de una mente ilustrada, liberada de tutelas heterónomas (27).

Beauvoir instala indudablemente un tejido de filigranas modernas, en una suerte de expansión voluntarista de las posibilidades de la afirmación del yo consciente, pero que, a mi juicio, se cruzan con otras hebras que dejan entrever un diálogo con algunas de las claves conceptuales del psicoanálisis, con el que Beauvoir tiene una relación de cercanías y distancias, dejando así a la vista la no reducción de la subjetividad a la pura afirmación de la voluntad consciente. Y esto, podría decirse, se realiza a despecho de la propia Beauvoir, quien en ese gesto totalizador de recuperación autobiográfica, a través del cual intenta dar coherencia a su existencia en virtud de su “proyecto global”, deja también asomar el juego de las capas de un pensar que no logra administrarse por completo, exponiendo así su propia vulnerabilidad y contradicciones.

Si hay algo que Simone de Beauvoir puede enseñarnos, sin duda alguna, es su pasión por la lectura y la escritura, avidez de páginas escritas y páginas leídas en su búsqueda de la verdad de la condición humana, verdad que es única en cada sujeto que ha tenido en sus manos la construcción de su destino. En la mirada hacia su pasado, verá un proyecto cumplido, su proyecto de ser escritora, que si bien –como ella misma lo reconoce– no tiene la calidad literaria de una Virginia Woolf, está impregnado de una relación con el lenguaje que puede nombrar su experiencia ofrendándosela a los demás. Dice en *Final de cuentas*:

Pero no siento un hiato entre las intenciones que me impulsaron a escribir libros y los libros que escribo. No he sido una virtuosa de la escritura. No he resucitado como Virginia

Woolf, Proust o Joyce el tornasol de las sensaciones y no he captado en palabras el mundo exterior. Pero ese no era mi designio. Quería existir en los demás comunicándoles de la manera más directa, el gusto de mi propia vida: casi lo he logrado” (348).

El gusto de la propia vida. En ello podríamos detenernos para hacer algunos vínculos con lo que significa compartir los espacios de las instituciones escolares o los espacios académicos universitarios con las generaciones más jóvenes.

La cuestión de qué relación tenemos con nuestra propia vida resulta relevante al momento de pensar ese contacto entre profesor/profesora y estudiantes. Hace un tiempo atrás leí algunas de las transcripciones de los talleres con docentes que hicieron Marisa Berttolini y Mauricio Langón en Uruguay, y uno de los aspectos que más llamó mi atención eran las observaciones de los participantes de dichos talleres recordando a sus propios maestros, en algo que podríamos nombrar como el “talante” de quien pretende enseñar: el tono, el modo de mirar y expresar las palabras, la relación con el cuerpo, los gestos, el entusiasmo o el desencanto, el compromiso o la distancia afectiva, la fuerza de su deseo de enseñar la filosofía. Los contenidos compartidos en el aula están completamente mediados por la singularidad de quien transmite o propicia saber, por el que día a día se las ve con su propia existencia. El estar en aula es siempre un desafío que se reitera al cruzar el dintel de la puerta: ingresamos a un espacio que nos interpela en tanto nos pone frente a nosotros mismos; en ese paso del afuera al adentro pareciera que nos tomáramos siempre el propio pulso. Si no queremos ser los “ganapanes” de los que hablaba George Steiner en *Maestros y discípulos*, esa operación de introspección pareciera importarnos.

Beauvoir, junto con otros como Montaigne, Rousseau, Kierkegaard, Wittgenstein, Nietzsche, Lou Andreas-Salomé, Simone Weil, Benjamin, Sartre, nos convoca a reconocer en la filosofía un lugar de reflexión de lo cotidiano, de lucidez apegada a la vida, comprensiones de la experiencia humana que se vive singular-

mente en “carne y hueso”, expresión tan reiterada por Simone de Beauvoir. Su obra se constituye como fuente de conocimiento, como género filosófico a través de relatos autobiográficos, donde nos espejamos y aprehendemos nuestras diferencias. El saber de sí, en tanto ejercicio de un arte de vivir, fue en Beauvoir el arte de una escritura, aunque –como afirma– no haya alcanzado la altura estética que lograron otros escritores. No le importaba mayormente si a su obra no le concedían la “etiqueta” de “obra de arte”, en la medida que lo que más le interesaba era tratar de captar “ese momento en que, en la linde de un pasado todavía ardiente, comienza el ocaso” (*La fuerza* 7).

De su obra, conformada de manera sustantiva por sus relatos de vida, se deriva una reflexión sobre el tiempo donde circula la sangre de una existencia que da cuenta del universal singular que fue Beauvoir, que puede ser motivo de reflexión filosófica en jóvenes que se formulan las preguntas de su presente y de su futuro con relación a sí mismos, a sí mismas y al mundo que habitan.

BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Celia. “Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al androcentrismo”. *Investigaciones Feministas*., 2009: 9-27.
- Beauvoir, Simone de. *Diario de guerra. Septiembre de 1939-enero de 1941*. Barcelona: Edhasa, 1990.
- . *Final de cuentas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1972.
- . *La fuerza de las cosas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2000.
- . *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Ediciones Debolsillo, 2006.
- . “Literatura y metafísica”. *El existencialismo y la sabiduría popular*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- Rowley, Hazel. *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*. Barcelona: Lumen, 2006.

SIMONE DE BEAUVOIR: EL ARTE DE VIVIR Y PENSAR FILOSÓFICAMENTE FUERA DE LA DISCIPLINA¹

Olga Grau

Enseñar la filosofía

Se nos convoca a pensar en esta mesa “lo que se enseña cuando se enseña filosofía”, expresión que me recuerda a un verso del recientemente fallecido poeta chileno Gonzalo Rojas: “¿Qué se ama cuando se ama?”. Podríamos recorrer esta asociación, que se me vino a la mente al conocer el título de la mesa, en el sentido en que ambas expresiones dan cuenta de una acción reflexiva que se pregunta por sí misma en el momento en que se efectúa: lo que se enseña cuando se enseña (filosofía en nuestro caso), lo que se ama cuando se ama. Y podríamos decir que hay algo que no se sabe de aquello que llamamos experiencia de enseñar o experiencia de amar, pues enseñar o amar se realizan siempre en una relación con un otro u otra que preservará una suerte de retraimiento, en cuanto escapa a nuestra capacidad de conocerle. Asimismo, gozará de una dimensión de inaprehensibilidad respecto de nuestra tendencia consciente o inconsciente de instalar una soberanía del saber o del querer sobre ese otro u otra. Luce Irigaray, inspirada en Levinas, afirma en su libro *Ser dos* que siempre se mantiene una distancia entre dos sujetos que se aman, lo que revela la dimensión inadministrable e inaprehensible que es el otro, que se resiste a la pretensión de comprensión total por parte del amante.

Enseñar o amar constituyen, como podemos apreciar cotidianamente, un tipo de relación de cercanía que implica un campo

¹ Este texto fue presentado en el “IV Simposio Internacional en Educación y Filosofía: Biopolítica, Arte de Vivir y Educación”, realizado del 7 al 9 de junio de 2011 en la Universidad Estadual Paulista, Facultad de Filosofía y Ciencias, Marília, Brasil.

moral y que conlleva, por ende, un desafío ético permanente: estamos enfrentados a situaciones en que nuestros comportamientos suceden frente a una alteridad que nos pone también frente a nosotros mismos, que nos interpela, que nos exige, que nos demanda, que nos dona. Tenemos que resolver día a día situaciones en que la presencia del otro u otra se nos impone, presencia que solo es posible evitar en la renuncia al contacto, que se da en la misantropía como gesto radical, o en la impermeabilidad y cierre a los demás, en una suerte de autarquía narcisista, de ilusión de plenitud o también en ciertos grados de devastación personal.

Los estilos y formas de enseñar y amar son muy variados, porque se pone en juego la singularidad de quien enseña o ama frente a un otro u otra también singular y que escapa a nuestros deseos y expectativas, a nuestro dominio, a nuestras potencias administradoras. Se escucha decir con desencanto que a los adolescentes no les interesa la filosofía, que no les importa que les enseñemos tal o cual filósofo, pero esa reserva, resistencia e indocilidad a lo que queremos de ellos o a lo que queremos “entregarles” son considerables como afirmación de una vida que en el hacerse a sí misma encuentra sus propios sentidos y ejecuta sus propias búsquedas. Nos asomamos siempre, sorprendiéndonos, a la inmensa diversidad y multiplicidad de las formas en que puede vivirse la vida humana, sin embargo, lo olvidamos con frecuencia restringidos en nuestros espacios de familiaridad de sentidos, los que constituimos ya sea como individuos o con grupos de cercanía. En ese olvido, efectuamos nuestros ejercicios cotidianos de adiestrar a tales jóvenes introduciéndolos en la disciplina de la filosofía.

Recuerdo una anécdota que contaba un abuelo, quien, cuando cursó la educación secundaria, tuvo de profesor a un notable pintor de mi país, Juan Francisco González, que lo llevó a visitar las exposiciones que se realizaban en el Museo Nacional de Bellas Artes. Salió del colegio con todo el curso y al museo llegó solo con algunos alumnos. Nunca miró hacia atrás, nunca los reprochó, nunca los expuso al juicio institucional. Seguramente,

en la memoria de esos estudiantes –como en la de este abuelo– ese pintor constituía una figura entrañable. Quien enseña puede hacerse entrañable por enseñar a unos la propia pasión y entusiasmo por aquello que se enseña, comunicándolo de tal modo que se transforme también en objeto de deseo de otros y otras; o por enseñar la libertad en que quedan si aquello que es pasión en uno mismo no les toca o anima. Quienes enseñan filosofía pueden haber suscitado en otros y otras el entusiasmo por pensar algunas preguntas, algunos problemas, y para ello quizá se han tomado libertades como burlar el programa, dándose licencias, por ejemplo, al no enseñar lo que se espera o al inventar maneras propias de relacionarse con la filosofía, trasgrediendo de algún modo las usanzas académicas.

Simone de Beauvoir, quien deja tempranamente la enseñanza de la filosofía dedicándose por completo a la escritura como “arte de vivir”, se pregunta en su libro *Final de cuentas*, con relación a los adolescentes que rechazan ciertos aspectos que se les transmite de la cultura occidental, si acaso “¿habrá modo de comunicarles lo que sigue siendo válido y podría ayudarlos a vivir?” (245). Por la experiencia de sus amigas y amigos profesores, y pese a que disponían de mayor libertad que en su tiempo para tratar los temas que les interesaban, se podía apreciar que las ventajas eran pocas, según ellos, “dada la resistencia que ponen los liceales a la transmisión del saber, particularmente en lo relativo a la filosofía” (246). Para Beauvoir existiría una “radical inadecuación entre las necesidades de los jóvenes y el alimento que se les ofrece” (247), siendo el liceo un “lugar de sujeción, tanto para los que están obligados a tragar esa papilla como para los que deben administrársela” (247). Propone entonces una necesaria y “verdadera revolución” que le otorgue a los jóvenes “el deseo y los medios de insertarse en la sociedad: sería necesario que hubiera una sociedad diferente en la cual la formación de generaciones nuevas por las antiguas fuese concebida de otro modo” (247).

Hace referencia a que es la actitud del auditorio la que ha cambiado radicalmente, obstaculizándose el diálogo: creen

saberlo todo o que no hay que saber nada, desconfían de los adultos, están inmersos en la sociedad tecnocrática, faltos de curiosidad. Este texto, aunque escrito en los setenta, cobra sentido en nuestra actualidad: “Los que enseñan en sexto o en quinto tienen mejor contacto con sus alumnos: logran captar su atención y suscitar sus reacciones, *pero a condición de no encerrarse en programas que no les convienen, e inventar relaciones nuevas que no tengan en cuenta ni la disciplina ni el reglamento*” (247). Beauvoir está consciente de que ello deriva necesariamente en conflictos con la administración y con los padres de los estudiantes.

En las escuelas –sabemos– se dejan ver diversas relaciones de poder que cruzan disciplinas, disciplinamientos e indisciplinas de maestros, estudiantes, supervisores y directores, repitiéndose en el interior de la escuela lo que sucede en el espacio afuera de ella. Lo que enseña la escuela es que unos y otros que la conforman constituyen una red en la que las posiciones se movilizan constantemente ganándose o perdiéndose poder. El maestro impotente se frustra ante la incapacidad de no lograr introducir su propio conocimiento en aquel que se resiste, interrogándose por sus posibilidades de éxito en ejercer su dominio sobre otro o por su real capacidad de influencia. La salida de la frustración tal vez implica seguir afirmando el propio deseo por la filosofía, ser para el otro una pasión que hace sentido para quien la vive y quiere enseñarla: dar señas de ella, mostrando su valor para la comprensión de la vida.

Desde hace un tiempo atrás, en mis búsquedas y gestos de interrogar la disciplina de la filosofía, me he comprometido con introducir en su enseñanza la perspectiva del análisis crítico de género que produce un distanciamiento respecto de un pensar universal abstracto de la realidad humana. Dicha perspectiva trae necesariamente a presencia el cuerpo, en tanto siempre se piensa con un cuerpo en su sexuación particular, que involucra procesos de simbolización y significación, en la diversidad y multiplicidad de los sujetos que habitan una determinada cultura. Parafraseando a Hélène Cixous, que afirmaba que “no

escribimos sin cuerpo”, podríamos decir que no pensamos sin cuerpo. Dice Cixous: “Cuando creemos escribir sin cuerpo, es que dejamos de lado el cuerpo que, de todas formas, produce *efectos de cuerpo*. No hay cuerpo universal, hay cuerpos singulares, individuales con funcionamientos singulares, al igual que una escritura es singular” (Segarra 45)². Podríamos sustituir en la aseveración de Cixous la palabra “escribir” por “pensar” y recalcar su idea de que el cuerpo, aunque lo dejemos de lado, “produce *efectos de cuerpo*”.

Gabriela Mistral, en “Cómo escribo”, nos hace saber de la materialidad y corporalidad de su escritura:

Yo escribo sobre mis rodillas y la mesa de escritorio nunca me sirvió de nada, ni en Chile, ni en París, ni en Lisboa. (...) Creo no haber hecho jamás un verso en cuarto cerrado ni en cuarto cuya ventana diese a un horrible muro de casa; siempre me afirmo en un pedazo de cielo, que Chile me dio azul y Europa me da borroneado. Mejor se ponen mis humores si afirmo mis ojos viejos en una masa de árboles” (553-554).

Es posible sentir el cuerpo mistraliano en su relación con los otros cuerpos en el cuerpo de su escritura; cuerpo que, aunque sexuado, no da indicios en ese texto de su sexo femenino. No hay adjetivación ni nombre propio que la coloque en ese lugar: si leyéramos “Cómo escribo” sin saber su autoría, podríamos pensar que es de una mujer o de un hombre. Esta consideración resulta plenamente probable a menos que nos haya llamado la atención la primera frase del texto: “Yo escribo sobre mis rodillas”. Me pregunto ¿escribe un hombre sobre sus rodillas con las piernas juntas procurándose una mesa de trabajo, como cuando se desgranaban los porotos o las habas? Tal vez sí, pero no con mucha frecuencia. En el texto de Mistral se manifiestan los *efectos del cuerpo* que escribe, invitándonos a descubrir o ficcionar las marcas de su sexuación.

² Las cursiva es mía.

La carne y el hueso

En muchísimos de sus escritos, ya sean teóricos o autobiográficos, Simone de Beauvoir utiliza la expresión “carne y hueso”, demarcando la necesidad de tener en cuenta la implicación del cuerpo para pensar la experiencia existencial. En ese recurso semántico persistente se juega una suerte de materialismo en la concepción de la vida, donde la materia del cuerpo constituye una dimensión fundamental para el análisis de las condiciones empíricas y también ontológicas de la existencia. Beauvoir hace este análisis desde una filosofía que no pone en el olvido al cuerpo, connotándolo sexualmente, lo que establece uno de los aspectos más decisivos y originales de su pensamiento. Su interés no es solo producir un conjunto de conceptos que le permitan hacer una teoría de política sexual, sino también ofrecerlos a las mujeres para que, analizando críticamente la “condición femenina” construida como artificio a través de la historia, puedan sobrepasar las determinaciones de la situación de exclusión y subordinación en que se encuentran y hallar en esa misma situación, en resistencia y lucha contra ella, los elementos para su liberación. Ha dicho Beauvoir: “También me preocupa cómo una mujer se las arregla en su condición de tal” (*Final* 173), y se ocupará en procurarnos, a través de sus escritos multiformes, relatos y ejemplos de un sinnúmero de mujeres. Algunas le permiten exponer la potencia transformatoria de la vida que reclama el deseo de libertad y la asunción de sí mismas; otras le harán saber de la mala fe, en cuanto que conscientes de su subordinación la escamotearán; las habrá también rebeldes que tendrán un fin trágico al quedar finalmente doblegadas por su medio; y la mayoría, pasivas y entregadas a la suerte que su medio les impone. En Beauvoir, la afirmación consciente de los propios fines –que conducen a la realización de un proyecto de vida liberada de las determinaciones obstaculizadoras de la autonomía e independencia– permite *hacerse* y *hacer ser* a las mujeres; ser que no se reduce en absoluto a su anclaje en la maternidad, constituyéndose de ese modo en igualdad frente a los hombres.

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir reconoce que el psicoanálisis, al considerar el cuerpo, provoca un enorme progreso en el campo de la psicofisiología. Afirma que “en la vida psíquica no interviene ningún factor que no revista un sentido humano; lo que existe concretamente no es el cuerpo, objeto descrito por los sabios, sino el cuerpo vivido por el sujeto” (62). Remarco: no habría cuerpo, sino *cuerpo vivido por un sujeto*, y respecto del cual el psiquismo hace sus representaciones y valoraciones. El hecho de que somos el cuerpo que vivimos (sentimos, imaginamos, representamos, experimentamos) podría tener el efecto de que si una mujer se siente hembra lo será. Dice Beauvoir: “La mujer es una hembra en la medida que se experimenta como tal” (62). Debido a las singulares maneras de experimentar el cuerpo, es posible que en un cuerpo de genitalidad macho se instale una subjetividad o construcción femenina o, al revés, que una mujer con genitalidad hembra se sienta hombre y quiera serlo de tal manera que desee modificar su sexo biológico. Foucault asevera que no hay sexo verdadero, por lo cual las experiencias del cuerpo sexuado son múltiples.

Con la afirmación de Beauvoir anteriormente citada se abre un campo interesante para pensar la relación cuerpo-representación, campo en el que han indagado insistentemente las feministas y otros estudiosos como Thomas Laqueur (en *La construcción del sexo*)³. En el pensamiento de Beauvoir, el cuerpo está presente de una manera sustantiva, lo que sucede en un particular contraste respecto de filósofos como Sartre y Merleau-Ponty, en la medida que en su filosofía el cuerpo se piensa en su

³ Kate Millett, entre las feministas, hace una referencia en su libro *Política sexual* que siempre me ha parecido extraordinariamente sugestiva, en tanto ha considerado al coito, acto genital, como un “microcosmos”: “El coito no se lleva a cabo en el vacío; aunque, en sí, parece constituir una actividad biológica y física, se halla tan firmemente arraigado en la amplia esfera de las relaciones humanas que se convierte en un microcosmos representativo de las actitudes y valores aprobados por la cultura. Cabe, por ejemplo, tomarlo como modelo de la política sexual que se ejerce a nivel individual y personal” (31).

diferencia sexual. Simone de Beauvoir dirá que “todo ser humano se encuentra siempre situado” (*El segundo* 10) y, podríamos inferir, que la primera “situación” del ser humano es su sexo, su cuerpo sexuado. Se nace situado, ubicado en la diferencia sexual que recoge y sintetiza de inmediato las determinaciones que impone a esa diferencia la cultura que habitamos, frente a la cual cada uno hace lo propio adaptándose o resistiendo sus designios. La forma en que se llega a ser mujer inquieta a Beauvoir, y su obra *El segundo sexo* es la respuesta a esa pregunta. Respecto de sí misma y de la vía que explora para su llegar a ser mujer, la escritura constituirá el proceso para comprender y expresar singularmente su devenir, el inventario permanente de cómo se ha ido haciendo y de cómo se va haciendo mujer. Sus textos son su arte de vivir, como cuidado y conciencia de sí.

Simone de Beauvoir no solo pensaba el cuerpo, sino que este se le hacía presente como cuerpo propio en movimiento en las largas caminatas, en el ascenso de lomas y cerros, atravesando campiñas, recorriendo calles y ciudades. La evidencia de su cuerpo ha quedado señalada en sus memorias y textos autobiográficos, lo que podemos leer como prueba de fortaleza corporal, de desafíos cumplidos que marcan con una concreción particular su filosofía. Piensa el cuerpo y piensa con el cuerpo en sus cinco sentidos.

Atenta al devenir, ha pensado también en los deterioros del cuerpo y lo hace con una mirada cruda en *Una muerte muy dulce* (donde relata los estragos del cáncer en su madre y el desenlace de su muerte) y en *La ceremonia del adiós* (donde narra la ruina y muerte de Sartre). Junto con su reflexión sobre la diferencia de los cuerpos sexuados y sus implicancias en las significancias que estos ejecutan, en su obra la vejez también ocupa un lugar central. Y si en *El segundo sexo* su análisis filosófico y político conduce a la develación de los mecanismos presentes en las relaciones de poder entre los sexos y de la responsabilidad de la formación procurada por la familia, la educación, la cultura, la conformación económica y política de la sociedad, respecto de la vejez señalará la desidia de los poderes públicos y la insensibi-

lidad social e individual para considerar la vida de los ancianos, olvidados o maltratados en su otredad, en la “pequeña vida”⁴ que sostienen, en la que adelgazan el apetito y los deseos.

En *La vejez*, Simone de Beauvoir se propone “quebrar la conspiración del silencio” (8), “secreto vergonzoso” (7) que existe en torno a la vejez, su condición tabuizada, el no quererla ver, casi de manera generalizada, en su carácter de “cambio irreversible y desfavorable”, como “declinación” (17) en su cercanía con la muerte. En *El segundo sexo* ha quebrado otro silencio: aquel que elude nombrar la “condición femenina” en su situación de subordinación, opresión, indignidad. El carácter radical de la propuesta de Beauvoir en uno y en otro caso de exclusión –sexo femenino y sujetos envejecidos– pasa por dar lenguaje a estas condiciones desde un deseo político que implica “cambiar la vida”. La reivindicación de las mujeres y de las personas ancianas tiene ese sentido político y cultural de generar las circunstancias para una mejor vida. Respecto de quienes han envejecido, la responsabilidad social debe hacer lo suyo junto con un esmero de los individuos viejos de preservar en la vejez pasiones “lo bastante fuertes como para que nos eviten volvernos sobre nosotros mismos” y que nos permita “seguir persiguiendo fines que den un sentido a nuestra vida” (*La vejez* 646). Amor, amistad, indignación, compasión permiten –a juicio de Beauvoir– que la vida siga conservando valor “mientras se acuerda valor a la [vida] de los otros” (646) a través de esos sentimientos.

El arte de vivir

La reflexión que Beauvoir efectúa sobre su vida en las memorias y en los textos autobiográficos no es sino afirmación de la propia vida, es parte de ella misma y sucede en su interior, a la vez que posibilita un afuera: la escritura. Volverse afuera, en una suerte de desdoblamiento, hacen de la escritura un doble de

⁴ Expresión utilizada por un médico que atendía a la madre de Simone de Beauvoir, que la remece y que reproduce en *Una muerte muy dulce* (17).

sí en el cuidado de sí. Podríamos considerar que la hipertrofia de su escritura es un salvataje del tiempo vivido como “tiempo recobrado”.

Simone de Beauvoir entiende la escritura como dadora de sentido para sí misma, constituye su instrumento querido y elegido para la realización de su “proyecto global”. Este no solo compromete la escritura de su yo, es decir, sus relatos autobiográficos en una suerte de “técnicas del yo”, sino también su creación literaria. Así, vida y obra están estrechamente trenzadas, de manera que Beauvoir no tendrá dudas respecto de una identificación y calce entre ella como sujeto y como autora de los textos. Más aún, considera que a través de estos expone su verdad a los otros: la verdad de su propio modo de hacerse, de hacer ser, en el sobrepasamiento de lo ya hecho que se construye en situación favorable para la continuidad de su proyecto como escritora.

La escritura es, entonces, su modo existencial de estar en el mundo con los otros, de comunicarles su experiencia que vale en tanto expresa su singularidad. Dice en *Final de cuentas*: “Hay autobiografías que no se distinguen en lo más mínimo de las biografías escritas por un tercero: no establecen una comunicación sino que nos informan” (174). En el mismo texto hace referencia a las memorias de Han Suyin calificándolas como “un relato muy atractivo pero que no introduce a los lectores en su intimidad” (174). Afirma también que un libro como *Papillon* “no nos lleva a participar de una experiencia vivida” (174), donde el relato de episodios más o menos verdaderos o inventados nos divierte.

Simone alude a esto cuando se refiere a sus lecturas y nos comunica lo que busca en ellas –“acervo de conocimientos deseado y obtenido” (174)–, pero cuando se trata de la experiencia vivida, las escrituras deben permitir la “intrusión”, que el corazón ajeno se infiltre en el de aquel a quien lee. Leer, para Simone, “no es como quería Montaigne, conversar, sino filtrarse en el corazón de un monólogo ajeno. Las autobiografías, los diarios íntimos, las correspondencias favorecen esta intrusión. Y también algunas novelas” (*Final* 174-175). Pese a la diferencia que establece

con el autor de los *Ensayos*, Beauvoir fue receptiva con su obra y valoró que mostrara el carácter paradójal de la existencia. El epígrafe de su libro *Para una moral de la ambigüedad* recupera las palabras de Montaigne: “La continua obra de nuestra vida es construir la muerte”, frase que revela la condición doble y ambigua de nuestro existir. Teresa López Pardina, para quien Beauvoir sigue la línea de la filosofía moral francesa iniciada por Montaigne, ha señalado muy bien que tanto en él como en Beauvoir encontramos:

La misma sensibilidad sobre la caducidad de la vida, acompañada –como en Beauvoir, según lo atestiguan sus *Memorias* (en especial el primer tomo *Memorias de una joven formal*)– por la importancia que le otorga a gozar del momento irrepetible que la vida nos brinda, cuando el momento es feliz; un modo epicúreo, pero epicúreo sólo en el sentido positivo del epicureísmo, no en su aspecto de conformidad, de aceptación de la existencia (62-63).

Simone de Beauvoir retiene la fuerza del presente en la palabra escrita, palabra que testimonia el momento en que la existencia singular se juega en la tensión de su ser inmanente y su trascendencia.

Para ella lo que importa –siendo indiferente que se ingrese a un universo ficticio, anticuado o ausente– es que los libros logren modificar nuestra posición de sujetos, que nos arranquen de nosotros mismos (*Final* 175). El libro debe propiciar una transformación, una posibilidad de acceder a otra figura de ser, a una modalidad de existencia infamiliar que nos entregue otros sentidos. El texto literario que permite ensanchar la experiencia, que nos aproxima a situaciones que otros sobrepasan saliendo de sus propias inmanencias, nos transforma. Esta transformación se realiza en tanto ser cautivado, cogido por unas palabras que posibilitan otras comprensiones, ofreciéndonos en esa cercanía con otros sujetos unas miradas nuevas. El ser cautivado, arrastrado por la escritura de otro, aunque puede no ser total –en cuanto la escritura produce efectos de cercanía y distancia-

miento alternantes— cobra sentido en el “hacer silencio en sí e instalarse en una voz extranjera” (*Final* 182), en una “experiencia ajena” (185).

El propósito de Beauvoir es también llegar a producir ese estado de fascinación en sus lectores y lectoras, lograr ofrecerles a través de sus memorias y textos autobiográficos un espacio de transformación para sus propios cuidados. Estos escritos dominarán su producción a partir de las *Memorias de una joven formal*. Debe haber experimentado una fuerte inquietud o una sensación de incompreensión cuando sus textos o parte de estos fueron cuestionados, aunque probablemente la opinión que le importaba era la de los más cercanos, dado que afirmaba que “[d]esde mi juventud me ha importado un rábano la opinión pública” (*La plenitud* 35).

Una crítica de la que da cuenta en uno de sus textos autobiográficos, y que parece haberle afectado, es que se le reprochaba severamente haber tomado notas al costado de la cama de su madre enferma, apuntes que desarrolló al escribir *Una muerte muy dulce*. Su gesto me recuerda el de Leonardo da Vinci, quien hacía anotaciones de los ahorcados en la plaza pública. Distancia para poder mirar desde una exterioridad a esos cuerpos inertes y, al mismo tiempo, tremenda proximidad para poder ver lo que se ve en ellos. Sujeto y objeto se disuelven en ese vínculo que se establece entre los cuerpos de los vivos y los cuerpos de los enfermos y los muertos, relación siempre muy intensa que nos involucra de diversas maneras.

La indisciplinada filosofía de Simone de Beauvoir

La reflexión de Simone de Beauvoir, expresada en sus textos de múltiple factura, porta una fuerza trasgresora que altera los sentidos respecto de lo que la filosofía ha sido tradicionalmente. Beauvoir desacata las formas convencionales del género del discurso filosófico, disponiendo un género discursivo híbrido presente en sus relatos literarios y en sus textos autobiográficos donde encarna sus especulaciones filosóficas. Irrumpe en

un modo de describir las relaciones de poder de modo extremo, duro, sin ambages, profundizando en los indicios que se quiere evitar ver. Para ello requirió de una distancia crítica para mirar tales relaciones y abrió una grieta para mostrar complejidades que deja expuestas en varios flancos, apertura notable a causa de la tremenda densidad que comportan los fenómenos que piensa desde su perspectiva política.

De ese modo, enseñar a Simone de Beauvoir es enseñar un modo indisciplinado de hacer filosofía, que buscó sus propias maneras de vivirla: como forma de vida que se afirma deviniendo, en su *llegar a ser...* escritura. Será escritura, mas escritura filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- . *Final de cuentas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1972.
- . *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2006.
- . *La vejez*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970.
- . *Una muerte muy dulce*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971.
- López Pardina, Teresa. “Perfiles del existencialismo de Beauvoir, una filosofía emancipatoria y humanista”. *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de “el otro sexo”*. Beatriz Cagnolati y María Luisa Femenías, comps. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de La Plata, 2010. 55-64.
- Millett, Kate. *Política sexual*. México D. F.: Aguilar, 1975.
- Mistral, Gabriela. “Cómo escribo”. *Antología mayor. Prosa*. Santiago: Editorial Lord Cochrane, 1992. 553-554.
- Segarra, Marta, ed. “Escritura y compromiso: ‘la escena del corazón’, con Françoise van Rossum-Guyon”. *Entrevistas a Hélène Cixous. No escribimos sin cuerpo*. Barcelona: Icaria Editorial, 2010. 35-49.

III
LECTURAS DEL CUERPO

CURVA CERRADA: FIGURACIONES DEL CUERPO ENFERMO EN SIMONE DE BEAUVOIR

Gilda Luongo

*A veces me asombro: hay más diferencia
entre ese cuerpo [el enfermo] y mi cadáver que entre
el cuerpo de mis veinte años y el de hoy, todavía vivo y cálido.
Sin embargo cuarenta y cuatro me separan de mis veinte
y muchos menos de mi tumba.*

*Pensar que mi cuerpo me ha de sobrevivir
crea extrañas relaciones entre mi cuerpo y yo*

Simone de Beauvoir, *Final de cuentas*

Primer movimiento

Algo he dicho, en otros escritos críticos sobre Simone de Beauvoir, acerca del lugar fundamental que la *vida* cobra en su escritura autobiográfica. En el tránsito de estudiar su producción en estos tres años, me he quedado prendada de su lema seductor al respecto: no solo vivir, sino pensar la vida. La complejidad contenida en esta aseveración conforma su escritura. A partir de esta obsesión me interesa poner a circular ciertas figuraciones del cuerpo enfermo, esa entrada triunfal de lo vital precario en la escritura de la filósofa feminista. Considero su gesto como una manera de abrir subrepticamente la conexión entre vida y muerte, una díada frágil en contornos, dolorosa, que Simone de Beauvoir no elidiría aun cuando confiesa su impulso de tender hacia la felicidad de modo tenaz. En consecuencia, el lugar doloroso del deterioro y de la vulnerabilidad de la experiencia vital entraría en la escena escritural porque Beauvoir no podrá silenciarlo en su ímpetu de escribirlo todo. Así, el cuerpo enfermo, la vida y la muerte aparecen ante mis ojos lectores a la manera de un triángulo poderoso en el pensamiento de la feminista y su labor memoriosa. Invitada a revisitar otra vez una selección

de sus textos, intento fijarme sinuosa en aquellas figuraciones del cuerpo que emergen en una particular cualidad: la de “enfermo”. Interpretante, sigo su tono pensante y devorador de la vida-muerte, acecho un estilo silenciosamente pendular que cruza la mayor parte de su escritura reflexiva respecto de su propia experiencia incardinada, algo que me tienta designar como el asedio de la carne y el hueso vivos, que no dejaría de implicar un asedio a “el escándalo” de la carne y el hueso muertos o en tránsito de tal condición (*Final* 54).

Como sostén de esta lectura crítica, considero la noción de “figuraciones” que me ofrece la teoría de la diferencia sexual elaborada por la filósofa feminista Rosi Braidotti (*Metamorfosis* 13-24). Dicha conceptualización me permite crear un mapa de escenas de escritura autobiográfica en Simone de Beauvoir manchado políticamente, dado que esta matriz conceptual involucra posicionamientos situados, inscritos o encarnados. Implica además el “gesto cartográfico”, es decir, el movimiento hacia un análisis de la subjetividad nómade en tanto éticamente responsable y políticamente potenciadora. De este modo, mi analítica intenta el dibujo de un mapa vivo y no solo el esbozo de una traza metafórica, se trata de la memoria tatuada en el cuerpo y reelaborada en escenas escriturales de cuerpos enfermos para la vida-muerte. Las figuraciones son, en definitiva, “ubicaciones significativas” que posibilitan reconfigurar y redefinir la práctica de la escritura y la subjetividad encarnada que la sostiene. Para efectos de mi analítica, pensaré el cuerpo en la línea de Braidotti: un umbral en el que tiene lugar una interacción compleja de fuerzas sociales y simbólicas sofisticadamente construidas, un punto de transmisión de un flujo de intensidades (*Metamorfosis* 41). Los textos autobiográficos de Simone de Beauvoir que he seleccionado para este ejercicio de escritura son *Memorias de una joven formal*, *Una muerte muy dulce*, *La ceremonia del adiós* y *Final de cuentas*.

Segundo movimiento

Sugiero que en *El segundo sexo* el cuerpo se cuele como carta de ciudadanía cuando Simone de Beauvoir comienza por estudiar las vertientes transdisciplinares que le permiten el desmontaje interrogador de la construcción del sujeto femenino y la representación que se hace de él a partir de lo que denomina “su situación” marcada por el binarismo de género sexual. Un materialismo corporal cruza sus interrogantes de manera más cruenta cuando en el segundo tomo de este texto aborda “la experiencia vivida” de las mujeres. ¿Cómo pensar la experiencia de las mujeres sin referir al cuerpo? De este modo, dicha materialidad estará pulsando en cada una de las figuras que toma para armar esta ensayística crítica que se convertirá en un soporte, bisagra dúctil para construir feminismos y levantar movimientos de mujeres. Aludo al cuerpo femenino a partir de (in) ciertas experiencias escritas, umbral vinculado a la estructura multifuncional y compleja de la subjetividad. Vale la pena citar algunas expresiones de la autora que aparecen en el capítulo “La joven”: “Una vez púber, el porvenir no sólo se aproxima, sino que también se instala en su cuerpo y se convierte en la realidad más concreta” (77); “[n]o tener confianza en el propio cuerpo es perder confianza en uno mismo” (81); “[l]a angustia de ser mujer, en gran parte, es lo que roe el cuerpo femenino” (82).

Asimismo, en el capítulo “De la madurez a la vejez” emergerán figuraciones del cuerpo de mujeres en la encrucijada de un devenir cambiante peligroso, en un tránsito complejo que las conduce a un sitio distinto respecto de sus sinuosas curvas vitales y corporales que las constriñeron en otros estadios de su acontecer sujetos sujetadas. Bien vendría a futuro una analítica feminista crítica y minuciosa que abordara la emergencia del cuerpo en la escritura de Simone de Beauvoir, sobre todo en esta línea de pensamiento que abre seductoramente Braidotti acerca del materialismo de la carne, encarnado o inscrito que prioriza la sexualidad, el deseo y el imaginario erótico.

Tercer movimiento

Raquel Olea, estudiando la figura de Julieta Kirkwood, se refiere al cáncer que llevará a la muerte a la feminista chilena en el año 1985. Olea señala que el cuerpo enfermo constituye “una segunda ciudadanía con un RUT oculto” (21). Me parece interesante este modo de nombrar ese cuerpo portador de una supuesta vitalidad lanzada como proyecto que perseguía el ejercicio de la soberanía –la potencia ciudadana feminista–, que en algún súbito momento de un zarpazo es transformada en oscuridad sombría que se deja caer como peso sobre el impulso hacia la libertad, opacando su brío privado/público. Lo vital se torna amargamente cautelado, invadido, aprisionado, tomado por asalto debido al fenómeno que llamamos enfermedad. Esta se instala en el cuerpo, esa materialidad difícil de asumir cotidianamente como tal, pero que permanece atrapada por efectos de poder en esa trama sinuosa en la que el cuerpo entra a tallar con lo social, lo biológico, lo tecnológico.

Retorno al lema de Simone de Beauvoir cuando propone no solo vivir sino pensar la vida. He dicho ya que su escritura autobiográfica da cuenta de este impulso. En ella se encuentra esa labor de “pensar” que conduce a “vivir en un grado más elevado, a una velocidad más acelerada y de un modo multidireccional”, para decirlo en palabras de Braidotti (*Metamorfosis* 23). Así, creará narrativas y memorias que posibilitan visitar procesos de comunicación y contaminación de estados experienciales que se hallan en el límite, en los bordes, precisamente en esas intensidades complejas del devenir entre vida-muerte.

Una primera escena en la escritura de Simone que piensa el cuerpo enfermo se vincula a una historia de amor-amistad que marcará su infancia y su entrada a la juventud. Mujeres y sus afectos sería el marco de la escena. Simone de Beauvoir narra en *Memorias de una joven formal* su encuentro en la infancia con Elizabeth Mabilie, nombrada Zaza en la intimidad de la escritura. Esta relación será calificada como “el primer azar importante” (*Final* 19). Confesará haberse sentido seducida completamen-

te por esta niña, haber descubierto su valor; la nombra su “única relación alegre con la vida no libresca” (*Final* 20). Constituirá su primer sostén amoroso y de dulzura, será su igual. En *La plenitud de la vida* retomará este episodio amoroso con Zaza, advirtiendo su semejanza con la emoción y el afecto experimentado hacia Sartre (30-31). La filósofa afirma que no se podría imaginar su vida de infancia sin Zaza. En *Memorias de una joven formal*, ocupa un lugar central el relato del tránsito vital agónico de su amiga, su lucha por llegar a constituirse sujeto libre. Su amada amiga se hallará maniatada por normativas maternas, asfixiantes ataduras familiares burguesas, religiosas y de afectos humanos pusilánimes; una trama social inscrita con sangre en el sistema sexo-género. Ese relato llegará a su clímax con la sorpresiva entrada del cuerpo enfermo de Zaza. Esta punta aparece como el exceso teratológico del devenir. La narradora quedará sin explicación ante el sufrimiento misterioso que sorprende a la joven amiga y que culminará con la entrada de la muerte. No se explayará en la pérdida. El verbo prolífico quedará aplastado por la condensación del evento.

En la escritura de *Final de cuentas*, catorce años más tarde, dirá: “El asesinato de Zaza por su medio fue para mí una experiencia inolvidable que me trastornó” 20). *Memorias de una joven formal* cerrará con esta muerte de modo abrupto. Pareciera que no hay forma de entender esa fulminación monstruosa que convierte a un cuerpo femenino joven, enamorado y en lucha por llegar a ser una mujer libre, en un cuerpo enfermo, extremadamente frágil, infernalmente febril, sorprendido por una enfermedad indeterminada que anticipa la transformación para la muerte. Simone construye la imagen: “[E]staba acostada en medio de un tapiz de cirios y flores. Llevaba un largo camisón de tela burda. El pelo le había crecido, caía en mechass lacias hacia alrededor de un rostro amarillento, y tan delgado que apenas reconocí sus rasgos” (366). Lo teratológico se condensa en esta descripción breve. La transformación del cuerpo tomará un cauce onírico, emergerá en los sueños retornando “amarilla bajo una capelina rosada” (366). En tanto, la lucha encarnada en el cuerpo

femenino, lucha truncada, quedará sostenida en vilo, pulsando como duelo melancólico en las palabras finales del libro: “Juntas habíamos luchado contra el destino fangoso que nos acechaba y he pensado durante mucho tiempo que había pagado mi libertad con su muerte” (366).

El cuerpo enfermo de Françoise, madre de Simone, aparece tramado bella y crudamente en *Una muerte muy dulce*. Texto que se consume en la construcción de memoria del “cuerpo a cuerpo con la madre”. Este vínculo amoroso cobrará diversos tintes en la escritura autobiográfica de Simone. He interpretado, a partir del capítulo “La madre” de *El segundo sexo*, una conexión silenciosa con la encarnación de esta madre padecida. Amar el cuerpo materno en la infancia, olerlo con gozo. Separarse luego, con sufrimiento, para intentar el apego al cuerpo paterno, sentirse rechazada de ese lugar falocéntrico porque no cumple las expectativas, simular un sitio posible de identificación. Entonces, potencia bisexual. Simone se distanciará del cuerpo materno en su juventud porque le resultaba odioso; detestará la representación de lo femenino victimizado, normalizado y, a la vez, tentacular, vigilante, controlador e invasivo, que en su ejercicio de poder – desde una normatividad vacía y patética – juzga miserable. Esta figura la moverá para intentar lo contrario en su devenir, algo distinto que Françoise. Aun así, se aproximará en su madurez de modo incansable a los cuerpos femeninos, se enamorará de los cuerpos de mujeres jóvenes, incluso cuando oscilará en su adultez ante estos entre gozosa y asqueada, los llamará “pequeños indiscretos suplicios” (*Diario* 208).

No obstante, jamás renunciará a la compañía de cuerpos de mujeres en su calidez, en su bella sorpresa. Terminará adoptando a Sylvie Le Bon de Beauvoir como hija-amante en su vejez. En este libro que ahora tomo en mis manos, el cuerpo de la madre cobra plenitud en la fragilidad, en el deterioro de su vejez: artrosis de cadera, insomnio permanente, ojeras violetas, nariz contraída, mejillas hundidas (12), una bolsa fecal en el intestino que dificultaba la evacuación. Sin embargo, la narradora nunca había temido lo que se desata de modo inevitable, el accidente

fatal: una caída en el baño y la ruptura del cuello del fémur que la deja hospitalizada y entregada a manos médicas. A partir de este evento, la narradora describirá la boca deformada y el tic permanente en las cejas y párpados de su madre. La detalla minuciosa en este nuevo estado, la ve intensamente, la descubre con celo de escultora. Se exaltará ante su sexo viejo, expuesto impúdicamente ante la enfermera de turno: “Ver el sexo de mi madre me había producido un shock. Ningún cuerpo existía menos para mí ni existía más. De niña lo había querido, adolescente me había inspirado una inquieta repulsión; es clásico y me parecía normal que hubiera conservado ese doble carácter repugnante y sagrado: un tabú” (22). Considerará el cuerpo materno enfermo como un despojo dada la actitud de desapego que la madre demostrará en su impudicia: “[P]obre esqueleto sin defensa, palpado, manipulado por manos profesionales, en el que la vida parecía prolongarse sólo por una estúpida inercia” (22). Cadáver en ciernes producto de un cáncer, la muerte próxima de la madre dejará a la narradora en una región devastada porque las palabras sobre su muerte no logran tener sustancia, su fin y su nacimiento quedaban situados en una zona mítica:

Esta vez la desesperación escapaba a mi control: alguien que no era yo lloraba dentro de mí. Hablé a Sartre de la boca de mi madre, tal como la había visto esa mañana, y de todo lo que en ella descifraba: una glotonería reprimida, una humildad casi servil, esperanza, angustia, soledad –la de su muerte, la de su vida– que no quería confesarse. Y mi propia boca, me dijo él, ya no me obedecía: yo había puesto la de mamá en mi rostro y sin quererlo imitaba sus mímicas. Allí se materializaba toda su persona y toda su existencia. La compasión me desgarraba (34).

Como tercera visión, me aferro al propio cuerpo enfermo de Simone de Beauvoir que aparecerá en dos escenas significativas ligadas a lo sexual-amoroso. La primera es enunciada de modo más pleno en *Final de cuentas* cuando la filósofa rememora el lugar de su amistad compleja con Olga Kozakiewicz, estudiante de

uno de sus cursos, mientras se desempeñaba como profesora de liceo. No es sino el triángulo amoroso que montaron entre Olga, Simone y Sartre la figura geométrica tensa que describe. Simone de Beauvoir confiesa que veía a Olga con ojos de Sartre porque le era necesario concordar en todo con él. Pero se sentía desgarrada en esa elección obligada dentro del trío. No podía desprenderse del triángulo aun cuando la situación la incomodaba. Incapaz de escapar, cae enferma:

En ese preciso momento pasó algo que pudo quebrar definitivamente mi vida: mi enfermedad nada casual. Me fatigaba excesivamente, sin cuidarme luego, como tendría que haberlo hecho. Significó en cierto modo una huida; escapé del trío que ya estaba en vías de liquidación pero cuyas tensiones existían. Tampoco fue un azar que no se la pudiera detener: los antibióticos no existían (33-34).

La infección pudo detenerse por azar; sin duda, podría haber sucumbido a la muerte pues los médicos previeron una posibilidad entre dos de sobrevivencia. Señala que Olga salvaría después esta situación al relacionarse amorosamente con Bost, un joven seguidor de Sartre y Simone. A su vez, Simone se convertiría en amante de Bost cuando el vínculo sexual con Sartre se diluyera por completo. En otros textos autobiográficos, Beauvoir se extendería minuciosamente respecto de esta particular “familia” que eligió construir al tomar a jovencitas como protegidas-amantes de ambos. En *Diario de guerra* se explayaría de modo más descarnado respecto de estos vínculos, sobre todo porque en esa época tendría que sostenerlos en ausencia de Sartre al desatarse la Segunda Guerra. Interpreto que Simone de Beauvoir seguía a contrapelo ciertos deseos de Sartre, quien parecía funcionar, en este sentido, como el gran padre ante el cual obedecía escuchando y cumpliendo solícita sus anhelos.

El segundo episodio en el que entra en escena nuevamente el cuerpo enfermo de Simone ocurrirá ante la muerte de Sartre. En *La ceremonia del adiós*, la escritora desplegará detalles respecto del cuerpo enfermo de su amigo, amado y mentor. Resulta de

sumo interés el desollamiento que elabora acerca del deterioro de salud de Sartre y su fragilidad hasta la muerte. Simone se descubre a sí misma habitando pendularmente el temor y la esperanza; y en este estado –“como si la vida estuviese entre paréntesis” (17)– ocurrirá el lento y largo tránsito de Sartre hasta su muerte en 1980. “Con la amenaza suspendida” (17) ante el proceso de muerte del filósofo, Simone se debilita, así como sucedió en el episodio del triángulo amoroso con Olga. Nuevamente se asfixia, no alcanza a respirar, sus pulmones colapsan y sufre de amnesia. No recuerda nada desde que se desvanece en el funeral de su igual. Su debilidad le impide estar presente en la incineración del cuerpo muerto de Sartre: “Cuando Sylvie y Lanzmann al volver de la incineración me encontraron, deliraba. Me hospitalizaron. Tenía una congestión pulmonar, de la que me restablecí en dos semanas” (167).

Estas figuraciones se enmarcan en el dolor, en el sufrimiento humano que habla a través del cuerpo, y podría verme tentada a plantear con Françoise Collin que hay zonas de lo humano en la escritura de Simone de Beauvoir que no obran solo con lo político, sino de modo más estricto con lo filosófico. Sin embargo, retrocedo porque me siento provocada a indicar que estas figuraciones del cuerpo enfermo se tiñen con la arena de lo ético-político en tanto trabajan desde la contramemoria, aquella que posibilita poner en narrativas las disyuntivas de la vida-muerte experimentadas desde lo femenino singularizado y encarnado como tal. Braidotti dice así:

La subjetividad es un proceso que trata de crear flujos de interconexiones y de impacto mutuo. Aquí la afectividad es la palabra clave y cumple una función estructural en la visión nómada de la subjetividad, relacionada con la temporalidad íntima del sujeto, y por lo tanto, también con lo que comúnmente llamamos “memoria” (*Transposiciones* 214).

En este escrito he puesto un énfasis en la lectura del cuerpo enfermo rememorado, recobrado desde una zona escritural autobiográfica que junta, une, el dolor y el recuerdo amoroso. El des-

pliegue de ambas puntas traza lo que Ricoeur llamaría el trabajo con la memoria feliz (549). Esa estrella-guía (634) pone ante nuestros ojos la posibilidad de recomponer el lazo con aquellos a los cuales nos ha unido un vínculo entrañable. Ocurre que el reconocimiento aparece conectado a la representación figurada de los cuerpos en su fragilidad, en la vulnerabilidad radical, y ello hace que vuelvan a aparecer más próximos, más cercanos, cubiertos de esa vastedad humana que no se sacia ni con la fortaleza ni con el heroísmo de la vitalidad plena. El tránsito hacia la muerte es también un pulso vital. La escritura de Simone de Beauvoir se arriesga y se atreve anchamente al perseguir dicho cauce.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de. *Diario de guerra. Septiembre de 1939-enero de 1941*. Barcelona: Edhasa, 1990.
- . *El segundo sexo. La experiencia vivida*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962.
- . *Final de cuentas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974.
- . *La ceremonia del adiós*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1983.
- . *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1961.
- . *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1989.
- . *Una muerte muy dulce*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969.
- Braidotti, Rosi. *Transposiciones. Sobre una ética nómada*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2009.
- . *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal, 2005.
- Collin, Françoise. “Beauvoir et la douleur. Aliénation et altération dans le pensée beauvoirienne”. *International Web Journal*. 2009. Web. 20.04.11. <http://www.sens-public.org/IMG/odt/SensPublic_FCollin_Beauvoir_et_la_douleur.odt>
- Luongo, Gilda. “Crimen y escándalo: sujetos femeninos. *Memorias de Simone de Beauvoir*”. *Taller de Letras*, número 48. 2011: 59-80.
- Olea, Raquel. *Julieta Kirkwood. Teórica y activista del feminismo chileno*. Santiago: Editorial USACH, 2009.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

ABERTURA Y CERRAZÓN DEL CUERPO

Olga Grau

Interesa pensar un punto material paradójal de cerrazón y abertura del cuerpo, donde es posible ver concentrado un delirio llevado al extremo, un desvarío del poder masculino que puede llegar a comprometer materialmente el cuerpo de las mujeres en aquello que ha sido estimado como la definición de su sexo y de su sexualidad: sus genitales. Reducida la mujer a tal significante, la zona genital se hace un lugar particular de dominio y control desde un imaginario heterosexual que resuelve la tensión de la diferencia sexual con violencia en diversos grados. La diferencia sexual sigue siendo un campo de conflicto y uno de los más difíciles y complejos problemas a ser pensados, complejidad que, por una parte, implica disolver la lógica identitaria de los sexos, multiplicándolos o haciéndolos difusos y, por otra, la reposición de tal lógica en las prácticas políticas emancipatorias opuestas a las prácticas de violencia sexual, como lugar de afirmación de derechos o de un *locus* político. A juicio de Luce Irigaray la diferencia sexual es *el* problema que nuestra época debe pensar, constituyéndose en la cosa a ser pensada en nuestro tiempo, idea que alude a la convicción de Heidegger de que cada época tiene una cosa en la que pensar (Tommasi 13). La diferencia sexual no ha sido considerada un objeto filosófico por la filosofía tradicional y ha sido tarea del pensamiento feminista representarlo en distintas trazas y con sus variados efectos de acción política. Según Geneviève Fraisse en “Empiricidad y moneda”, la “diferencia de los sexos” es una cuestión que no ha sido “filosofema” dentro de la filosofía, por lo cual resulta necesario construir el objeto de pensamiento relativo a esta diferencia.

En las prácticas de infibulación –procedimiento extremo para pensar la diferencia de los sexos desde el dominio masculino– el sexo genital de la mujer es cerrado en la infancia del cuerpo para ser abierto posteriormente en la adolescencia o ju-

ventud temprana bajo determinadas condiciones de poder sexual; procedimiento biopolítico mayúsculo de cierre y abertura que prevé y asegura el incremento del placer masculino en la conquista de un cuerpo virgen que es abierto después de cerrarlo deliberadamente.

En muchos países del África, y otros donde ha tenido lugar la inmigración procedente de aquellos, se sigue practicando la escisión o la infibulación, aunque por ley esté prohibida en algunos de los países de ese continente. Se asegura así, a través de tal práctica, la permanencia de las tradiciones culturales y el cumplimiento de rituales de paso asociados a un ordenamiento de la normatividad genérico-sexual que tiene alcances políticos, sociales, económicos y culturales. Las mutilaciones ejercidas en el sexo de las mujeres, ya sea en la forma de la escisión mutilante del clitoris o los recortes en los labios mayores y menores de la vulva o el cierre de la vagina en la infibulación, en una suerte de duplicación del himen, son una manera de *crear*, de *hacer a* “la mujer” en formatos previstos que aseguran la permanencia de un ser de las cosas fundado en una política sexual. La mujer es hecha y, siguiendo a Beauvoir, tendrá ella que hacerse a sí misma sobre ese ser constituido, emancipándose, liberándose de las trabas que le han sido impuestas, algunas imperceptibles para sí mismas y otras que evidencian la dominación sexual. La inmanencia de su condición de mujer debe ser trascendida, según Beauvoir, a través de la acción libre y la voluntad consciente. Podríamos decir que algo de ello ha estado ocurriendo en los movimientos feministas africanos que desde sus propias luchas se relacionan con movimientos feministas organizados de otros países, estableciendo también alianzas con determinados grupos considerados minoritarios. A lo largo de la historia, el despliegue de pequeñas y memorables rebeldías se ha hecho preciso para sobrepasar los límites de una condición impuesta. Eso comenzaron a ejecutar las mujeres africanas, hace algunas décadas, rebelándose contra la mutilación del clitoris y la infibulación que han padecido, cuando de niñas se les ha cosido el orificio vaginal de manera brutal y dolorosa para que este sea es-

trecho al ser penetradas más adelante por los hombres, quienes experimentarán mayor placer al dilatarlo.

Este cierre produce en el cuerpo lo que provocó también el cinturón de castidad instituido en la historia de las relaciones de dominio sexual occidental, pero, en este caso, el candado se hace carne en el genital cerrado infibularmente, obturado a cualquier maña u oficio ingenioso de apertura. Solo el pene puesto en acción horadante será el instrumento que asegura, en su penetración primera, la conquista de un cuerpo, de un botín ganado en una guerra que no existe, de un cuerpo vencido casi sin resistencia y entregado a la marca del dolor de la posesión que inflige otro cuerpo en él.

El cuerpo de la mujer cerrado a su propio placer es el indicio de una forma de la supremacía masculina que ha reprimido y significado el cuerpo femenino a partir de una cierta clausura limitante, la reducción de su excitación sexual en el daño o supresión de aquello que le dona placer: su clítoris en la escisión y la vagina en la infibulación. La posterior cirugía reparatoria, que eligen las mujeres dañadas en su sexualidad, las vuelve al placer perdido¹. Podríamos decir que la sexualidad queda completamente dividida, una división sexual determinada por un poder cultural en que el reparto del goce está fraccionado, donde la accesibilidad al placer queda señalada en los cuerpos que asoman las distintas posiciones que tendrán en los movimientos de la vida.

Habría que prevenirse de identificar las prácticas de mutilación solo con órdenes culturales fuera del ámbito occidental. Estas han sido ejercidas también en Occidente, y de ello hay registros en el siglo XIX en Europa y Estados Unidos, como medidas terapéuticas; por ejemplo, la escisión del clítoris para sanar la histeria, la masturbación y la ninfomanía. Medidas misóginas del poder médico realizan la clitoritomía a pacientes niñas o

¹ La información respecto de estas cirugías reparatorias me ha sido entregada por Claudia Gutiérrez, docente del Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

adolescentes que “sufren” la masturbación, y muchas veces fracasan porque la cicatriz que resta sigue siendo fuente de placer. Si bien este tipo de mutilación dura en Europa hasta 1948, en nuestros días la Iglesia Bautista demandará en Estados Unidos la escisión de algunas mujeres para luchar contra el onanismo (Carbonne 27).

No sería tan errado relacionar las prácticas de mutilación sexual femenina, legitimadas por una tradición cultural, con otra forma de violencia sexual como la violación sexual ejercida sobre las mujeres en nuestras sociedades modernas. El violador sabe de un cuerpo que se cierra a su deseo, experimentando el placer de forzarlo en una apertura obligada. Y ello puede ocurrir en situaciones que van desde una escena doméstica o de familiaridad hasta en circunstancias de guerra. Si bien la violación sexual no aparece legitimada, aprovecha un conjunto de artilugios jurídicos que no la penalizan como sería indispensable hacerlo.

Aunque pudiéramos complejizar el análisis referido al poder sexual sobre las mujeres para no dejar afuera a niños y niñas, o a quienes experimentan deseo sexual por personas del mismo sexo, o a los que se les supone carencia de deseo en la vejez, o a quienes mutan de sexo por voluntad, me parece necesario insistir en pensar el problema de la dualidad presente en las configuraciones identitarias que son organizadas sobre la base de la diferencia sexual; la partición entre hombres y mujeres en que los primeros sustentan todavía de modo predominante el poder económico, político, social y cultural. Podríamos perseverar en examinar si es posible el cumplimiento del ideal utópico de armonización de los sexos que han vivido una historia de dominación y de conflicto permanente. Se han recorrido caminos de transformación de la rigidez de estereotipos y lugares fijos considerados sustantivos y de un modo esencialista, pero estamos, a nivel local y planetario, muy distantes de tal ideal. La propuesta de Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo*, sobre la posible reciprocidad entre hombres y mujeres parece limitada al ámbito de la paridad y la igualdad de posiciones de los sexos y requiere ser pensada más allá de los probables entendimientos

y negociaciones de carácter individual entre personas heterosexuales que son capaces de emanciparse de sus constricciones genérico-sexuales, como aparece en su propuesta de política sexual. Resulta necesario analizar el problema de las identidades colectivas inscritas en un sistema de dominación aún vigente, operado por unos sobre otros, en que se encuentran variaciones analógicas de las mujeres en los homosexuales, los intergénero, los travestis, transexuales, versus los heterosexuales; y los inmigrantes versus los nacionales. En suma, los privados de *locus* político.

El cuerpo cerrado puede entenderse desde el conjunto de las operaciones biopolíticas que lo marcan normativamente, insertándolo en una moral que oblitera la expansión de la sexualidad. Y este cierre moral es operado por distintos sujetos sociales funcionales a la reproducción de un sistema clausurador de potencia de vida, por madres y padres, maestros, autoridades sociales, políticas y religiosas, que encarnan tales normatividades de clausura.

El imbunche desde una lectura del cuerpo de las mujeres

La figura mitológica mapuche y chilota, toda cerrada en sus orificios, clausurada al mundo exterior, puede muy bien servir como clave para comprender el poder y ofrecer también rendimientos a su tratamiento desde una perspectiva feminista. En ese sentido, podríamos recurrir a una escena de *La filosofía en el tocador* del Marqués de Sade y vincular lo cosido del sexo del imbunche al sexo cosido de la hija por su madre de manera simbólica, y el de la madre por su hija, situación que ocurre al final de la narración. En esta novela, la joven Eugenia ha sido llevada desde la virginidad gobernada por su madre a la experticia sexual absoluta, dirigida por sus maestros Dolmancé y Madame de Saint-Ange. La última escena es notable en su crudeza y en el despliegue de una crítica radical a la educación moralista y paca-ta que dan las madres a sus hijas en la familia burguesa. En dicha escena se puede advertir la confrontación entre madre e hija

en torno a los modos de concebir la moral con relación al placer sexual. En la madre, la moral es restrictiva, normativa, heterosexual, monogámica, asociada a la institución matrimonial que considera la virtud de la virginidad de la mujer digna de ser exhibida en tanto fundante del matrimonio. En la hija, en cambio, se acentúa la afirmación de la in-moralidad misma –entendida como el completo desprendimiento de las costumbres impuestas y la entera libertad que da curso a los deseos y a las experiencias sexuales en el desborde de su mayor consumación–, la expansión de la imaginación erótica sin límites, donde los cuerpos parecen perder su condición de sólidos dando lugar a múltiples posibilidades de metamorfosis y ductibilidades inexploradas.

En la costura del orificio de la vagina de la madre se realiza la inversión de la obturación del sexo que había operado el poder de la madre en el cuerpo de la hija para su virtuosidad. Lo cosido allí denota signo de poder de la hija sobre el cuerpo de la madre, y el acto de coser devela un saber sobre cómo obturar, fruncir, rematar, saber adquirido en prácticas domésticas que se desplazan ahora para generar un nuevo nacimiento: el de la hija liberada de la virtud impuesta. En la des-clausura de este cuerpo en la actividad sexual experimentada desde todas las ficciones posibles, ingresa en la joven el conocimiento y las posibilidades de saberes impedidos por la madre. La costura filial venga costuras y cierres anteriores ejercidos socialmente, en transmisión materna de lo que debe ser una joven, un joven cuerpo de mujer. El hilván puesto en movimiento por la aguja vengativa clausura el lugar de origen de la hija, niega retroactivamente el orificio reproductor e invierte la maternidad: el ojo del sexo materno quedará ciego, obturado para engendrar: “[O]s voy a coser para que no me deis más hermanos ni hermanas” (213). Eugenia coserá con una aguja enorme, con un hilo grueso encerado de color rojo. Pero antes de ser cerrado, el sexo de la madre experimentará las acciones de su hija y de los que la acompañan; la hija explorará diversos placeres con relación al cuerpo materno: sentirá que releva a su padre penetrando con un consolador a su progenitora, la sodomizará, siendo con ella “incestuosa, adúltera

y sodomita a la vez" (209) y mostrándole el arte del libertinaje.

Eugenia ya no obedecerá a su madre, no seguirá los pasos virtuosos dispuestos por ella; impondrá su propia voluntad y se inclinará hacia otras virtuosidades ligadas a los placeres del cuerpo. Habrá aprendido de su maestro que los sentimientos entre padres e hijos son ilusorios y producto de las costumbres; por tanto, nada exige que sean de una particular manera. Padres, madres, hijos e hijas no se deben nada ni están obligados unos a otros. En este punto, podemos encontrar semejanzas entre el pensamiento de Sade, el de Montaigne y el de Simone de Beauvoir.

Muchos han valorado más los vínculos que establecemos por libre voluntad que los que estipula la ley o la obligación "natural", como lo hace Montaigne respecto de la amistad cuando afirma que en ella "no hay más negocio ni trato que con ella misma"; la amistad es sin meta ni provecho. Montaigne privilegiará la amistad por sobre toda relación (como la natural entre padres e hijos, la "venérea" entre un hombre y una mujer, la social y la hospitalaria). Y nos refiere que la tan idealizada unión entre padres e hijos tuvo una historia en algunas naciones en que unos mataban a los otros "para eliminar los inconvenientes que pueden acarrearce recíprocamente, y por los cuales naturalmente unos dependen de la ruina de los otros" (244). También hace alusión a filósofos que desdeñaban esta unión natural y da como prueba de ello a Arístipo, que "cuando le acosaban con el afecto que daba a sus hijos por haber salido de él, púsose a escupir diciendo que aquello también había salido de él; que igualmente engendramos piojos y gusanos. Y aquel otro al que Plutarco quería inducir a reconciliarse con su hermano, dijo: No le doy gran valor al hecho de haber salido por el mismo agujero" (244). En esas "relaciones naturales", Montaigne juzga que nuestra elección es menos libre y voluntaria.

Simone de Beauvoir, por su parte, nos ofrece también una perspectiva crítica respecto de la ideología que gobierna las relaciones entre madres y padres con sus hijos e hijas, en el sentido de producir dispositivos sacrificiales que debilitan la libertad ge-

nerando cierres en forma de culpas, reproches, endeudamientos psicológicos y cobros. El texto de Simone de Beauvoir “El sacrificio”, contenido en su libro *Para qué la acción*, es revelador en cuanto expone los mecanismos obturadores de la libertad que se presentan en dichos vínculos. En el deseo del cumplimiento de un fin para sus hijos o hijas –experimentado como “hacer lo mejor” para ellos y ellas–, madres y padres cosen los orificios de los y las recién llegados al mundo, lo que les dificulta la búsqueda de los propios fines que ellos pueden determinar para sí mismos. Madres y padres imbunchadores obligan a la nueva vida, deformándola, a cerrarse y enmurallarse a partir de sus propias expectativas.

La mujer es quien, en nuestras sociedades, se ha llevado la peor parte en ese proceso de imbunchización. Las mujeres imbunchizadas han sido a través del tiempo reducidas a la preservación y mantención de la vida, designadas en un mundo en que lo sublime es solo realización masculina. Las cuevas de las mujeres imbunches son las casas que están obligadas a poblar con sus vientres prolíficos, pero anuladas en su presencia exterior late, sin embargo, una excedencia de ser.

Existe una gran violencia del poder masculino hacia las mujeres, que exige viejas y nuevas formas de lucha que implican, de manera profunda, a los cuerpos en un horizonte de expectativas en que logren ser apropiados por las niñas, las jóvenes y las mujeres adultas. Y para lograr aquello, ni el cuerpo ni el pensamiento pueden seguir siendo como han sido. Michel Serres afirma que “es preciso darle un nuevo cuerpo al pensamiento” y, en su tiempo, Simone de Beauvoir fue muy lúcida al plantear el “cambio de piel” necesario para la emancipación de las mujeres. La liberación pasa por el cuerpo y no puede ser de otro modo: desde los gestos transformados, la voz, la postura, se provoca un nuevo posicionamiento en el mundo. Poco puede un cuerpo cerrado sobre sí mismo: se despotencia y anula en sus posibilidades. En su apertura, al contrario, toca el mundo y el mundo entra en él vivificándolo: se contacta, se des-imbunchiza. Las aperturas del cuerpo devienen creaciones expresivas, fuerzas

productivas de individuos e individuos que acceden a satisfacer sus aspiraciones, a la universalidad de los iguales sin renegar sus propiedades diferenciadas. Los cuerpos podrían hablar la pasión de nuevos modos de experimentarlos fuera de los órdenes repetitivos de la dominación.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de. "El sacrificio". *Para qué la acción*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965. 75-94.
- . *El segundo sexo*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- Carbonne, Natacha. *Les mutilations sexuelles féminines*. París: Berg International Éditeurs, 2011.
- De Montaigne, Michel. "De la amistad". *Escritos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1985. 241-256.
- De Sade, Marqués. *Filosofía en el tocador*. Madrid: Edimat Libros, 2003.
- Fraisse, Geneviève. "Empiricidad y moneda". *La diferencia de los sexos*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 1996. 53-71.
- Tommasi, Wanda. *Filósofos y mujeres*. Madrid: Narcea Editores, 2002.

HAY NUDOS QUE NO SE DESATAN¹

Olga Grau

El título de la mesa “El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible”, realizada en la Universidad Nacional de San Juan en septiembre del año 2012, establece, a mi juicio, un marco esperanzador y convoca a pensar en lo probable, en lo que puede ser abierto, en aquello de lo que podríamos hacernos dueñas: nuestros cuerpos. Las campañas y acciones políticas efectuadas en distintos países latinoamericanos constituyen el sustrato para sustentar el enunciado de la posibilidad del advenimiento de otra historia. Me gustaría, sin embargo, y a contrapelo de ese sentido positivo del enunciado al que convocara (o convocó) la mesa, pensar más bien en términos negativos, es decir, desde un lugar en que podamos mirar la extraordinaria dificultad para remover efectivamente los límites impuestos a los deseos e inteligencias que inspiran nuestras acciones políticas como mujeres. Y me parece productivo, para examinar la modalidad en que se juega lo político con relación a las políticas de la reproducción, utilizar la imagen del nudo gordiano, que alude a lo cerrado de un lazo que no se deja abrir o soltar y que delimita un territorio imposible de traspasar.

Desde hace un tiempo estoy pensando en la condición de lo cerrado, de lo que se obtura, de lo *imbunchizado*² en nuestras sociedades latinoamericanas, en una época en que se ha hecho difícil concebir soluciones políticas de apertura en nuestras desvencijadas y limitadas democracias de ejercicio representativo del poder. Como me alentaba emplear la imagen del

¹ El texto fue escrito especialmente para la mesa “El aborto como derecho de las mujeres. Otra historia es posible”, del “VI Congreso Iberoamericano de Estudios de Género”, celebrado en septiembre del 2012.

² Aludo con este término a la figura mitológica chilota del imbunche, cuerpo humano deforme con todos los orificios de su cuerpo cerrados, salvo una boca fruncida para alimentarse y emitir sus gritos atemorizantes.

nudo gordiano –que podemos remitir a nuestros aprendizajes de pequeñas en la escuela respecto del episodio histórico de Alejandro Magno–, busqué más información a través de la red que provee prontamente de múltiples referencias: di con que es una imagen que algunos teóricos están utilizando para analizar la crisis actual que hace que la economía esté empantanada y en trabazones imposibles de resolver dentro de los parámetros neoliberales. Y también la hallé en el documento de la convocatoria del “12 Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe”, que acoge explícitamente la imagen del nudo gordiano y, asimismo, evoca los “nudos” de los que hablara Julieta Kirkwood.

La imagen de los nudos, desde su uso por Kirkwood, ha tenido distintos momentos de citación en la historia del feminismo latinoamericano. La autora se refiere en particular a “los nudos de la sabiduría feminista”, a los enredos y obstáculos que se han producido entre las distintas posiciones feministas en la interpretación de las diversas complejidades que viven las mujeres en su batalla contra el patriarcado, nudos que requieren un tiempo para desanudarse y no un corte con violencia. Pero también los nudos pueden entenderse como lo hace la convocatoria del “12 Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe”: “[N]úcleos estructuradores y organizadores de una sociedad injusta que incluye la dominación de las mujeres en su funcionamiento” y que se han ido “consolidando con el tiempo a través del ejercicio abusivo del poder y la acumulación de recursos en pocas manos” (“Desatar” párr. 5).

Para Julieta Kirkwood, el nudo puede desandarse: es posible ir al revés y con ello desatarlo. Para las feministas organizadoras del encuentro, también se trata de desanudar, de hecho, citan “Los nudos de la sabiduría feminista” de Kirkwood en el documento de la convocatoria:

Los nudos se pueden deshacer siguiendo la inversa trayectoria, cuidadosamente (...) con el hilo que hay detrás, para detectar su tamaño y su sentido; o bien se pueden cortar con prisas de cuchillos o espadas para ganarse de inmediato

el imperio de las cosas en disputa. De aquí surge, creo, la primera brutal divergencia entre conocimiento y poder (“12 EFLAC” 3)

Kirkwood alude a una cierta oposición entre el gesto de saber cómo deshacer el nudo, desde la observación de su intrincada forma, y el gesto ansioso del que disputa el poder. Quizá requiramos de una y otra operación, dependiendo de la naturaleza de los nudos.

Como me inclino en la actualidad a reflexionar sobre lo cerrado, lo comprimido, lo clausurado, la densidad impenetrable de la materia cultural que nos rodea cotidianamente, concebiré el nudo gordiano como aquello que imposibilita pasar a otro lugar y que demanda, desde su violencia cerrada, pensar en otra forma de violencia: la del corte. Tal vez tendríamos que reparar, de algún modo, en cómo ser magnas alejandras, cortantes, imperiosas frente al patriarcado y la misoginia masculina.

La oposición al derecho al aborto me parece que constituye uno de los nudos gordianos más difíciles de desarmar en una cultura hegemónica que no toma en consideración, con seriedad y realismo, el cuerpo y la vida de las mujeres. Las abuelas decían que hay que soplar los nudos para, con el calor del aliento, ayudarse a deshacerlos. Hemos utilizado el aire de los pulmones: hemos gritado y clamado, emitido discursos, conversado, dialogado y debatido; pero el nudo permanece inalterable en su materialidad cerrada.

Esta condición aporética que envuelve la disputable problemática del aborto, la dificultad de pasar a otro escenario de relaciones de poder y a otras valoraciones, se sustenta en la articulación de distintas zonas de poder que están vinculadas a lo económico, lo político, lo social, lo religioso y lo cultural. Grupos económicos poderosos de la burguesía relacionados con el poder financiero y los grandes capitales transnacionales, asociados al pensamiento conservador y religioso, no están dispuestos a que operen, de manera abierta, cambios profundos en el espacio privado y en la intimidad a la hora de determinar quién decide

sobre el cuerpo y la vida de las mujeres. Aparecen vinculados al poder de la iglesia católica, que sigue siendo el referente moral pese a la debilidad contemporánea que la aqueja en su falta de credibilidad (debido, por ejemplo, a los delitos sexuales cometidos por clérigos de distintas alcornias), y también al poder jurídico que se caracteriza por su vocación tradicional.

Cuando revisamos las imágenes y los discursos de quienes ocupan los espacios de los poderes legislativo y jurídico, desalienta su corporalidad masculina, y el hecho de que sean los hombres los protagonistas permanentes de las decisiones que se toman en torno a cuestiones vinculadas a nuestros cuerpos y a nuestras vidas genera nuevas rabias.

La fallida posibilidad de emprender una decisión política, como sucede en Chile, para aprobar siquiera la idea de legislar sobre la posibilidad de despenalizar el aborto en casos específicos –peligro de la vida de la madre, inviabilidad del feto, violación– nos indica una zona de concentración y resistencia del poder masculino y patriarcal, donde operan mecanismos biopolíticos decisivos sobre el cuerpo de las mujeres. Esta zona podría entenderse como fortificación en la modalidad de una reserva territorial de poder con sus últimos bastiones, poder que notoriamente ha ido perdiendo, de manera gradual y paulatina, otros dominios que le pertenecían, tanto en lo privado como en lo público. Ha quedado políticamente instituida la reproducción de las mujeres como lugar de dominio que debe repeler cualquier intrusión que pueda debilitarla en sus andamiajes, donde lo ideológico muestra sus mecanismos más superficiales, más fundamentalistas y la imbricación de distintas dimensiones del poder.

La iglesia católica con su poder histórico y la protestante en su enclave popular reproducen sistemáticamente los argumentos consabidos relativos al respeto por la vida humana que está por nacer, muestra de la creación divina. Escasísima presencia o difusión tienen los discursos que puedan provenir de una iglesia crítica, como los enunciados de Luis Pérez Aguirre, jesuita uru-

guayo, torturado en su país por el poder policial en tiempos de dictadura, tenaz defensor de los derechos humanos. En su libro *La iglesia increíble*, afirma:

[C]uando una mujer llega a tomar una decisión, entiendo que debe ser respetada y acompañada cristianamente. Sobre eso no tengo ninguna duda. Se me hace siempre difícil hablar en primera palabra sobre esto porque creo que deben ser las mujeres las que nos tienen que encuadrar en el tema y nosotros a lo sumo tener una segunda palabra. Por eso es importante que la mujer, al hacer teología, empiece a plantear los temas morales porque –por ejemplo– en la Iglesia la moral sexual está dictada por varones, y varones célibes. Mientras la mujer no logre *usurparnos esa cuota de poder* todo este tipo de situaciones dramáticas no va a estar planteado en sus propios términos porque como varones no creo que podamos decir la primera palabra, y mientras se la neguemos a quien sí debe tomarla, estaremos lejísimos del evangelio.

Pérez Aguirre es lúcido respecto de la concepción andrógena y machista de la interpretación bíblica y espera de las teólogas mujeres la apertura de la mirada a dimensiones que los hombres son incapaces de ver: “En la medida que desde las mujeres el planteo es mucho más globalizador, más armónico, nos ayudará también a pensar otra vez como varones”.

Quisiera subrayar algunos de los sentidos de sus enunciados: el poder masculino, machista y patriarcal no logra ver, es incapaz. Podríamos creer que se requiere una especie de blandura en la mirada, blandura en la manera en que los hombres se aproximan a una realidad no vivida por sus cuerpos, que generaría las condiciones para “pensar otra vez como varones”: pensar otra vez asumiendo la diferencia sexual. Para ello, da una señal: las mujeres debemos usurpar el poder, tomarnos la cuota que nos corresponde para plantearnos en nuestros propios términos; es decir, apropiarnos de nuestra voz y de nuestra sexualidad.

Hay hombres “blandos” que reconocen que la decisión respecto del aborto ha de ser tomada por las mujeres. Un senador

de la República de Chile, José Antonio Gómez, en una de las sesiones del Senado ocurridas entre marzo y abril de 2012, en el contexto de la discusión acerca de la posibilidad de legislar sobre el aborto, afirmaba lo siguiente: “Ninguno de los hombres que hemos hablado aquí tendrá que tomar tal decisión, a menos que la ciencia nos embarace. Y eso no es posible. La única persona que podría decidir algo así es una mujer embarazada que se encuentre en uno de los caminos descritos” (párr. 167).

Y hay mujeres “duras”, como la senadora Ena von Baer que opina lo contrario:

Al votar que no a estas iniciativas estamos –¡sí, es verdad!– imponiendo una conducta a las mujeres. De hecho, nos estamos limitando la libertad. Eso es verdad. Pero lo hacemos (...) para salvaguardar la libertad y el derecho del niño que está por nacer. Porque la libertad de uno siempre termina donde comienza la libertad y los derechos del otro (párr. 589).

Sabemos que no se trata solamente del alineamiento de los hombres a las leyes patriarcales, sino también del de las mujeres en una suerte de pacto político que establecen con ellos, preservando un imaginario que vincula a la mujer con el carácter sagrado de la vida engendrada, independiente de las condiciones de su generación y gestación.

El aborto se ha instaurado como campo de lucha permanente y perverso donde las mujeres quedamos enfrentadas al poder patriarcal y, al mismo tiempo, silenciadas y omitidas por este. Agrava la situación el hecho de que hay mujeres, aliadas a clases políticas privilegiadas, que establecen complicidades fuertes con el poder masculino conservador. Si no rompemos con esto, no podemos pasar a otro continente donde los cuerpos de las mujeres –sostén de nuestras vidas– sean efectivamente tomados en cuenta. Lo posible ajustado a nuestros deseos es algo que ha de lograrse con acciones múltiples, que nos corresponde ejecutar a las mujeres posicionadas en la ampliación de la democracia. Tal vez tenemos que pensar cómo cortar el nudo, ya que es imposible desatarlo. Hay nudos que no se desatan.

Seguimos atrapadas en una simbolización de nuestros cuerpos esencializados como naturaleza, como matriz fértil, como instinto animal idealizado, y en esa simbolización se sustentan algunos de los argumentos masculinos que van, en el espectro de su racionalidad, desde coloraciones muy conservadoras hasta otras de factura progresista. Ello puede comprobarse en el debate ocurrido en el Senado de Chile, al que aludimos anteriormente. Entre los discursos emitidos, un representante de un partido de la Concertación piensa que lo que más “llena” a la mujer es el ser madre, argumento que también está presente en la derecha política. No deja de ser curioso que el concepto “llena”, en sentido simbólico, coincida con el cuerpo material en situación de gravidez: se supone que el vientre en estado de plenitud, matriz llena, genera plenitud en el alma de la madre. Recuerdo a un demócratacristiano que hace tiempo atrás confesaba su felicidad al ver preñada a su mujer, afirmaba que le gustaba mucho su vientre “lleno”, lo que podríamos interpretar como una forma de narcisismo de autoría reproductiva.

Si traemos al presente el conjunto de las argumentaciones en contra de la despenalización o la legalización del aborto que se han dado en el pasado, los argumentos centrales siguen siendo los mismos. Esa repetición de lo mismo nos señala, en este caso, su enclave en un núcleo fijo, cristalizado, un fundamento religioso patriarcal, trascendente, dogmático, que establece mecanismos de muy difícil interlocución y que polariza el estado real de las cosas: las circunstancias y los deseos de las mujeres versus la valoración de la vida del feto desprendida de sus condiciones reales de generación. La brecha parece intransitable, pues forma un campo imposible de remover en la actualidad, que nos hace pensar y problematizar nuestro poder como mujeres, como feministas, nuestras estrategias políticas discursivas y de acción. Necesitamos pensar qué tan lejos o cerca estamos de las mujeres que abortan, que tienen o quieren hacerlo. Cuál es nuestra persistencia en la defensa de los derechos reproductivos y en la inclusión de las más jóvenes desde su propio liderazgo.

La repetición de lo mismo, a la que aludíamos anteriormente, nos revela una condición neurótica de la política, que requiere saneamiento. Aquella repetición no solo es síntoma, sino que también deviene mecanismo productivo que, en sus efectos, inhibe o desalienta las acciones contestatarias o de contrapoder. Por ello, las condiciones de organización, participación y articulación política autónoma de las mujeres pueden seguir siendo un poder sanador de nosotras mismas y la demostración de una vitalidad que apuesta por otro tiempo, otra historia. Pero para deshacer este nudo gordiano del control sexual, se necesitan estrategias de mayor densidad, insistencia, masividad, una especie de performatividad escandalosa. Mellar el nudo cortándolo progresivamente, situándonos donde más le duele a un sistema de poder que se sustenta en coartar la libertad de las mujeres.

El patriarcado no cede en la política de la reproducción: el cuerpo de las mujeres y la vida que estos generan son apropiados por él, y sus ejercicios de dominación siguen vigentes en sus múltiples formas de violencia, más visibles o menos visibles, más brutales o más sofisticadas. Nuestros cuerpos configuran una suerte de propiedad de tal forma de poder, se los usa, en definitiva, se dispone de ellos. En el cuerpo femenino se concentran todavía las representaciones más arcaicas que continúan reiterando la asociación a una naturaleza que debe ser gobernada, subsumida en leyes que contengan su posibilidad de desborde, su inadministrabilidad y exceso.

Pueden volver a visitarse las elaboraciones que hiciera Shulamith Firestone dentro de las expectativas feministas, que, en su sugerencia de considerar un sistema alternativo, cobran total actualidad: “La liberación de las mujeres de la tiranía de su biología por todos los medios disponibles y la ampliación de la función reproductora a toda la sociedad globalmente considerada –tanto hombres como mujeres” (258). Y luego afirma: “Una tal liberación de las mujeres de su biología constituiría una amenaza a la unidad social organizada en torno a la reproducción biológica y al sometimiento de las mujeres a su destino biológico, la familia” (259).

Habría que remarcar el carácter heterosexual que posee el problema de la reproducción: esta ocurre como efecto de las relaciones sexuales entre mujeres y hombres o con la fecundación de los óvulos por los espermatozoides masculinos en la inseminación artificial. Contacto de cuerpos o células reproductoras signados en su diferencia sexuada. Esta dominancia heterosexual hace posible pensar en estrategias de contrapoder por parte de las mujeres, en las que ellas se sustraigan al contacto sexual con sus hombres masivamente y por el período de tiempo que sea necesario. Podemos evocar la comedia griega *Lisístrata* de Aristófanes, que refiere la huelga sexual de las mujeres como parte de su estrategia para poner fin a la guerra del Peloponeso y garantizar la paz. Saliendo del espacio de la ficción, encontramos distintos momentos en que se ha recurrido a la huelga sexual. A través de la historia, han acontecido diversos gestos políticos de “resistencia sexual” llevados a cabo por las mujeres: no relacionarse sexualmente con los hombres para obtener de ellos una disposición a solucionar algunos conflictos y para lograr que se sumen a ellas en reivindicaciones colectivas. Esta resistencia sexual o “castidad política” podría considerarse en las estrategias para lograr ciertos derechos sexuales reproductivos, como el libre uso y disponibilidad de condones, píldoras del día después, derecho legal al aborto. Recientemente, en el año 2011, se realizaron huelgas de sexo o “de piernas cruzadas” en distintos países para diferentes fines. Por ejemplo, en Colombia las mujeres del municipio de Barbacoas, en el departamento de Nariño, hicieron una huelga que duró tres meses y diecinueve días con el objetivo de que se construyera una carretera que uniera al pueblo con la red viaria colombiana. Exigieron a sus parejas que se sumaran a su reclamo para la construcción y pavimentación de una carreta de cincuenta y siete kilómetros. La huelga funcionó y el proyecto se produjo con el apoyo del Ministro de Transporte. En Bélgica, la senadora socialista flamenca Marleen Temmerman propuso una huelga de sexo con el objetivo de presionar para la formación un nuevo gobierno en Bélgica, pues había transcurrido casi un año de espera. En Filipinas las mujeres de una cooperativa

costurera de Dado, en Mindanao, impusieron una semana de huelga de sexo para que terminara la violencia entre dos pueblos y se pudiera reconstruir el pueblo al que pertenecían.

Las huelgas de sexo han sido manifestaciones de contrapoder y acciones contraculturales con relación a un imaginario sexual que reduce a las mujeres a ser instrumentos de procreación u objetos sexuales de los que se dispone fácilmente. A partir de esa reducción, los hombres han sustentado y obtenido el control legal de su potencial biológico y montado un conjunto de comportamientos sexistas, machistas y misóginos. En tanto ejercicio de poder, la suspensión organizada y colectiva de las prácticas sexuales por parte de las mujeres suspende, al mismo tiempo, el ejercicio de un poder referido a la sexualidad de ellas.

Laura Fuentes Belgrave afirmaba:

El problema central es la concepción del cuerpo femenino en una sociedad desigual, ya que el cuerpo no es un espacio neutro, es el lugar donde el poder se sintetiza en función del sitio de cada agente dentro del tejido social. Así el cuerpo puede convertirse en un receptor o en un vehículo del poder, en relación directa con la posición del agente (106).

De este modo, el cuerpo apropiado por las mujeres puede llegar a ser un potente “vehículo de poder”, productivizado dentro de nuestras estrategias políticas.

Lucideces recuperadas: Simone de Beauvoir y el problema del aborto

Retomemos uno de los aportes más importantes que se han hecho en el siglo xx para tratar el problema del aborto: el capítulo “La madre” de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Allí la autora examinará el aborto, el embarazo, el parto y la crianza, y establecerá distinciones en el modo de vivir estas experiencias de sexualidad vinculadas a la maternidad, de acuerdo con factores sociales y culturales, analizando los mitos masculinos y los que las mujeres construyen a partir de estos, lo que marca dichas experiencias.

Este es un capítulo que llama la atención, pues su punto de inicio para hablar de la figura de la madre, de la maternidad, implica un lugar de negación: el aborto. Simone de Beauvoir participará más tarde en las acciones políticas de las mujeres por sus derechos reproductivos, donde se dio visibilidad pública a quienes abortaron; se une a ellas deviniendo y autoconciéndose feminista, aunque había mostrado reservas anteriores cuando escribe *El segundo sexo*, lo que se vislumbra especialmente en la “Introducción” al primer tomo.

Tempranamente, Beauvoir había decidido restarse de la experiencia de la maternidad, como lo atestiguan algunos de sus escritos autobiográficos. Y si bien no hay ninguna referencia autobiográfica, podríamos afirmar que la lectura del capítulo “La madre” produce efectos autobiográficos en quienes lo leen, en tanto pone a las mujeres que han sido madres y a las que no lo han sido –circunstancial o definitivamente– en una suerte de relación especular con lo escrito. La escritura teórica suscita la inevitable autorreferencia en las lectoras, en la medida que se encuentran allí elementos múltiples para considerar la propia construcción del sujeto madre. *El segundo sexo* tiene en su conjunto esa derivación especular, a lo que contribuye el estilo de escritura que recurre a documentos testimoniales, relatos autobiográficos de mujeres y narraciones literarias, que instalan palabras cercanas a la existencia y a las posibles singularidades que se van conformando en un contexto histórico de dominio masculino. Podríamos recordar el efecto masivo de lectura que produce esta obra, que se vive como *shock*, como provocación, como exigencia. La escritura dinamiza elementos de interpelación a la subjetividad de las mujeres, las coloca dentro del libro *dichas*, relatadas, en aspectos claves de su vida.

En este capítulo, hace notar su vecindad con las mujeres que abortan y con las que se hacen madres, y tal vez, dentro de su mirada cercana a la experiencia, considera la manera de ser madre de personas conocidas e incluso próximas. En episodios autobiográficos de las *Memorias de una joven formal* o de *Final de cuentas*, y en otros de sus escritos, menciona características de su

madre y de la madre de Zazá, amiga entrañable de la juventud. Y aunque su *proyecto global* no admitía el proyecto secundario de la maternidad, logra advertir su carácter complejo y la señala como una dimensión que, comprendida de una forma particular por la sociedad y la cultura, se constituye como una experiencia de *alto riesgo* en la situación de subordinación de la mujer.

Al pensar que la sociedad no se encuentra abandonada nunca a la naturaleza, Beauvoir enfatiza en la voluntad: la reproducción no estaría regida solo por el azar biológico, sino por las voluntades. Control del nacimiento, coito interrupto, óvulos y lavados vaginales han sido fórmulas de anticoncepción probadas una y otra vez en la experiencia universal e histórica de las mujeres de su larga capacidad reproductiva. Beauvoir ve estos modos de anticoncepción como productores de malestar, desagrado, conflictos, rencores entre los amantes y esposos. Temores de preñez y consternación cuando esta sucede. La anticoncepción es en muchos lugares rudimentaria y el aborto configura, a su juicio, una solución prohibida, *antifisis*. En este punto, podríamos suponer que la intolerancia masculina acontece hacia una sujeto concebida como naturaleza reproductora, que negaría en el aborto la naturaleza misma de la reproducción. Pero las mujeres no son naturaleza, no hay destino biológico que las defina. La maternidad corresponde al plano de la voluntad, de la libertad, del derecho a decidir, y eso es algo que el dominio masculino no está dispuesto a conceder.

Del control del nacimiento y del aborto Beauvoir se ha ocupado ya en el primer tomo de *El segundo sexo*, y en este capítulo referido a la madre, como anunciamos, no partirá hablando de la maternidad propiamente tal, sino que hará referencia copiosa al aborto y a su carácter clandestino que pone en riesgo a la mujer. El aborto penalizado ubica a las mujeres en una “maternidad forzada” y a hijos e hijas en la miseria: víctimas de la asistencia pública o mártires. Simone de Beauvoir emite un juicio que sigue teniendo actualidad: “[L]a sociedad tan obstinada en los derechos del embrión, se desinteresa de los niños desde que nacen, y persigue a las mujeres que abortan” (274). No se acepta

que el feto pertenece a la mujer que lo lleva, pero “se consiente, en cambio, que el hijo sea cosa de sus padres” (274), condenando cualquier tipo de control sobre él incluso en medio de la violencia o desidia en su cuidado. Beauvoir califica de “absurdas maternidades” a aquellas que tienen lugar con hijos que morirán y sobre lo cual nadie parece preocuparse. Según ella, esas maternidades han destruido el “sentimiento maternal”.

Respecto de la condena del aborto, para Beauvoir dominaría una moral que invoca razones que “se reducen al viejo argumento católico: el feto tiene un alma a la cual se le cierra el paraíso al suprimirle el bautismo” (275). Frente al feto se tiene una actitud de “humanismo intransigente”, lo que contrasta con la disponibilidad para condenar a muerte o exponer a los hombres a morir en la guerra. Para la autora más que de moral se trata de la persistencia de una tradición que considera el aborto un crimen y que llega incluso a condenarlo cuando se concibe como salida terapéutica para salvar la vida de la madre. Así, Beauvoir piensa en las contradicciones de los argumentos de los opositores: afirman que el feto es un ser autónomo –que no es un parásito que se nutre de la madre– y, a la vez, que forma parte del cuerpo materno.

Simone se muestra completamente partidaria de legislar sobre el aborto, práctica masiva entre las mujeres y que se da entre mujeres (matronas que asisten a mujeres para abortar y mujeres que, junto con las primeras, no tienen las condiciones favorables para que se realice un aborto seguro). Existiría, en sus términos, un “antifeminismo”, que sucede “en el encarnizamiento de algunos hombres en rechazar todo lo que podría liberar a la mujer” (276), exponiéndola a la muerte.

En *Les Temps Modernes*, revista en la que participa activamente Beauvoir, se publica un documento en el cual se describe una sala de hospital donde asisten mujeres a hacerse curaciones después de provocarse abortos. La multiplicidad de casos muestra lo distintas que son las experiencias que han llevado a una u otra mujer a tomar esa decisión. Comparte la idea de otros de que el aborto es “un crimen de clase”, en tanto las prácticas

anticonceptivas y preventivas del embarazo están más difundidas entre la burguesía y en la medida en que los abortos de las mujeres burguesas implican menos riesgos y se ejecutan de manera protegida y silenciosa. Las mujeres pobres, al contrario, quedan completamente expuestas al juicio, al riesgo de vida, a la condena.

Beauvoir analiza con atención el problema de clase social que circunda al aborto, el cual, en situación de carencia económica y falta de bienestar social, se experimenta de forma más dura y difícil: riesgos, seducciones sin compromiso, humillaciones, temores, abandono, rechazo, violencias de distinto orden, intentos fallidos de abortos que demoran la solución definitiva; todas situaciones que acentuarían, en algunas mujeres, la vivencia de experimentar el aborto como crimen derivado de un desliz. Y si tal aborto no resulta, “entre las malezas, en los cercos o los retretes se encuentra el cadáver de un pequeño estrangulado” (279).

Simone de Beauvoir consulta a médicos y se documenta a través de libros sobre el aborto, de modo que esta sección del capítulo entrega elementos para pensar con profundidad el problema y su perspectiva de clase. Para la autora, la experiencia más dolorosa la sufren las mujeres solteras, pobres, abandonadas a su suerte: “[A] través de los riesgos que asume, la mujer se capta como culpable, y esa interpretación entre el dolor y la culpa es singularmente penosa” (280). Pero también aborda un asunto interesante: el “drama moral” lo padecerían las mujeres ubicadas en una situación intermedia entre la pobreza extrema, donde la moral burguesa ha sido desdeñada, y la vida burguesa, donde se resuelve con facilidad la experiencia del aborto haciéndola más liviana. Sin embargo, después de esta consideración, argumenta que si bien el aborto no es un asesinato tampoco constituye una “simple práctica anticoncepcional”, y que puede provocar sentimientos culposos, melancólicos por el hijo impedido de nacer o en rencores al amante. Y a propósito de esta afirmación, considera los efectos que se producen en la mujer que ha abortado respecto del conflicto que vive en sus valoraciones. A su juicio, los hombres, en su mayoría, ignoran los valores que compromete el

aborto: “La mujer reniega de los valores de la feminidad, que son sus valores, en el momento en que la ética del macho se discute de la manera más radical. Todo su universo moral queda sacudido” (280). Y luego dice:

Aunque consienta en el aborto, y aunque lo desee, la mujer lo siente como una maldición en su sexo, una especie de enfermedad, un peligro. Algunas mujeres llegan al extremo mismo de esa negación y se vuelven homosexuales a continuación del trauma de un aborto. Sin embargo, en el mismo instante en que el hombre, para lograr mejor su destino de hombre, le pide a la mujer que sacrifique sus posibilidades carnales, denuncia la hipocresía del código moral de los machos. Estos prohíben universalmente el aborto, pero lo aceptan singularmente como una solución cómoda; les es posible contradecirse con un cinismo irreflexivo, pero la mujer experimenta esas contradicciones en su carne herida (282).

Así, para las mujeres el paso por la experiencia del aborto implicaría un “comprender” el mundo, mundo que dejará de tener el aspecto previo a esa experiencia y que le hace visibles los comportamientos, los valores, los discursos masculinos y la hipocresía social.

La violencia genérico-sexual en un caso de prohibición de aborto: Karen Espíndola, una “absurda maternidad”.

Para cerrar este texto, quisiera volver al planteamiento del nudo gordiano, que tiene una expresión de máxima violencia de género sexual en el caso, acontecido en Chile hace poco tiempo, de Karen Espíndola, joven mujer que dio su dramático testimonio en el Senado. No fue escuchada y en esa no escucha quedó probado el poder patriarcal y sus más deleznable decisiones en contra de las mujeres. En la experiencia de Espíndola, que muchas otras mujeres han vivido de manera similar, el vientre puede llegar a sentirse como “féretro”.

Copio el registro de su testimonio incorporado en el informe

de la Comisión de Salud, boletín N° 7.373-07, como modo de acercarnos a la transmisión de una experiencia mediada por el registro de un poder del Estado³, documento de gran valor para nuestros análisis:

“Entregó también su testimonio Doña Karen Espíndola, quien manifestó que a su hijo Osvaldo, a las 12 semanas de gestación, le diagnosticaron una holoprosencefalia semilobar, razón por la que solicitó una interrupción del embarazo, llegando incluso a la Cámara de Diputados, invitada por el entonces Diputado señor Marco Enríquez-Ominami, a exponer su testimonio y rogar por una solución. Su hijo falleció el pasado 25 de julio (2011), sufrió mucho, tenía múltiples enfermedades secundarias, como tetraplejia espástica, epilepsia en grado 2, microcefalia, hipotiroidismo, subdesarrollo de la garganta, insuficiencia renal, desnutrición, alteración de la deglución, retraso mental severo, además de la gastrostomía que se le debió practicar para alimentarlo. Tomaba 15 pastillas al día para poder vivir sin dolor y aun así no se lograba ese objetivo.

Solicitó públicamente que se le permitiera la práctica de un aborto en razón de la lamentable y gravísima enfermedad que afectaba a su hijo, y que le causaría enorme dolor y sufrimiento a lo largo de su vida. No obstante, el Estado chileno se lo impidió, y no le respetó su derecho a decidir en forma libre y consciente frente a una situación tan extrema.

Agregó que sigue creyendo que el Estado chileno vulneró sus derechos al impedirle interrumpir su embarazo y recalcó que lo dice principalmente en atención al sufrimiento que tuvo que soportar su hijo diariamente, el que se vio agravado por el maltrato recibido por parte del sistema de salud pública y por el estado de desamparo en que su familia se encontraba y en el

³ Las referencias a los documentos del Senado me fueron proporcionados por Mauricio Amar, magíster en Estudios de Género, mención Ciencias Sociales por la Universidad de Chile, quien trabaja actualmente en la Biblioteca del Senado. Agradezco su colaboración como la de Julio Vega, quien me hizo el contacto.

que actualmente se encuentra. Quienes son padres, manifestó, podrán empatizar con ella y saber cuánto duele ver sufrir a un hijo sin no poder hacer nada por aliviarlo.

Solicitó llevar adelante este debate porque la sociedad chilena es una sociedad madura, capaz de reflexionar y discutir sobre el aborto y las causales que lo pueden justificar. Son precisamente los legisladores integrantes de la Comisión de Salud quienes deben levantar la voz.

En esta línea, continuó, no se puede dejar de mencionar que el Ministro de Salud, señor Jaime Mañalich, en un programa de televisión fue consultado por el caso de la expositora y, evidenciando un desconocimiento abrumador, que bordeó en el mal gusto, hizo una analogía entre lo acontecido en su caso y el exterminio racial, juicio absurdo e impresentable en boca de tan alta autoridad.

También consideró pertinente señalar que, como lo ha expresado públicamente, su opción no se fundamentó en un rechazo o repudio a estos niños, ni mucho menos en la selección racial, sino que, por el contrario, se funda en la intención de evitar sufrimientos innecesarios a niños cuyas malformaciones les causan dolor y les impiden tener un proyecto de vida. Es una opción de amor.

En suma, concluyó que para debatir este complejo tema se deben dejar fuera los argumentos religiosos para imponer conductas en un Estado laico. Más aún, cuestionó la validez de que estos niños sin defensa sean considerados como instrumentos de Dios o de quien sea para que otros aprendan alguna lección. Verlos como un instrumento para un fin le parece irracional e incluso inhumano.

Expresó que todas las organizaciones que la apoyaron el año 2008, cuando solicitó el aborto terapéutico, continuaron asisténdola después. Paradójicamente, las organizaciones y los parlamentarios provida nunca estuvieron presentes ni le prestaron ninguna clase de ayuda.

En su parecer, es un infanticidio más traer al mundo a un

niño con una malformación cerebral severa, sabiendo que él y su familia van a sufrir y que ésta será afectada física, psicológica y económicamente. Eso es lo que le impuso el Estado, declaró. Ver sufrir a su hijo fue horrible y por eso continúa siendo partidaria del aborto terapéutico.

El señor Mauricio Castro, pareja de la señora Espíndola, consideró que enfrentar este tema como una colisión de derechos es dar un estatus jurídico al embrión, lo que sin duda es una postura moral y hay distintas posiciones al respecto, que un Estado democrático debe respetar”.

Espíndola afirmó en la entrevista de *The Clinic*: “Para mí los políticos y senadores nunca se han puesto en el lugar de las mujeres, por eso van a seguir existiendo casos de mujeres violadas, embarazos inviables y niños que mueren”. Y cree que lo más importante se ha dado en la ciudadanía y en las redes sociales, donde su problema explotó. Piensa que la gente está cambiando su postura, lo que queda demostrado en el alto porcentaje de mujeres, un sesenta y cuatro por ciento, que, según una encuesta de la FLACSO, está de acuerdo con el aborto terapéutico. La ciudadanía muestra una mayor inteligencia en la comprensión del problema, pero el Senado no ha sido capaz de representar lo que pasa. Afirma Karen: “Creo que vamos a seguir siendo un país hipócrita, se van a seguir haciendo los abortos escondidos y van a continuar torturando a las mujeres”. Y con esta aseveración hace presente el nudo gordiano del que hemos intentado revelar su materialidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- Firestone, Shulamith. *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Editorial Kairós, 1976.
- Fuentes Belgrave, Laura. “Las apuestas del poder sobre el cuerpo de las mujeres. Las relaciones entre el Estado, la jerarquía eclesiástica y el movimiento feminista alrededor del aborto en Costa Rica y Nicaragua”. *Anuario de Estudios Centroamericanos*. Universidad de Costa Rica, número 32. 2006: 97-138.

Kirkwood, Julieta. *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. Santiago: FLACSO, 1986.

Pérez Aguirre, Luis. *La iglesia increíble*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 1997.

¹² EFLAC: 30 años de feminismo Latinoamericano y del Caribe: desatar, desnudar, reanudar". *Red de salud de las mujeres latinoamericanas y del Caribe*. 05.05.11. Web. 01.08.12. <<http://www.reddesalud.org/administrador/files/arc/noticia/3404424084e123257a49cc.pdf>>

“Desatar, desnudar, reanudar”. ¹² Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe". *Red de salud de las mujeres latinoamericanas y del Caribe*. 09.06.11. Web. 01.08.12. <http://www.reddesalud.org/actualidad/act1_int.php?id=265>

“República de Chile. Diario de sesiones del senado. Publicación oficial. Legislatura 360^a. Sesión 7^a. Despenalización de interrupción del embarazo”. *República de Chile. Senado*. 04.04.12. Web. 10.07.12. <<http://www.senado.cl>>

¿CUÁL SEXO DE LA INFANCIA?

Gilda Luongo

Pero nunca nada anula nuestra infancia.

Simone de Beauvoir, *Una muerte muy dulce*

¡No hay respeto!¹

Parece ser dicho como reclamo por una boca miedosa que suena airada porque siente pavor frente a la falta de este lugar social. Si pienso que esta noción conecta -en uno de sus matices semánticos- con veneración y acatamiento, por cierto que esta boca será obediente a todo aquello que esta palabra levante como emplazamiento conservador y sacro. De allí que lo púdico sobrevenga inevitable. Nuestra cultura chilena, en su impulso celador de normas para la convivencia ordenada, quisiera esta expresión como rezo cotidiano. Así podría cruzar lugares institucionales y respaldar absurdas jerarquías que sostienen un andamiaje cultural que pareciera soldado a fuego, pero de una estructura tan feble que resulta ser, regularmente, gracioso. Nadie quiere perder el respeto, no es posible su falta. ¿Cuál respeto? Cualquiera.

Por otro lado, pienso una boca que dice en una conversación informal “¿te parece que hablemos de respeto?”. Entonces este tono me aproxima a la vertiente semántica que alude al miramiento, a la consideración en un clima amigable y paritario, algo se abre inquietante en esta proximidad. A su vez, el étimo de esta noción me dona el siguiente sentido: “La acción de mirar hacia atrás”. Emerge un gesto de apertura tal vez inagotable. Mirar, fijar la visión, implica atender, observar, tener en cuenta,

1 En este apartado mi propósito es dialogar puntualmente y de modo posicionado con el título provocador del “Tercer Circuito Disidencia Sexual: ‘No hay respeto’”, realizado el 30 de mayo al 3 de junio de 2011. En esa ocasión leí una primera versión de este escrito.

pensar, reflexionar, sentir en relación con aquello que ha acontecido, que tuvo lugar, y alude por lo tanto al pasado y, de este modo, indefectiblemente a una memoria. Mirar hacia atrás. Me quedo pensando y sintiendo desde esta acepción, sobre todo en su conexión con el tema de este escrito: sexo e infancia.

Escenas de infancia

Escena 1

Una enorme casa de veraneo en el balneario de la costa central, Las Cruces, calle Lincoln 100, década de los ochenta. Detrás de la casa, un amplio patio trasero con arena y docas llamado por sus habitantes “la playa privada”. Allí cuatro infantes completamente desnudos juegan. Tienen alrededor de cuatro o cinco años. Dos niñas y dos niños. Cuatro figuras adultas los miran recortados desde una ventana del segundo piso, son dos madres y dos padres que están por los treinta. Ninguno de los infantes se percata de estas presencias. Los niños y las niñas comienzan a auscultarse el ano. Cada tanto unos y otras se agachan y abren sus nalgas para que los otros y otras que quedan como espectadores puedan mirar a sus anchas el orificio anal, el de turno. Una de las niñas se complace mucho abriéndose las nalgas para mostrarse generosa una y otra vez. Luego se ríen con amplias carcajadas, hacen gestos de disfrute, de jolgorio alegre ante la visión, ante el hallazgo del agujero. Los padres y las madres que miran por la ventana anhelan tener una cámara fotográfica en sus manos para captar la escena. No la hay. Se quedan mirando, disfrutando gozosos este juego de descubrimientos corporales de sus hijos e hijas. Años después, cuando los niños y las niñas ya no lo son, las madres y los padres les narran esta escena a los ya adolescentes. Los muchachos y las muchachas los atraviesan a coro con una negativa rotunda como respuesta avergonzada respecto de la ocurrencia de este evento. Según ellos y ellas nunca habría tenido lugar. Más tarde, cuando estos adolescentes han crecido un poco más, las madres y los padres vuelven a relatar la escena, a recordarles esta memoria. Los y las jóvenes adultos/

as, ya no se ven tan avergonzados, pero vuelven a negar con insistencia: aún dudan del suceso y califican esta historia como una de imaginación.

Escena 2

Una casa antigua del barrio Chacabuco, década de los cuarenta. Una niña y un niño juegan. No son parientes cercanos, sino vecinos. Eso los une, ahí radica su proximidad. El niño le dice a la niña: “Ven, vamos al baño, yo te la chupo y tú me la chupai”. La niña sale corriendo, espantada por algo que no sabe definir.

Escena 3

Una casa muy pobre y rara, de difícil descripción arquitectónica, San Miguel. Década de los sesenta. Un comedor rectangular. Un muchacho de alrededor de diecisiete años sentado en una silla de palo. Al frente del adolescente, se ve de pie a una delgada niña de seis años, es su hermana. El joven se saca el pene y obliga a la niña a succionarlo. La niña lo hace, extrañada.

Simone de Beauvoir: infancia y sexo

Simone de Beauvoir me confiere sentidos varios sobre infancia y sexo a partir de su escritura de *El segundo sexo* y sus *Memoorias de una joven formal*. Me place descubrir, desde mi lectura atenta y gozosa, el impulso de la autora por negar las diferencias entre niño y niña en la primera infancia. Me seduce, asimismo, notar que en las distintas etapas de su pensamiento el lugar de la infancia irá cobrando mayor importancia modificándose en su sentido². Simone afirma que el pene no contaría como ca-

² En el “seminario interno” que nos convoca en el marco del proyecto FONDECYT “Filosofía, literatura y género: la escritura de Simone de Beauvoir”, descubro en las lecturas de textos filosóficos de la autora *Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l'ambiguïté*, la constante presencia de la temática de la infancia a la cual Beauvoir recurre para ejemplificar sus elucubraciones filosóficas. Sin embargo, a partir de sus escrituras autobiográficas le otorga un lugar de importancia capital en la vida del ser humano, hombre o mujer. Habría que seguir la pista a estas elaboraciones diversas a fin de

rencia para la niña, esa excrecencia nada tendría de envidiable, así como el sexo suyo, secreto e interno, tampoco contaría en su interioridad compitiendo con el colgajo. De este modo, pienso, la primera escena que he narrado en el apartado anterior pondría el acento en esta línea de pensamiento. El ano sería lugar de atención, exploración, descubrimiento que iguala a niñas y niños, sitio de jolgorio compartido. El énfasis que pone la filósofa francesa en esta postura devela su interés por distanciarse del psicoanálisis y la consabida argumentación del trauma del complejo de castración y su consecuente correlato de la envidia del pene en las niñas. Simone dirá: “Los psicoanalistas que suponen, después de Freud, que basta el simple descubrimiento del pene para engendrar un traumatismo, desconocen profundamente la mentalidad infantil que es mucho menos racional de lo que suponen, no plantea categorías decididamente opuestas y no se fastidia con la contradicción” (“Infancia” 22).

Beauvoir asienta, por lo tanto, que la socialización de la niña y del niño en manos del mundo adulto será la responsable de la inevitable supremacía del pene al instituir una situación que dejará al niño instalado en la zona de privilegio para la constitución futura de su subjetividad. “Cuando la niña muy pequeña ve un pene y dice: ‘Yo también lo he tenido’ o ‘yo también lo tendré’, o ‘yo también tengo uno’, no se defiende de mala fe; la presencia y la ausencia no se excluyen” (22). Ante esta no exclusión infantil, la mirada del mundo adulto se volverá fundamental en tanto afirmación de la diferencia devaluada, será una tiranía y ejercerá una magia poderosa en los infantes, los moldeará a su gusto. Los y las infantes repetirán los mandatos de la tiranía: “No se necesita mucho para que un niño se convierta en mono” (*Memorias* 31), dirá al respecto. Ambos, niñas y niños, dependen de esta mirada que los protegería del desamparo. Dicha (des) protección los marcará de manera indeleble: a unos niños se los valorará en su condición de “hombrecitos” y a las otras se las

asediar de modo más exhaustivo las sinuosidades que adquiere la noción de infancia en esta autora.

minusvalorará en su condición de “mujercitas”. *El segundo sexo*, resultará implacable en su agudeza para analizar esta diferencia densa en nuestra cultura, inaugurará una (in)cierta crueldad feminista para desollar, tirar de la piel y dejar en carne y hueso vivos la construcción sexo-género.

Beauvoir, quien sigue en sus planteamientos a Helene Deutsch, psicoanalista contemporánea a Freud, dedicada a los estudios de la sexualidad de la mujer, expresará que el pene tendrá un papel importante en el “destino de la niña”: aun cuando esta no desee poseerlo, desarrollará un temor difuso respecto de su sexo secreto e interior del cual emanará una opacidad. De este modo, Simone toma la figura de la muñeca como una metonimia de la excrecencia faltante³. El niño tiene su pene para jugar, será su juguete inevitable y se prolongará –a partir de él– como sujeto trascendente. Desatará su audacia desde esta protuberancia carnosa alabada por padres y madres. La niña, que no empuña nada, tomará la muñeca en la cual situará su extensión. Este juguete artificial calza perfecto para comenzar a identificarse con ella como su doble: puede llegar a ser esa “muñeca maravillosa”. Me detengo a pensar en las muñecas, materialidades que hace veinte o más años atrás no mostraban signos en su zona genital. Decir “poto de muñeca”, en esos tiempos, implicaba aludir a una zona de la entrepierna plana, carente de relieve, vellosidades o pliegues que simularan las aberturas y carnosidades que habitualmente caracterizan la múltiple genitalidad femenina. Sospecho que esta superficie genital extendida en los apreciados juguetes de las niñas debe haber producido otra singular extrañeza escamoteada en su decibilidad o, tal vez, solo balbuceada en (in)ciertas discursividades que se refieren al imaginario infantil de niñas y niños.

³ Asocio esta imagen de la muñeca planteada por Beauvoir con el cuento “La muñeca menor” de Rosario Ferré. En este texto, el lugar de lo siniestro se despliega en/desde las figuras femeninas: tía y sobrina repiten el eco madre-hija y la complejidad de dicho vínculo. Sería interesante hacer una lectura beauvoireana del poderoso cuento de la escritora puertorriqueña.

Infancia en *Memorias/Memorias de infancia*

Olga Grau, compañera feminista de indagaciones, señala:

Si infancia (*infantia*) es lo que no se habla, lo que no se deja hablar, o escribir, podemos entenderla también como lo que se resiste a darse completamente y de modo directo, lo in-donado y también lo perdido, que burla cualquier deseo de saber absoluto. Puede devenir en lugar de fantasías, de recurrencia a lo imaginario, de posible invención de un origen de nosotros mismos, de la constitución de un relato primario respecto de nuestra subjetividad (185).

En sus escritos autobiográficos, Simone de Beauvoir al narrar su infancia acomete esa empresa en la que coexisten memoria e imaginación.

En su relato, emerge una niña que crece fundamentalmente entre mujeres. Sus primeros años serán narrados como seguros y privilegiados. La autora vuelve a reconocerlo en *Final de cuentas*⁴, escrito a los sesenta y cuatro años: señala la importancia que tiene el hecho de vivir una infancia afortunada rodeada de cariño, estimulada para la exploración, confiada por la seguridad y cuidados benéficos de mujeres adultas.

Resulta particularmente bello cuando Simone rememora su cuerpo de niña y las zonas fundamentales de este para vincularse al mundo. Cautiva mi lectura el lugar de la boca como territorio corporal que le permitía abrirse al mundo: “Por la boca el mundo entraba en mí más íntimamente que por mis ojos y mis manos” (*Memorias* 10). Descubre el placer que le producía aquel modo de consumir el mundo: “Yo hacía crujir entre los dientes la cáscara de una fruta confitada (...) si este universo en que vivimos fuera totalmente comestible, ¡qué fuerza tendríamos sobre él! Adulta hubiera querido comer los almendros en flor, morder

⁴ Beauvoir en este libro rememora –nuevamente– su infancia. Esta vez es otro tono el que la cubre puesto que recrea su memoria desde la vejez. Ver páginas 12-25.

en las peladillas del poniente” (11). De modo intempestivo escucho el eco silente de la vejez que pulsa incierto en la infancia o en su memoria de ella. Entonces vuelve a esta escritura otra escena centrada en la boca, solo que esta vez resulta ser la otra punta, la de la vejez y la pronta muerte de la madre. Simone dirá:

Hablé a Sartre de la boca de mi madre, tal como la había visto esa mañana, y de todo lo que en ella descifraba: una glotonería reprimida, una humildad casi servil, esperanza, angustia, soledad –la de su muerte, la de su vida– que no quería confesarse. Y mi propia boca, me dijo él, ya no me obedecía: yo había puesto la de mamá en mi rostro y sin quererlo imitaba sus mímicas. Allí se materializada toda su persona, toda su existencia. La compasión me desgarraba (*Una muerte* 34).

El sitio de la boca hermana a madre e hija en la memoria de infancia y de vejez. En esta imagen no solo aparece la forma de una boca de mujer, niña o madre-vieja. Me toman por asalto sus posibilidades: su expansión hacia la lengua, los labios, los dientes como frontera dura o límite y, en sus recovecos, algunas otras protuberancias suaves y rosáceas. El hueco de la boca, ese agujero que es una abertura, una apertura del gusto, tan singular e íntimo sentido.

Por otra parte, su cuerpo entero participaba en la rebelión o revuelta contra ese mundo copado de adultos y adultas que la constreñían, la subordinaban y la transformaban en cosa; se sentía “la presa de sus conciencias” (*Memorias* 16). Y tenía lugar la pataleta: “Aferrándome al suelo, pataleando, oponía mi peso de carne al férreo poder que me tiranizaba; lo obligaba a materializarse; me encerraban en un cuarto oscuro entre escobas y plumeros; entonces podía golpear con los pies y las manos en muros verdaderos, en vez de debatirme contra voluntades inasibles” (*Memorias* 16). Simone niña –de cinco años–, se sentía superior porque nada en ella faltaba, esta percepción era contraria a lo que el mundo adulto le hacía sentir y le imponía. La manifestación de la violencia en la infancia cobra un relieve seductor en tanto ofrece la posibilidad fugaz y evanescente de lo que me

tienta llamar “la resistencia infantil”. Más tarde, la lectura constituiría otro atisbo de impulso libertario. Aunque vigiladas, las lecturas de literatura infantil a las que tenía acceso le abrían el mundo y ampliaban su horizonte:

[C]omo buena neófita me encantaba el hechizo gracias al cual los signos impresos se transformaban en narración, sentí el deseo de inventar esa magia. Sentada ante una mesita empecé a escribir frases que serpenteaban en mi cabeza; la hoja en blanco se cubría de manchas violáceas que contaban una historia. A mi alrededor el silencio del vestíbulo se volvía solemne: me parecía que celebraba misa (*Memorias* 55).

La escritura deviene otro poder liberador que comienza en la infancia; incardinada a manera de vehemencia infatigable, azotará con su violencia al mundo que la rodea. Por ello se hará próxima al impulso rebelde que fluía de las pataletas.

Simone señala que como no tuvo hermanos, nunca creyó que algunas licencias le serían negadas a causa de su sexo, nunca se sintió defraudada por ser una niña. Los niños con los cuales podría haberse comparado no le parecían prestigiosos, ella era mucho más despierta, vivaz e inteligente que sus compañeros de infancia. Por eso afirma haber sentido vivamente su infancia antes que su feminidad. A la vez, cuando miraba el mundo adulto su percepción era ambigua. Si bien los varones de su familia parecían ser superiores, se daba cuenta de que las mujeres en la vida cotidiana tenían preeminencia, y asevera: “En mis juegos, mis reflexiones, mis proyectos, nunca me transformé en un hombre; toda mi imaginación se empleaba en anticipar mi destino de mujer” (*Memorias* 58). Descubre, asimismo, que el amor puede estar en *otra parte*, cuando de niña mirando hacia la calle y observando aguda el tránsito de la gente, divisa a una muchacha alta, vestida con traje sastre color verde, que hacía saltar a unos niños a la cuerda. Sus mejillas rosadas, su sonrisa tierna la lleva a decirle a su hermana menor: “¡Sé lo que es el amor!” (*Memorias* 57). Ese relámpago amoroso conectado a figuras femeninas volverá a repetirse más tarde, a los diez años. Conocerá otra vez

el amor en una niña de su edad: Zaza⁵. Compañera de colegio, la cautivará con su desplante, frescura, irreverencia e inteligencia. Se enamorará de ella, aun cuando Zaza no le correspondiera del mismo modo ese sentimiento. En *Final de cuentas* afirma y se pregunta:

[F]ui yo quien forjó esa amistad a la que Zaza se prestó gustosa, sin suponer hasta qué punto yo me comprometía. ¿Hubiera variado sin ella mi vida de adulto? Es difícil decirlo. Conocí gracias a Zaza la alegría de amar, el placer del intercambio intelectual y de las complicidades cotidianas. Me hizo abandonar mi personaje de niña sabia, enseñándome, aunque superficialmente, la independencia y la irrespetuosidad (19-20).

La importancia de Zaza es radical cuando testifica: “[T]ampoco puedo imaginar una infancia sin Zaza” (20).

Simone vuelve al cuerpo cuando narra sus fantasías de niña, sus imaginaciones que la situaban en el lugar de la víctima; sin embargo, de alguna manera convertía en desafío la pasividad a la que la condenaba su sexo. Aparece, así, la dualidad cuerpo vestido/cuerpo desnudo que podía vislumbrar. La literatura le ofrecía la ocasión del desnudo dado que como niña burguesa nunca había experimentado la desnudez. El pudor del medio burgués en el que fue criada impedía la exposición de su intimidad: le habían enseñado a no mirar su cuerpo y a vestirse sin descubrirse. El baño -única instancia para el desnudo completo- solía estar en manos de Louise, la mujer que la nutrió afectivamente en su infancia, pero ella la friccionaba tan vigorosamente en ese evento que no cabía ningún disfrute. Señala: “No obstante, yo había conocido la dulzura de los brazos maternos; en el escote

⁵ En el artículo “Crimen y escándalo: sujetos femeninos en Memorias de Simone de Beauvoir”, de reciente publicación –en el marco de este proyecto–, indago sobre este y otros vínculos con diversos sujetos femeninos que la sujeto de la enunciación autobiográfica narra y que resultan iluminadores de la polifonía vital escenificada por la autora en *Memorias de una joven formal*.

de algunas blusas nacía un surco oscuro que me molestaba y me atraía (...) demasiado ignorante para inventar las caricias usaba rodeos" (*Memorias* 61).

De la mano del mundo adulto se entera de las "malas lecturas", "las malas conversaciones" y las palabras "inconvenientes". Un episodio cobra relevancia. El relato surge de la boca de un predicador que cuenta cómo una niña precoz y muy inteligente –pero con poca vigilancia paterna– encuentra lecturas poco apropiadas, "malas lecturas" que le generan la pérdida de la fe y desatan su horror por la vida. Finalmente la niña se suicida. Las zonas que se le abren a Simone a partir de estas prohibiciones cobran un registro de extrañeza, una confusión que no logra calzar con sus entendimientos y entonces surgen las preguntas: ¿por qué son libros prohibidos?, qué más hay?, ¿qué significan "pérdidas blancas" y "pérdidas rojas"; "[q]ué relación había entre ese asunto tan serio, el nacimiento de un niño, y las cosas inconvenientes?" (*Memorias* 89). Ante unos versos de una canción cantada por tía Hélène frente al piano se desataban otras interrogantes: "*Tus senos blancos saben mejor a mi boca golosa – que las fresas del bosque y la leche que bebo en ellos...*" Ese comienzo de romanza nos intrigaba mucho: ¿había que entenderlo literalmente? ¿Ocurre que el hombre beba la leche de una mujer? ¿Es un rito amoroso? En todo caso esa copla era sin lugar a duda "inconveniente" (89).

A modo de cierre

Suele ocurrir que imaginamos el lugar de la infancia en la escritura como aquel capaz de donarnos zonas de intensidad poética en la que se cuela algo añorado por perdido. Sucede así porque la recuperación de la memoria de infancia aparece inevitablemente asociada a sensaciones, percepciones, emociones antes que a elaboraciones reflexivas o filosóficas. Asimismo, suele ocurrir que en esa rememoración no solo tendrá cabida el desconcierto, también el gozo y el dolor se hallarán inextricablemente fusionados. Una intensidad que cobra matices varios

y que puede conmovernos para volver a pensar los múltiples pliegues de una etapa que nos constituye de modo radical durante toda la vida y que permanece pulsando emotivamente hasta la vejez como si se unieran dos puntas en un abrazo. Tal vez la imposibilidad de nombrarla, narrarla, en el momento de su emergencia le agrega una potencia inigualable como sitio de creación, de disfrute, pero también de interrogación respecto del modo en que la fragilidad de esas experiencias vividas porta la inevitable radicalidad de los vínculos. Tal vez no exista zona de la vida más violentamente expuesta en este sentido. Los otros y otras que nos rodean cuando niñas, niños, resultan imprescindibles, por gracia o desgracia, serán definitivos para incidir en la forma y sentido que tome en nuestra imaginación su recreación o repetición en cada infancia vivida.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de. "Infancia". *El segundo sexo. La experiencia vivida*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962. 13-76.
- . *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1989.
- . *Final de cuentas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974.
- . *Una muerte muy dulce*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969.
- Grau, Olga. "La infancia de una escritura". *Teoría y práctica en filosofía con niños y jóvenes*. Comp. Walter Kohan. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas, 2006. 183-193.
- Luongo, Gilda. "Crimen y escándalo: sujetos femeninos en *Memorias* de Simone de Beauvoir". *Taller de Letras*, número 48. 2011: 59-80.

IV
GÉNERO, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

ENTREVISTA CON ALEJANDRA CIRIZA: “SOMOS HEREDERAS DE SIMONE DE BEAUVOIR”

Olga Grau y Alejandra Castillo

Alejandra Ciriza es filósofa argentina, investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y académica de la Universidad Nacional de Cuyo. Dirige la Unidad de Estudios de Género del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), del Centro Científico Tecnológico de Mendoza, desde su creación. Entre otros textos, ha publicado “Pasado y presente. El dilema Wollstonecraft como herencia teórica y política”; “A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad”; y “La formación de la conciencia social y política de las mujeres en el siglo XIX latinoamericano. Mujeres, política y revolución: Juana Azurduy y Manuela Sáenz”. Actualmente trabaja en los dilemas de la relación entre cuerpo y política y en la reconstrucción de genealogías de mujeres y feministas.

OLGA GRAU: Vamos a dividir la entrevista en dos partes: en una de ellas, te pedimos que hagas referencia a la significación que tiene para ti la filosofía de Simone de Beauvoir y, en la otra, te invitamos a compartir algunas de las relaciones que ves entre filosofía política y feminismo, las cuales tú has trabajado. Con respecto a Simone de Beauvoir, hay varios asuntos sobre los que podríamos conversar, y algunos de ellos tocan aspectos relativos a la construcción de subjetividad que son interesantes a ser pensados. Simone de Beauvoir da algunas indicaciones sobre la transformación cultural, la transformación del mundo, la que, en sus desarrollos, queda muy sostenida en el cambio de las relaciones entre hombres y mujeres. Nos interesa pensar en una transformación cultural que desestabilice la norma heterosexual y que, a su vez, nos permita concebir vínculos afectivos contruidos subjetivamente de otra manera. Por ejemplo, las

transformaciones que debería tener incluso el amor, el imaginario sexual también. Temas importantes para Simone de Beauvoir, aunque que no los desarrolla cabalmente; más bien deja solo indicaciones en torno a la reciprocidad, la igualdad y las equivalencias. No sé cómo has visto tú ese problema.

ALEJANDRA CIRIZA: Yo creo que el problema con la lectura (en este caso de la obra y posiciones de Simone de Beauvoir) es que muchas veces la hacemos como si pudiéramos desanclar los escritos de las condiciones en las cuales fueron producidos. Nosotras podemos hablar de las relaciones hombre-mujer, de la crítica a la heterosexualidad obligatoria, de la construcción de nuevas relaciones entre los sujetos humanos, después de haber hecho un recorrido; somos, digamos, la primera generación de feministas que tenemos una historia (aunque no sin conflicto) que en algún punto se puede considerar continua. No estoy pretendiendo que la historia del feminismo sea homogénea. El feminismo afortunadamente jamás fue homogéneo, pero creo que sí estamos situadas en un punto de transformación que nosotras mismas hemos impulsado y promovido de alguna manera. Entonces, me parece que estamos en condiciones de pensar las relaciones amorosas entre los sujetos, las sujetos, de una forma muy diferente a cómo podía pensarlas la propia Beauvoir en 1949. Por añadidura, en 1949 no solamente se trata de la Francia de posguerra, sino de un mundo en el que las mujeres apenas empezaban a ingresar en el campo de los saberes valorados y en calidad de interlocutoras con derecho a la propia palabra en condición de privilegio. En ese sentido, es muy aguda la observación de Geneviève Fraisse: Beauvoir era realmente una privilegiada.

Por otra parte, a pesar de sus pretensiones de transparencia, no es transparente respecto de sí misma, de su propia vida y de su propia trayectoria, de sus muchas relaciones lésbicas que no fueron relatadas en el momento en que las vivió. Esto responde a las condiciones de enunciabilidad de esas transgresiones a la heterosexualidad obligatoria. Me parece que aun cuando Simo-

ne muchas veces escribiera para sí misma, tiene en cuenta qué puede ser dicho y qué no. Esos umbrales de decibilidad, por llamarles de alguna manera, operan en todo escrito, y lo hacen con mayor fuerza cuando se trata de algo que se sabe que va a ser leído por otros y otras. Yo atribuiría muchos de los silencios de Beauvoir respecto de la crítica a la heterosexualidad obligatoria a las condiciones históricas en las que produjo, a la imposibilidad de ponerle palabra pública. Aun así, cuando *El segundo sexo* fue publicado en Francia provocó escándalo y críticas; digamos que la celebridad que cobró Simone de Beauvoir no fue precisamente agradable.

Por ello, sostengo que, por una parte, en la relectura de *El segundo sexo* hay que tener en cuenta cuándo fue escrito, por lo menos respecto del tema de la heterosexualidad y del asunto de las sexualidades; y, por otra, tenemos que considerar que, bajo las actuales condiciones, nosotras mismas hemos ido produciendo muchísimas transformaciones, hemos ido dando apertura y escucha a transformaciones que probablemente hace no demasiado tiempo no eran previsibles. Creo que si hay algo indeterminado, que se redefine a lo largo de la vida, es la orientación sexual de los sujetos, las sujetos. Entonces pienso que, en realidad, es un tema vinculado a la forma en que la sexualidad fue regulada históricamente y cómo se han empezado a deconstruir esas regulaciones precisamente a partir de la irrupción del feminismo y de los efectos que este ha provocado sobre otros sujetos, porque el feminismo no es igual, no es equivalente a otros movimientos que tienen que ver con la diversidad sexual.

O. GRAU: Podríamos convenir en que es un momento histórico-cultural en que no había una imaginación política para pensar una deconstrucción profunda de los códigos heterosexuales, pero, de todas maneras, notamos en una de nuestras sesiones de investigación sobre la escritura de Simone de Beauvoir que puede verse una cierta ambivalencia en ella respecto de cómo conformarnos igualitariamente con los hombres. Porque, por un parte, es ingresar al mundo masculino y, por otra, se está

cuestionando fuertemente ese mundo masculino estructurado patriarcalmente (ella habla mucho de patriarcado, de dominación masculina). Cómo se hace eso, pues ella postula, de alguna forma, una cierta lógica de la semejanza que habría que lograr; entonces, cómo hacerse semejante a aquello de lo cual queremos distanciarnos. Esa es una de las preguntas políticas que nos formulábamos también: cómo entender la igualación, la igualdad.

A. CIRIZA: Para mí eso se relaciona con el tránsito de Beauvoir entre 1949 y 1968, que es el momento de conformación del Mouvement de Libération des Femmes. Creo que al escribir “Hacia la liberación”, último capítulo de *El segundo sexo*, presenta un programa de fraternidad. Sostiene también allí, sin embargo, que esa liberación no será posible en posiciones narcisistas. Es decir, descarta la posibilidad de la realización individual para las mujeres como forma de emancipación y afirma un modo de emancipación colectiva que no podrá hacerse, dice ella, sin una relación fraternal con los varones. Eso es hacia el cierre de *El segundo sexo*. Cómo pensar en esa fraternidad cuando las mujeres hemos estado históricamente por fuera de la consigna de fraternidad, cuando la fraternidad ha sido afirmada como relación entre varones, excluyente respecto de las mujeres, vistas siempre como amenazantes en los pactos fraternales entre varones.

A mí me parece que Beauvoir estaba situada en una posición totalmente ambivalente respecto de la cultura “masculina”. Ese mundo de la cultura se le presentaba como una realización exclusiva de los varones, como una realización de los varones de la humanidad y como un punto hacia el cual las mujeres –si no queríamos repetir el destino prefijado de anclaje exclusivo a la materialidad del cuerpo como lugar de realización del deseo del otro– debíamos tender; era un mundo, el mundo de la libertad. Pero al mismo tiempo que plantea esa necesidad de tender hacia ese mundo de libertad edificado por los varones, no puede evitar ver las relaciones de dominación que ese mundo ha construido respecto de nosotras como subalternas, como las otras. Porque también hay que pensar que en algún momento Beau-

voir pensó en titular *El segundo sexo* haciendo referencia a las otras, a la cuestión de la alteridad radical que las mujeres somos. Desde luego esa alteridad ha sido pensada desde el punto de vista de los varones, punto de vista históricamente privilegiado para pensar. Tanto es así que se le ha despojado de su carácter particular, considerándolo desmarcado y neutro, el punto de vista de la “humanidad”.

Creo que ella no podía anticipar cómo habría de transformarse el mundo cuando las mujeres lográramos hacer de esto que aparece como personal, como singular, como individual, algo político, algo que no fuera para pocas ni para una, sino para todas. Lo que se ha producido es que más allá de las lecturas canónicas y establecidas que hacen de Simone de Beauvoir una igualitarista casi sin matices, somos sus herederas en el sentido de que fue capaz de trazar un programa político y de advertir lo profundamente política que es la subordinación de las mujeres, lo profundamente anclada a ese cuerpo que aparece como zona de realización del deseo y de la voluntad de otros. Entonces, en este punto –hablo siempre en términos muy marcados por la historia, porque concibo que los sujetos, las sujetos, nunca piensan por fuera de su cuerpo, por fuera de su ubicación, por fuera de ese difícil lugar de negociación que es el lugar de intentar hablar desde la subjetividad en clave de lo universal–, creo que Simone se debatía con un problema, que es el mismo problema que nosotras tenemos hoy: cómo hablar desde nuestras singularidades, desde nuestra ubicación, desde nuestra encarnación, desde este lugar tan marcado por una serie de situaciones de las que hemos ido hablando a lo largo de estos días, y decir algo que pueda exceder, aunque sea en un mínimo, el lugar enclaustrado de la propia subjetividad. Me parece que Simone lo pensó como un lugar de construcción de un común, de construcción de un diálogo con otras, que fue un diálogo construido en momentos posteriores en su vida, a medida que se fue involucrando con distintos procesos de emancipación y, a lo largo de esos procesos, ella misma fue aprendiendo a vincularse de otra forma con otras mujeres.

Precisamente por esto, su posición es profundamente ambivalente –de desear conquistar el mundo masculino hasta anexárselo, por decirlo de alguna manera– y, al mismo tiempo, saber que en el corazón de ese mundo estaba la clave de la subordinación de las mujeres. ¿Cómo escapar de esa situación? La estrategia que ella se plantea, y yo creo que en 1949 todavía es su estrategia, es la estrategia del privilegio, es decir, “yo soy una sujeta de dos mundos, yo puedo hablar en tanto procedente del mundo de las mujeres, pero al mismo tiempo he sido formada y educada en el mundo de los varones: soy una persona bilingüe, hablo las dos lenguas”. Y me parece que esto lo fue entendiendo a lo largo de su vida, sobre todo porque ella admitió su no heterosexualidad en el transcurso de su propia trayectoria vital; pudo ir matizándolo, pero logró hacerlo también a medida que el mundo se fue transformando y que las mujeres fuimos ingresando al mundo. Las mujeres hoy podemos hacer algo absolutamente maravilloso y de lo que, claro, no nos damos cuenta porque, en parte, es producto de un logro que no es solo nuestro, sino de nuestras ancestras. Tenemos pares.

O. GRAU: ¿Podrías detenerte en esa afirmación?

A. CIRIZA: Pares mujeres: no vivimos en un mundo de varones como invitadas especiales, privilegiadas, interlocutoras elegidas, como de alguna manera lo era Beauvoir. Cuando ella, en *Memorias de una joven formal*, hace referencia a su mundo, a excepción de Zazá, una tiene la impresión de que es un mundo exclusivamente masculino; no fue esa, y creo que no es esa, la experiencia de las mujeres que somos hijas de esa generación. Nosotras tenemos pares que son otras mujeres, no necesariamente varones, que pueden entrar en la interlocución. Tenemos todo un mundo de diferentes, que no solamente somos mujeres, sino de otros y otras con los/las cuales intercambiar. O sea, el mundo ha devenido muchísimo más ancho para nosotras de lo que era para Beauvoir, pero sin ella este mundo no es pensable, y no solamente por lo que escribió, sino por lo que hizo consigo

misma, con su vida, como ejemplo viviente, con sus contradicciones también.

ALEJANDRA CASTILLO: Tú señalabas algo sobre la escritura situada, el cuerpo situado. En ese sentido, ¿qué lugar le asignarías a *El segundo sexo* dentro de la tradición de la filosofía o qué figura ocupa ese texto dentro del espacio de la escritura filosófica?

A. CIRIZA: Diría que *El segundo sexo* es también hijo de una tensión inherente a lo que se significa como filosofía, porque en realidad si entendemos por filosofía el puro pensar por conceptos, ese puro pensar por conceptos debería estar desmarcado, en primer lugar, del quién habla, desmarcado del tiempo, desmarcado del espacio, pues la filosofía se ha querido a sí misma como una suerte de pensamiento abstracto. Bajo esa definición de filosofía podríamos preguntarnos: ¿Marx es un filósofo? ¿Gramsci lo es? No son filósofos ¿verdad?, no tienen ese estatuto. ¿Beauvoir es filósofa? ¿Kierkegaard es filósofo? El modo en que contestemos a esas preguntas dará luces sobre qué entendemos por la escritura filosófica. Me parece que en el caso de Beauvoir tiene que ver con que ella misma trata de separarse de la filosofía, esto ha sido señalado muchas veces, cediéndole a Sartre el lugar en ella. Es él quien va a filosofar, mientras ella se sitúa en el espacio de “yo prefiero hacer otras cosas, pienso que tengo un deseo profundo de narrar mi propia experiencia”, como de hecho lo hizo.

Creo que la escritura memorialística Simone de Beauvoir es uno de los acervos más ricos de los que disponemos, pero al mismo tiempo me parece que ella también tenía una posición ambivalente respecto de su relación con la filosofía y sobre eso que ella entendía por filosofía, pues, en cierto sentido, seguía manteniendo una comprensión “tradicional” de qué cosa era la filosofía. Y es por eso que no encontraba su lugar en ella. Aun cuando lo que hace es filosofía indudablemente, o por lo menos para mí es filosofía, una filosofía que intenta responder a las condiciones de su tiempo. Hasta el propio Kant era menos impiadoso. En “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?”,

Kant dice que la filosofía es respuesta a las preguntas de nuestro propio tiempo –¡Kant!, ¡ni más ni menos que Kant!–, y ella concibe a la filosofía como un ejercicio universalista, abstracto, sistemático; la imagina desde esa perspectiva y es precisamente por eso que dice de sí “yo no soy filósofa”.

Ahora, yo pienso que ella es filósofa. Y que si la filosofía no ha tenido “biografías”, es precisamente por esta suerte de juego a través del cual los filósofos se ocupan de pronunciar su palabra pretendiendo hacerlo por fuera de las condiciones bajo las cuales las pronuncian; es decir, en un juego de ocultamiento por el cual desmarcan esas palabras de las marcas de lugar, de tiempo, de clase, de los compromisos éticos y políticos que la mayor parte de los filósofos y las filósofas han tenido y tienen. También pasa que para nosotras resulta muchísimo más difícil reconstruir nuestras propias genealogías justamente por eso, porque los escritos filosóficos de las mujeres han sido considerados no filosóficos. Aun cuando Mary Wollstonecraft merece un lugar en la historia de la filosofía, ha sido considerada una polígrafa del siglo XIX, o fines del XVIII, una escritora más que contribuyó a la numerosa producción de escritura intrascendente de esa época. También existe el caso de las cartas filosóficas que no han sido estimadas como parte de la historia de la filosofía; por ejemplo, los intercambios filosóficos que la mayor parte de los filósofos varones no casualmente entablaron con mujeres, intercambios que no son considerados como filosofía, sino como una suerte de enseñanza que el maestro, siempre varón, tenía para dispensar a las siempre, eternas, aprendizas mujeres.

Yo creo que las cosas son muchísimo más complejas. Cualquiera que haya dado clases alguna vez en su vida se da cuenta de que aprende muchísimo del intercambio, que lo maravilloso de ser docente es que una enseña-aprende. La mayoría de las veces las ideas más interesantes se nos ocurren en situaciones de intercambio con otras y con otros; entonces, esas mujeres consideradas no filósofas, simples aprendizas, eran en realidad una fuente de energía, de saber, de reflexión. Realmente no puedo dejar de pensar el conocimiento como algo producido desde un

lugar corporal, y creo que nuestras corporeidades han cambiado mucho en los últimos años. Eso hace a la humanidad más densa, más interesante, más problemática también y seguramente más conflictiva.

O. GRAU: Y transitando a otro ámbito, Simone de Beauvoir tuvo una cierta conexión con el marxismo, problemática también, crítica. Actualmente, ¿qué relación ves entre marxismo y feminismo? Porque la hubo y fue muy importante en un momento; por ejemplo, en Inglaterra con la crítica de la economía que veía en lo doméstico algo que había que incorporar para la comprensión de la historia.

A. CIRIZA: Yo no podría pensar el mundo sin el marxismo. Pertenezco a una generación que aprendió a mirar desde ese lugar, probablemente por eso tengo pasión por la historia, porque es la herencia más rica que esa forma de mirar el mundo me ha regalado. Creo que hay distintos niveles en la pregunta que estás haciendo. Por ejemplo, está el vínculo con la tradición, cómo releer la tradición marxista desde el presente, esa es una posibilidad: cómo releer a Engels, que es un autor que siempre me ha preocupado precisamente porque se ocupó de los temas marginales dentro de la tradición, de las mujeres por ejemplo. Él se ocupa del tema y pone palabra a este asunto que parecía no tener un lugar en una clase obrera que, aún hoy, aparece desmarcada del sexo, porque se supone que el proletariado es masculino y masculino como equivalente a una suerte de neutralización de un cuerpo que, sin embargo, sigue siendo masculino. Entonces, estaría el tema de la relación con la tradición, de la lectura de Alexandra Kollontai, de los avances y retrocesos que el vínculo entre marxismo y feminismo ha tenido a lo largo de la práctica histórica, de los procesos históricos. Solamente por recordar tomemos el libro *Mujeres, resistencia y revolución* de Sheila Rowbotham, donde la autora va marcando avances y retrocesos, señalando además que todas las revoluciones se hicieron con las mujeres y todos los procesos de consolidación

revolucionaria se hicieron sin ellas.

Así, yo diría que la relación entre marxismo y feminismo ha sido siempre tensa, una relación sumamente compleja. Hay quienes suponen que la razón radica en que la categoría central de la teoría marxista es la categoría de trabajo, mientras que la categoría central de la teoría feminista es la del sexo. Como yo tengo una mirada mucho más historicista, me dificulta aceptar tal afirmación; para mí pensar el feminismo por fuera del marxismo, pensar a los sujetos, las sujetos, como si sus cuerpos solo fueran cuerpos sexuados sin más, pensar los cuerpos como separados de las marcas que la clase social deja en los cuerpos sociales, en los cuerpos de las mujeres, de los varones, de las travestis, de las personas transgénero, de las personas transexuales, me parece muy difícil. Yo concibo los sujetos humanos como sujetos marcados por la clase, la historia, la cultura, los rasgos étnicos. Un cuerpo no es solamente un cuerpo con sexo o con orientación sexual, los/las sujetos llevamos en el cuerpo nuestras marcas de clase, nuestros colores de piel, y me parece que, en ese sentido, el marxismo permite una lectura muy interesante de la conformación de la corporalidad humana y de qué cosa hace el capitalismo con los cuerpos de las mujeres, con los cuerpos de subalternos y subalternas (negras, indias, sudacas); qué cosa hace el capitalismo con los cuerpos de los proletarios y las proletarias, con los cuerpos de las mujeres del tercer mundo. Cabe interrogarse por esta suerte de “casualidad permanente” en cada momento de crisis de acumulación capitalista, crisis que se pagan con sangre subalterna, donde el sexo de los/las sujetos no es un dato menor.

Hay un libro maravilloso de una autora italiana llamada Silvia Federici, que se titula *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (publicado en español en el año 2010). Este libro, que narra la historia de las articulaciones entre capitalismo, sexismo y racismo, me permitió, de alguna manera, ligar una preocupación que tengo desde hace bastante tiempo que es toda la crítica vinculada a la tradición posestructuralista, que está sumamente preocupada por la deconstrucción del cuerpo y por la

crítica al binarismo. Me parece una preocupación teórica válida, pero mi preocupación es que el cuerpo excede cualquier materialidad discursiva, mi preocupación es que son las mujeres las que migran; son las mujeres las traficadas en la trata de seres humanos; son las mujeres y las niñas las principales víctimas de abuso y de prostitución; son las mujeres del sur las que paren para las del norte que no quieren parir más. Es decir, hasta la redefinición de maternidad pasa por la sobreexplotación de los cuerpos de las mujeres, pero no las mujeres universales, sino mujeres determinadas por la clase, por su ubicación social, por su color.

Y esa preocupación tiene que ver con la matriz marxista, eso es lo que ilumina el marxismo en relación a la situación actual de las mujeres y de las personas diversas. Porque el tema es que el mundo sigue siendo heterosexista y patriarcal, que subalternos y subalternas somos siempre los/las otros y otras, aquellos otros y otras que terminan emparentándose a las mujeres: ¿una travesti no es en el fondo alguien que parece una mujer? Creo que con eso se vincula mi profundo interés por el marxismo que me ha permitido explicarme muchas cosas en la vida, y no solamente en la academia, pues en ella ser una persona que pertenece a una tradición derrotada es una especie de estigma. Considero que sigue siendo una manera interesante de pensar, una herramienta indispensable para mí; y además tiene que ver con la pasión por la historia, que es una herencia muy rica aunque no relacionada con las líneas dominantes del marxismo. En definitiva, he de reconocer que siempre he elegido líneas subalternas para pensar.

A. CASTILLO: En esa línea, en uno de tus textos haces la distinción entre cuerpo abstracto, cuerpo particular y cuerpo político. ¿Cuál sería la distinción que ves entre el cuerpo político y el particular?

A. CIRIZA: Esto tiene que ver con una cuestión histórica; para variar, volvamos a la historia. El ingreso de los sujetos humanos al orden político, el cómo entran depende de los momentos

históricos. América Latina nace a los sueños de emancipación, nace a los sueños de autonomía precisamente bajo la marca de la Modernidad, que se caracteriza por pensar un cuerpo político que es un cuerpo político abstracto y que implica, a su vez, la negación de las particularidades y especificidades de los cuerpos reales. Los cuerpos reales son siempre cuerpos singulares, marcados por el sexo, por la clase, por la etnia, por la experiencia de la vida. La constitución del cuerpo político moderno se produjo por una operación de abstracción. Esto permitió formar una comunidad política de varones adultos, blancos, burgueses y propietarios, que se presentaban a sí mismos como la humanidad.

Tal como lo plantea Marx en *La cuestión judía*, esta operación de construcción del ciudadano abstracto, que interviene en el orden político como igual a los demás por derecho, se funda paradójicamente en la privación de derecho de otros y otras que quedan o bien en zonas borrosas, o bien negados de su capacidad de intervención política. Cuando una piensa la relación entre cuerpo y política, en el ingreso al mundo de los derechos ciudadanos, las mujeres quedamos en una zona gris. En una zona que, al mismo tiempo, se regula políticamente y se niega como política. Esa zona regulada y negada al unísono fue lo que dejó sin herramientas a quienes quedaban en esa especie de suburbio del mundo, recluidas en un espacio no solamente privado, desde el cual no se podían levantar demandas que tuvieran un carácter general ni político, sino asuntos privados, particulares, partisanos, demasiado partisanos, domésticos. Esa es la distinción que yo he tratado de elaborar. Una de las cosas que me ha ido preocupando en el último tiempo tiene que ver con esto de la relación entre individuo y singularidad, es decir, cómo la categoría de individuo es muy difícil de utilizar para las mujeres, porque implica toda esta serie de operaciones de las que ha hablado, entre otras, Carole Pateman.

A. CASTILLO: Pareciera que hay un problema entre el cuerpo político y la humanidad en la medida que hay una especie de proyección de ese cuerpo político en cierta figura de la huma-

nidad. ¿Cómo ves esa proyección ahora que las democracias tienden a redefinirse bajo la figura de los derechos humanos?, ¿cuál es el vínculo que habría entre feminismo, democracia y derechos humanos en la política contemporánea?

A. CIRIZA: Yo te diría que en esto tengo una posición muy ambivalente, porque no dejo de reconocer quiénes son los enunciadores de las políticas de derechos humanos y qué es lo que eso, en términos práctico-políticos, ha significado para las mujeres en América Latina. Las políticas de derechos humanos han implicado en términos prácticos una ampliación de derechos abstractos, que se ha producido de manera no casual en un momento de crisis de acumulación capitalista, que ha involucrado procesos efectivos de descuidanización para la mayor parte de las mujeres. Es decir, es un proceso paradójico por el cual hay una suerte de regreso a las lógicas del Antiguo Régimen, porque finalmente las que acceden a esos “nuevos derechos de ciudadanía” no lo hacen en su condición de tales, en su condición de ciudadanas, sino en razón de sus privilegios, privilegios de clase, étnicos, educativos. Por tanto, las mujeres que poseen los derechos considerados derechos humanos no son el conjunto de las mujeres, sino aquellas que tienen privilegio como para acceder a ellos. En primer lugar, porque los conocen; en segundo lugar, porque no dependen del Estado para acceder a la salud, a la justicia, a la educación, incluso a una educación menos sexista. Cuentan con recursos propios, materiales y simbólicos.

Entonces, por una parte, tengo una posición de sospecha frente a esa agenda de extensión de derechos humanos a las humanas; ese sería un nivel de la respuesta. Por otra, esos derechos humanos han ido de la mano de la internacionalización de los escenarios políticos, lo que ha producido efectos también ambivalentes sobre los feminismos, como su institucionalización, ligada a la incorporación de algunas demandas feministas por organismos internacionales como la ONU, por ejemplo. En cierto sentido, nos ha proporcionado espacios de encuentro, eso es innegable e indudable, y creo que el feminismo es hoy más

internacional que nunca (aun cuando, como bien sabemos, el feminismo siempre fue internacional, desde nuestras primeras ancestras latinoamericanas en las guerras de independencia hasta las socialistas y las anarquistas). Pienso que el feminismo en este momento, en esa transnacionalización e internalización de los escenarios, nos posibilita encuentros, intercambios, diálogos que son de una potencia muy interesante y maravillosa; pero, a la vez, eso genera contradicciones graves porque establece una lógica de pensar solo en términos de derechos, de organismos internacionales, de políticas de estado. Y esas lógicas favorecen la acumulación de poder para quienes conocen esas reglas, hablan las lenguas de comunicación internacional, etcétera. Así, es un espacio de contradicciones y tensiones: al mismo tiempo que todas necesitamos que nos sean reconocidos esos derechos, no puedo dejar de sospechar, pues esos derechos bajan del cielo a la tierra en condiciones desiguales para las mujeres.

O. GRAU: Querría hacerte una pregunta a propósito del patriarcado, acerca de cómo dialogas con dos enunciados de los que uno ha tenido noticia. Uno es el de Geneviève Fraisse, quien se resiste a ese nombre para hablar de las relaciones de poder actuales, en tanto el patriarcado correspondería a ciertas lógicas políticas del Antiguo Régimen, pues con la emergencia de la burguesía se establecería este horizonte de Modernidad en que ya la figura del padre quedaría de algún modo debilitada. Conversé con ella sobre eso cuando estuvo aquí en Chile, porque, a mi juicio, en nuestras culturas, en nuestros espacios sociales y económicos, se sigue reproduciendo de manera muy fuerte todavía la figura paterna asociada al poder; entonces, cómo nombrar eso desde acá. Y, por otro lado, el enunciado de las mujeres de Milán, de las feministas de Milán, de que el patriarcado ha muerto.

A. CIRIZA: En lo que se refiere a la posición de Geneviève Fraisse, creo que ella piensa demasiado en la singularidad francesa, es decir, en todas las significaciones que tuvo la crisis del

Antiguo Régimen en Francia y el desplazamiento del rey del lugar de padre de los franceses. Una cosa que yo le decía medio risueñamente es que la historia de Francia parece ser la historia universal, pero al mismo tiempo solo es la historia de Francia. Entonces, cuando Geneviève analiza la noción de patriarcado lo hace circunscrita a esa formación social, de la misma manera que cuando nosotras aludimos a la vigencia del patriarcado pensamos en nuestras sociedades latinoamericanas, en ciertas figuras paternas y patriarcales. No me puedo olvidar que cuando Pinochet estaba preso en Londres había un cartel callejero que decía “ingleses piratas, devuélvannos al tata”, que evoca la profundidad de esa tradición que habilita la pretensión de los militares de ser los padres de la patria.

Entonces, me parece que para nuestra singularidad latinoamericana el término sigue funcionando y explicando mucho de las relaciones políticas, de los modos de construcción de la autoridad, de la brutalidad del heteropatriarcado racista, que todavía está presente en nuestras ciudades, en nuestras vidas, en la forma de ejercicio de la violencia policial. No me desharía de ese término con tanta ligereza, probablemente porque también es cierto que yo, que sueño con la revolución, tengo una tendencia a pensar demasiado las relaciones pasado-presente. Me pesa el pasado, seguramente también tiene que ver con un asunto de edad; una es su pasado en algún punto.

Sobre la afirmación “el patriarcado ha muerto” –que aparece en *Sottosopra rosso*, publicado por la librería de las mujeres de Milán en el año 96– creo que es demasiado apresurada. En primer lugar, porque no basta con que las mujeres dejen de creer en el patriarcado para que este deje de existir, y, en buena medida, eso es lo que se desprende de las afirmaciones de ese cuadernito rojo. El patriarcado sigue existiendo en estructuras objetivas de dominación, que son estructuras de dominación patriarcal, y se manifiestan en este momento histórico de una manera demasiado brutal como para aseverar que el patriarcado ha muerto y que somos todas libres y felices. Pienso por ejemplo en el aumento de los feminicidios, en las violaciones correctivas de lesbianas,

en las miles y millones de mujeres muertas por abortos clandestinos, en la feminización brutal de la pobreza en nuestros países. ¿El patriarcado ha muerto? Lo dudo.

O. GRAU: Una tendería a pensar ese enunciado más desde un punto de vista retórico, quizá como energía política, por decirlo así, en el siguiente sentido: enfatizar en las redes políticas que podemos establecer entre mujeres y desde allí operar una suerte de disminución simbólica, política y cultural del peso del dominio masculino. Porque una podría decir: el dominio masculino existe, está allí cruzándolo todo, pero qué pasa en nuestra relación con eso, cómo resistimos. Sería posible validar tal gesto como operatoria de resistencia política, en el sentido de acentuar una energía entre mujeres que incluso deja de lado de pronto ese peso. Me tienta pensarlo de esa manera.

A. CIRIZA: A ver, cuando una dice “el patriarcado” la verdad es que suena como la afirmación de una suerte de presencia molar e inmovible en el centro de la escena. Yo creo que lo que hay son resistencias, conflicto, que es la contrapartida de eso; es decir, las mujeres hemos conquistado espacios, y no solamente las mujeres, insisto en que también lo han hecho gays, lesbianas, transexuales. En realidad, las cosas están en disputa, y me parece que muchas mujeres hemos conseguido, hemos logrado espacios de autoridad antes impensables para las mujeres. De hecho, las chilenas y los chilenos vivieron en un país gobernado por una mujer, cosa absolutamente inconcebible hace muy poco tiempo; Brasil tiene ahora una presidenta, Argentina también; mujeres cuyo acceso al poder no está relacionado con ser amante de, la esposa de, o con las formas tradicionales de ocupación del poder por parte de las mujeres. Evidentemente hay una transformación. Pero hay matices de las relaciones de dominación que la palabra “patriarcado” permite registrar y que otras palabras no.

Por otra parte, es muy interesante la mirada de Carole Pateman respecto del tema de la transformación del pacto patriarcal. Ella sostiene que John Locke sería el teórico de la nueva forma

de dominio patriarcal que, al despolitizar las relaciones en el ámbito doméstico, al separar el poder del padre del poder del monarca, al hacer del poder del monarca un poder político y del poder del padre un poder familiar, funda una nueva forma de patriarcado: el patriarcado fraternal moderno, basado en un nuevo contrato sexual que hermana a los varones y sujeta a las mujeres. De paso señalo que existe toda una discusión sobre el uso de ese “fraternal”, porque la consigna de fraternidad es la tercera consigna de la Revolución francesa; de hecho es la consigna jacobina de la Revolución, así que dudo acerca del carácter fraternal de ese pacto.

A. CASTILLO: Recientemente han aparecido libros, como *El mundo de las mujeres* de Alain Touraine, en los que tras una narración satisfecida parecieran dar por superado el fallido encuentro de las mujeres con el espacio de lo político-público. Este diagnóstico toma como índice la alta visibilidad alcanzada por algunas mujeres en el campo de la política (pensemos en Bachelet en Chile, Fernández en Argentina o Rousseff en Brasil). El problema de las mujeres estaría resuelto para algunos. Sin embargo, también hoy se habla del fenómeno de la “feminización de la pobreza”. ¿Cuál es tu opinión sobre esta polaridad?

A. CIRIZA: Para leer esas tensiones me sirve el marxismo y, en ese sentido, me parece absolutamente recomendable el libro de Federici, porque es un libro que intenta mostrar cómo se articula el capitalismo al patriarcado, al racismo colonialista y a la destrucción de la naturaleza ejerciendo un dominio específico sobre los cuerpos. La conquista de espacios de poder político por parte de algunas mujeres tiene que ver con un proceso sumamente contradictorio del capitalismo contemporáneo. Es decir, mientras existen espacios de la cultura que comienzan a ser más abiertos –pensemos en los bienes comunes de libre acceso en Internet–, hay una creciente privatización de otros bienes concretamente materiales, como el agua, los alimentos, por mencionar algunos. Al mismo tiempo que algunas mujeres

han accedido a lugares de poder, las mujeres son las más pobres entre las pobres. Creo que esa posibilidad de acceso al poder no es casual y tiene que ver con los efectos de las transformaciones que ocurrieron en los años sesenta y setenta en el sistema educativo. Estas mujeres hoy poderosas fueron educadas en un momento determinado: “La edad de oro del capitalismo”, período en el cual efectivamente se produjo esa fugaz articulación entre capitalismo y democracia, ese proceso de ampliación de los sujetos de derecho que sin embargo se presenta como si fuera una asociación, por así decir, natural.

Sin embargo no es verdad: el capitalismo fue compatible con la expansión de derechos y la democracia solo en ese momento histórico. Así, esas mujeres que están ahora ocupando lugares de poder son el producto educado de un momento histórico anterior. Y no hay garantías hacia adelante, porque el capitalismo profundiza cada vez más las desigualdades, y esas desigualdades afectan cada vez más a las mujeres. De allí la contradicción: mujeres educadas que acceden al poder y la pobreza efectiva de la mayor parte de las mujeres, producto del descenso en la tasa de ganancias del capital y de la necesidad, por parte de los capitalistas, de acentuar la explotación. El capitalismo contemporáneo ha perdido el horizonte decimonónico del progreso. No podemos esperar que “derrame” bienes y derechos efectivos hacia todas las mujeres.

A. CASTILLO: En ese sentido, ¿cómo verías esa consigna de los derechos humanos de las mujeres? Catharine MacKinnon señala que las mujeres no han llegado todavía a ser eso de “humanos” o “humanas”; entonces, lo que habría que hacer desde la trama del derecho es incorporar las “experiencias” de las mujeres al espacio de las leyes y corregir, de algún modo, desde el propio espacio de la ley la desigualdad.

A. CIRIZA: Yo creo que el tema del derecho es complicado. Durante muchísimo tiempo me preocupó, fundamentalmente porque el derecho es el espacio por antonomasia de la abstracción;

ahí se pueden pronunciar afirmaciones de orden universalista, y esto hace muy difícil, por ejemplo, pensar por qué peleamos por derechos las mujeres. Cómo serían esos derechos que, al mismo tiempo que son universales, valen para sujetos sexualmente marcadas/os. Personalmente, me interesa muchísimo un jurista italiano que se llama Luigi Ferrajoli y que propone un derecho sexuado vinculado a las especificidades marcadas en el cuerpo, y señala la violación y el derecho de las mujeres a su *habeas corpus*, a disponer de su propio cuerpo en relación con su fertilidad.

De todas maneras, pienso que hay una tensión que subsiste porque el principio de igualdad en derechos supone generalización y abstracción. Existe en nuestras sociedades una tendencia a dar a todo el formato de demanda de un “derecho”. Sin embargo, entiendo, no todo puede ser sometido a regulación jurídica. La expansión actual de derechos y sujetos (de la mano del nuevo derecho internacional) es formal, pues va unido a procesos de pérdida de las condiciones de garantía, que están ligadas al funcionamiento efectivo de las instituciones y a las prácticas de los sujetos.

Recurro a un ejemplo concreto: en el caso de mi país, nosotros estamos en este momento, desde la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, luchando por el derecho al aborto, o sea, por una ley que garantice a las mujeres el acceso a abortos voluntarios y penalice a quien no cumpla esa ley, que les asegure el derecho a abortar en condiciones seguras, con servicios proporcionados por el Estado, porque la penalización no impide los abortos, solo produce que las que mueran sean las más jóvenes, las más pobres, como siempre.

Entonces, tengo respecto del derecho una situación ambivalente: creo que no todo puede ser regulado desde la ley y las instituciones ligadas a la práctica del derecho, pero, al mismo tiempo, juzgo preciso inscribir nuestras conquistas en el espacio del derecho pues ello tiene un enorme valor simbólico. Nuestro derecho tiene una forma deductiva: de la ley de máxima generalidad se infieren las leyes particulares. Es una tradición jurídica diferente a la norteamericana, ligada más bien a la jurisprudencia y al

ejemplo particular. La relación con la norma en nuestros países es totalmente distinta, y digo nuestros países porque es el caso de la mayor parte de los países latinoamericanos. Entonces, más que pensar en los términos de MacKinnon, tiendo a pensar en los términos de Ferrajoli, pues me parece que su forma de reflexionar es más articulable a nuestras tradiciones políticas y jurídicas.

A. CASTILLO: Sin duda. Me gustaría te detuvieses en el tema del garantismo propuesto por Ferrajoli. De algún modo, las constituciones en América Latina si bien asumen la letra revolucionaria de la igualdad y de los derechos, no logran dar espacio para aquello del “garantismo”. Pensemos en Chile, todas nuestras constituciones han sido dictadas en estado de excepción. ¿Cómo pensar, entonces, el garantismo en este contexto?

A. CIRIZA: Volviendo sobre Ferrajoli, me parece que lo interesante que tiene (para un modelo de legalidad como el nuestro, mucho más vinculado a la tradición continental) es que liga la legalidad estatal no solo con el hecho de que la ley se produzca de acuerdo con el procedimiento correcto, sino que sea respetuosa de las libertades y derechos de los ciudadanos. También creo interesante el tipo de relación que el garantismo a la Ferrajoli admite entre derecho y política, y el modo en que esa relación afecta el vínculo entre norma y el Estado. Eso, entiendo, permite incorporar la dimensión histórica en el análisis y ver cómo se relaciona la ley con la posibilidad de garantía.

En el caso de Argentina, por ejemplo, entre 1945 y 1955 el Estado garantiza derechos, no solamente como parte de un proceso de ampliación de derechos (sociales y económicos) en el orden de la ley, sino como parte de una correlación de fuerzas en el terreno de la política. Esa correlación se quiebra profundamente en 1976. En el contexto del peronismo fue posible para los sujetos (las clases populares, los trabajadores) una experiencia difícil de remover: se percibieron a sí mismos como ciudadanos portadores de derechos. Esa experiencia convirtió a la Argentina en un país plebeyo, con una clase obrera poderosa donde traba-

jadores y trabajadoras eran sujetos de derecho, y no solo porque existiera un cuerpo de leyes que establecían esos derechos. Ello generó una tradición, que sin embargo se quebró con la ocupación del Estado por parte de poderes dictatoriales. Cuando las dictaduras duran mucho tiempo –como fue el caso chileno y también el argentino– y sobre esas dictaduras ocurre el desarme neoliberal del Estado que produce la conversión del Estado en un Estado sin ciudadanos, como dice Sonia Fleury, cuya función es asegurar la actividad del mercado y ejecutar la represión, es mucho más difícil provocar una correlación de fuerzas políticas que permita la garantía de derechos. Pero yo creo que en este momento en Argentina y también en Chile hay un proceso de reconstrucción de la correlación de fuerzas políticas que abre la posibilidad de garantía de derechos. En este sentido me interesa Ferrajoli: la garantía no depende solo de la ley, sino de la relación política, de la existencia de sujetos que se perciben a sí mismos como sujetos de derecho y como sujetos políticos dispuestos y dispuestas a defender esos derechos. Por ejemplo, en Argentina la falta de cumplimiento del código penal que legaliza el aborto en algunos casos (violación y peligro para la salud y la vida de la mujer) ha generado movilizaciones y protestas que han logrado obligar, en algunos casos, a cumplir la ley. Esto debido a que hay feministas que nos hemos movilizado en procura de que ese derecho violado por el Estado sea visto como una violación de derechos y se castigue a quien no garantizó ese derecho. Pero, bueno, esto lleva tiempo y después de procesos de destrucción como los que han atravesado nuestros países es muy difícil...

** Transcripción de Verónica González.*

CRIMEN Y ESCÁNDALO: SUJETOS FEMENINOS EN *MEMORIAS* DE SIMONE DE BEAUVOIR

Gilda Luongo

La decisión de escribir acerca de las mujeres es el producto de un sentimiento de fuerza, y en absoluto la confesión de una debilidad, o el reconocimiento de una dificultad propia.

Geneviève Fraisse, *El privilegio de Simone de Beauvoir*

Deslindes

Las escrituras autobiográficas hacen gala de un estatuto literario complejo que ha sido abordado vastamente por teóricos y teóricas de la literatura así como de diversas disciplinas de las ciencias sociales. En dichos planteamientos se pueden distinguir focalizaciones puntuales respecto del conocimiento que esta forma escritural despliega. Lo interesante, para nuestro propósito, es que a partir de estas indagaciones y su conexión con textos autobiográficos específicos accedemos a seguir formulando preguntas sobre esta particular forma escritural que logra su nombre –y con ello carta de ciudadanía– en el siglo XIX.

En este sentido, resulta central un recorte teórico que ilumine la singular escritura autobiográfica que nos ocupa: *Memorias de una joven formal* de Simone de Beauvoir. Me interesará ahondar en cierto aparataje conceptual de la teoría feminista, lo que no equivale a obviar elaboraciones que carezcan de este enfoque sobre todo en lo relativo a la autobiografía, por lo cual será inevitable insertar el dispositivo teórico-crítico que nos mueve en este ejercicio heurístico. Importa, entonces, exponer los relieves de aquellas ideas que hagan posible sostener el sinuoso hilo conductor de esta interpretación crítica, que puede expresarse del siguiente modo: *Memorias de una joven formal* expone una labor escritural próxima a la noción de “literatura menor” (Deleuze y Guattari 28-31). Esta malla de escritura sustenta su “obra-acto” y, en algún sentido, sintetiza una vertiente

que funciona como columna vertebral en su obra: la obsesiva búsqueda de respuestas (im)posibles para re-crearse, *develando* la constitución dialógica del sujeto femenino representado en sí y en las “otras” variantes; figuraciones que intentó recrear en tanto habitaron su horizonte vital, imaginativo y memorioso.

Siguiendo la retícula conceptual de Deleuze y Guattari, consideraré la entrada a la escritura autobiográfica de Simone de Beauvoir, en primer lugar, como un ejercicio de descentramiento de la lengua. Por ello nombraré, como punto medular, la incidencia de una alteración en su posicionamiento vital-intelectual. Esta surge del rostro bifronte de la labor escritural de las mujeres: la posible imposibilidad de escribir –sobre todo para aquellas que se desean escritoras–, que puede ser enunciada, a su vez, como otra faz: la “imposibilidad de *no* escribir” a partir de la propia y singular situación (que en Beauvoir será el tránsito entre la literatura, la filosofía y el impulso político-feminista, asumido en los setenta por la escritora, desde escrituras que dibujan entradas y salidas múltiples, funcionando a manera de cajas chinas en su intento formal de encaje). En segundo lugar, afirmo que en la escritura autobiográfica de Simone de Beauvoir, en tanto literatura menor, todo deviene político¹. Así, la emergencia del posible aparataje político –no tradicional– creado en Beauvoir, resulta inaugural al dibujar una simiente para el feminismo-crítico y sus teorías. Devendrá, por ende, lugar inevitable,

¹ Habría que poner en diálogo esta aseveración con el pensamiento de Françoise Collin, quien elabora una entrada desafiante para el feminismo: a la vez que señala la importancia del pensamiento de Simone de Beauvoir para las feministas (sobre todo a partir de la extrapolación que se ha hecho respecto de su sentencia de que todo es político), expone el desafío de considerar la afirmación: “No todo es político”. Le interesa abordar, así, ciertas zonas de la escritura de Simone de Beauvoir, que nos permitirían entrar en ámbitos filosóficos que favorecen pensar menos rigidamente sus reflexiones escriturales en torno a lo político, relativas al dolor, a la muerte, a la vejez. Con ello evitaríamos, según Collin, repeticiones de gestos y modos autoritarios conocidos en la historia de Occidente. Sus planteamientos se abocan a resituar lo político sobre el fondo filosófico en la obra de Simone de Beauvoir.

zona genealógica donada a todo pensamiento crítico que incube transformaciones estético-ético-políticas². Por último, en esta literatura menor beauvoiriana todo adquiere un valor colectivo. Como bien señala Geneviève Fraisse, quien asedia la prolífica noción de “privilegio” en Beauvoir, su lugar de privilegiada no se fija, ni yace solo en lo individual, se desplaza hacia una colectividad y se lee en su escritura: “Si acaso olvidáramos el sentido político de la palabra ‘privilegio’, su presencia en los escritos de Simone de Beauvoir nos lo recordaría siempre” (66). Podría decir que Beauvoir despliega a partir de su situación “privilegiada” las políticas de la localización y de las singularidades múltiples implicadas en la construcción de lo femenino en disputa inserto en lo social, lo cultural, lo económico. Lo microscópico se amplía, reverbera en este gesto que abre lo singular a lo plural-social, despliega la trama diversa del colectivo posible implicado en la hoy compleja categoría “mujeres”.

Por otra parte, me interesa situar la indagación presente en la línea de trabajo de Leonor Arfuch sobre la noción de “el espacio autobiográfico” recogida de Lejeune, y reelaborada a partir del dialogismo bajtiniano (Arfuch 33-66). El concepto de espacio biográfico resulta productivo cuando se trabaja en cruce con la noción de “valor biográfico” tomada de Bajtín. En este empalme, las dimensiones narrativa y ética se convierten en factores fundamentales en el análisis de la construcción de la subjetividad tramada memoriosamente en el juego yo/otras. Dicho espacio-valor narrativo y biográfico posibilita *ver* como estrategia de autor-representación la entrada polifónica de voces que pulsan en el tejido de la historia.

Atañe redimensionar dicho recurso del relato pues este escrito repara en la forma estética de *Memorias* y su despliegue a partir de la producción de figuraciones femeninas en el lenguaje

² Es posible afirmar que Beauvoir cumplió su anhelo e ímpetu de acción en tanto su pensamiento e ideación escritural funciona a modo de un cultivo inacabable para que otras/otros construyan su propio “proyecto”, su propia acción.

descentrado. En este sentido postulo que la retícula autobiográfica de la escritura en Simone de Beauvoir será el punto de inflexión desde el cual se impulsará para desarrollar toda su obra. Hará su entrada a la escritura a partir de cartas, diarios, cuadernos. Estos tipos discursivos simples constituyen la materia y el método que alimentará la producción de géneros discursivos complejos: novelas, ensayos, obras de teatro (Bajtín, *Estética* 250-251). Desde esta perspectiva disiento de Fraisse cuando señala que: “lo biográfico es reivindicado como tal pero se formula *después* de la teoría, claramente separado de ésta” (30). Mi hipótesis es inversa: Simone de Beauvoir habría “pensado su vida” junto con la “vida de las otras” gracias a su labor en los géneros menores autobiográficos. Este trabajo de pensamiento y creación constituiría el cultivo inicial para la escritura de *El segundo sexo*, lo que permitiría después teorizar respecto de lo que llamará “la condición de las mujeres”. Lo autobiográfico potencia la teoría. A partir de este método, Beauvoir descentrará su lugar intelectual y no será solo literata ni solo filósofa. Su posicionamiento intelectual, afirmo, resulta así de una índole más nómade, fluida, precisamente porque estuvo atenta a la(s) experiencia(s) vital(es) y al despliegue de sus sentidos para la construcción de sí y del mundo plural y heterogéneo que la rodeaba. Este es un modo de construirse feminista, aun cuando no se nombrara como tal y a boca llena sino tardíamente.

Por último, importa señalar que el marco de investigación en el que se inscribe el presente escrito sostiene el tono propuesto por la escritora francesa, es decir, sigue la línea de sugerir interrogantes múltiples que se arriesgan a rozar/frotar cruces inter o transdisciplinarios: filosofía, literatura y género, según la densidad signíca hallada en la escritura autobiográfica en Simone de Beauvoir.

La “obra-acto” en la escritura del yo de Simone de Beauvoir

Cuando me refiero a la “obra” de Simone de Beauvoir estoy pensando en “toda” su escritura considerada como trabajo, como

proyecto-labor, en definitiva –y siguiendo el pensamiento de la autora–, como *acción*. Se elige, se opta por ella de modo libre y en cierto sentido, “soberano”. Esta obra-acto se desea de carácter intelectual, se desea, asimismo, obra de arte, labor de letras, de pensamiento, ideación, memoria, imaginación-creación. Para impulsarla desde una vertiente nueva³, la autora elaborará en sus *Memorias* ciertas disquisiciones que la llevan a deconstruir los lugares estancos que separan ámbitos disciplinares. Por lo tanto esta obra-acto no será solo filosófica, ni solo literaria. Este movimiento desbarajusta los ordenamientos de la producción intelectual y planteará dudas respecto de la fijeza de su adscripción. Desde esta lectura, propongo que una de las zonas fundamentales para desajustar el camino elegido para la obra-acto será aquella que nombra, en reiteradas ocasiones y en diversos textos, como “yo misma”. Devendrá así la experiencia desplegada en la vida desde “el yo” en materia de indagación, de perturbación intelectual y, por lo mismo, lugar de inevitable creación de sujetos femeninos diversos y singulares.

De esta forma, intento embestir *Memorias* de Simone de Beauvoir en sus sinuosidades escriturales, en sus intersticios,

³ El sentido desplegado a partir de la noción de “nuevo” o “novedad” en la escritura de Simone de Beauvoir es uno de los puntos poderosos desde el cual manifiesta su ímpetu escritural. Habría que señalar que la autora abre el texto *El segundo sexo* explicitando su vacilación respecto de dicha escritura singularizada. Su tema, la mujer, indica, deviene “irritante” sobre todo para las mujeres porque el objeto es ella misma; además no resulta, en palabras de la autora, “novedoso”. Me parece que ambos términos –“irritante” y “novedoso”– constituyen dos provocaciones para la escritura de este texto fundacional. La ira que puede implicar escribir acerca de este tema o la viva excitación que es capaz de despertar, será parte constitutiva de este proyecto. Por otro lado, el hecho de que no sea lo suficientemente “novedoso” le ofrece un desafío adicional dado que tendrá que esforzarse por construirlo como una “nueva novedad”. La escritura, *acción* impulsada por ella misma, libre y situada en el marco de su propio deseo singularizado, le imprimirá la novedad. Creo que este inicio del texto engloba la constitución del sujeto femenino intelectual que representa Simone de Beauvoir.

respecto de las ideaciones que arman su arquitectónica creadora múltiple, anhelada porosa y permeada constantemente por un posicionamiento *entre* conocimientos de diversa matriz. Esta cuestión entraña un (in)cierto desorden, movilidad territorial que alterará lo nombrado por el conocimiento occidental clasificatorio, categorizador y definidor de modo androcéntrico. Pienso en el cultivo de uno de sus llamados textos filosóficos: *¿Para qué la acción?* Leo dicho texto en clave feminista, siguiendo el hilo hipotético y desmontando tal vez nuevamente, en este gesto de lectura posicionado, el ímpetu clasificatorio canónico.

¿Para qué la acción? se publica en 1944; es un texto temprano dentro de la vasta labor de escritura de la autora. Sin embargo, en su trama se lee el trazo de la malla conceptual que permeará la mayor parte de su trabajo y posicionamiento intelectual-escritural posterior: definir la relación con los otros⁴. La pregunta desplegada desde el título pareciera inaugurar la inevitable localización como respuesta frente a lo que hemos llamado en este apartado su obra-acto: la escritura centrada en el yo. Resulta fundamental para esta lectura el hecho singular de que este “yo” sea de condición femenina y desde esta luminosidad particular abordo dicho texto. Una de las ideas centrales aquí es el despliegue del “yo” frente al mundo abierto ante sí y su delimitación. Aun cuando este emplazamiento no conciba en la trama textual la condición sexo-genérica diferenciada, desde este trabajo crítico se considera indispensable instalar dicho fantasma singularizado dado que este texto habría pretendido universalidad filosófica.

Una de las entradas fundamentales en *¿Para qué la acción?* Se halla en la afirmación de Beauvoir sobre la posibilidad de establecer el vínculo con el mundo a partir de nociones como “trascendencia”, “proyecto” y “goce”. Todo ello a través de la emergencia inevitable del “lazo”, unión o conexión que se crea

⁴ Así lo afirmará la autora en *La plenitud de la vida*, cuando en sus últimas páginas recorre el sentido que intentó revelar en sus obras publicadas (661).

mediante la acción con otros y otras: “El lazo que me une a otro, sólo yo puedo crearlo; lo creo por el hecho de que no soy una cosa sino un proyecto de mí hacia el otro, una trascendencia” (18)⁵. No existe, por lo tanto, ningún lazo de antemano: el acto funda la conexión con otros y otras. La creación de la obra-acción-proyecto posibilitará un constante renacimiento de este, en movimiento incesante. El yo cerrado sobre sí mismo, fijo, será la contrapartida de esta aseveración y, en consecuencia, obturará todo potencial creador. Sin embargo, la autora anota una distinción: la posesión nunca se apuesta definitiva en la acción desplegada. Así, la noción de instante, cuya temporalidad introduce el juego pasado-presente-porvenir, implicará nuevamente la alteración y la novedad de aquello creado. Dirá Beauvoir: “Lo que supero es siempre mi pasado, y el objeto tal como existe en el seno de ese pasado; mi porvenir envuelve ese pasado no puede construirse sin él” (19-20). Deseo leer en estos planteamientos la emergencia de la labor creativa memoriosa de la escritura del yo;

⁵ Esta afirmación estará pulsando constantemente en la trama teórico-crítica de *El segundo sexo*. Simone de Beauvoir, situada para efectos de realizar dicho libro, se dispone a demarcar la “actitud”, su posicionamiento ético, porque según ella “no hay descripción pretendidamente objetiva que no se levante sobre un plan ético” (24). El saber situado, tan nombrado hoy por feministas como Braidotti y Haraway, en boca de Beauvoir resulta ser un bello eco genealógico. Nombra la importancia que para ella tendrá “el bien privado” de los individuos, pero no lo confunde con la noción de felicidad o de dicha: es más difuso y relativo. Por lo tanto, asume la moral existencialista: “Todo sujeto se plantea concretamente, a través de los proyectos, como una trascendencia, no cumple su libertad sino por su perpetuos desplazamientos hacia otras libertades; no hay otra justificación de la existencia presente que su expansión hacia un porvenir infinitamente abierto. Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, hay una degradación de la existencia en un ‘en sí’, de la libertad hacia la artificiosidad; esa caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, toma la figura de una frustración y de una opresión; en los dos casos es un mal absoluto. Todo individuo que tiene el cuidado de justificar su existencia la siente como una necesidad indefinida de trascenderse” (25). De este modo, no hablará de la condición de la mujer en términos de felicidad, sino de libertad (9-26).

de este modo se despliega instalando la novedad de la acción. Si otros y otras entrarán en la sinuosidad de la comunicación abierta, el acto no tendrá término porque siempre se hallará lanzado hacia otras libertades que lo replicarán en una especie de eco disímil e inacabable. De esta forma la escritura del yo funcionará a manera de plegadura que ostentará en su urdimbre la conexión con otras/otros. Diremos que el yo, así situado en la escritura, será una espontaneidad versátil que desea, ama, quiere y actúa en conjunto y en co-existencia. En este sentido, el cultivo de la obra-acto-proyecto no solo permea la acción simple y llana, sino que implica un involucramiento situado, singularizado, libertario, contenido en el juego vida(s)-escritura(s). En este péndulo las situaciones se manifiestan múltiples y heterogéneas, surgirán en el constante devenir de su propia superación. El compromiso con este devenir del movimiento vida-escritura (en este caso, las escrituras de yo/otras-otros), facilitará la conexión con múltiples creaciones. En *¿Para qué la acción?*, Simone de Beauvoir lo expresa así: “[L]a vida es una plenitud a la que no ha precedido ninguna dolorosa ausencia” (86). La vida preñada de potencia como acto, como obra, como creación en co-existencia amerita la generosidad antes que el sacrificio. Este último registro, el sacrificial, inventaría un encadenamiento ficticio al otro. Es imposible el sacrificio en la obra-acto, pues nunca se accede al otro/otra de modo pleno y total. Simone de Beauvoir dirá: “Sólo hay sacrificio si tomo por fin un fin definido por el otro; pero entonces es contradictorio suponer que pueda, yo, definir ese fin por él” (78). Desde la generosidad, sin embargo, existiría la conciencia plena respecto de la superación de cada acto. El yo podrá adherir o combatir en esta co-existencia con otros y otras y, de esta manera originar diversas acciones y trascendencias.

Me interesa subrayar la cuestión del deseo que pulsa en el proyecto, el goce y la felicidad que implica esta localización del yo/otras-otros en la escritura como obra-acto. *Memorias de una joven formal* pareciera haber sido escrito siguiendo la trama desarrollada en este acápite. Aparece en ella el movimiento continuo de relanzar otro proyecto de escritura-vida, luego de

acabado uno⁶; cada instante remite al pasado para valorarlo o pensarlo como gozoso y es menester asirlo para dejarlo inscrito en la huella de la escritura. En el texto autobiográfico-memorioso la novedad de un instante puede verse retrospectivamente de modo inacabable, es así que *Memorias* pareciera no finalizar dado su bello final abierto. La cita: “[n]o hay goce, sino cuando salgo de mí mismo, y es a través del objeto que comprometo mi ser en el mundo” (*Para qué* 26) condensa el sentido de la labor de esta producción escritural singularizada. Salirse de “sí misma” para distanciarse como figura en el trabajo memorioso de la reminiscencia, lanzado ese “sí” hacia las otras/otros es su persistencia, su deber al instalarse en el lazo. Pienso que *Memorias*, a manera de forma escritural autobiográfica ingresa finamente en la malla del develamiento para la elección y dibuja la singularidad de esta para la acción, en el pleno ejercicio de la memoria-imaginación y del deber de memoria, que fue ideado –logrado– como proyecto ético-estético y político.

El crimen: devenir sujeto femenino alucinado para la escritura

El ejercicio memorioso en la escritura autobiográfica de Simone de Beauvoir resulta central: posibilita el nacimiento de la creación impulsada por los movimientos y ondulaciones ocurridos entre vida-escritura y memoria. Postulo que su labor escritural comienza a emerger, obsesivamente, desde este ejercicio

⁶ En *Cartas a Nelson Algren*, es posible leer este ímpetu incansable en la escritora. En este sentido sus epistolarios (des)cubren ese ondulante deseo de escritura conectado viva y apasionadamente con las experiencias vitales. Así lo deja entrever cuando señala: “Creo que me equivoqué al intentar escribir nada más al regresar el libro sobre las mujeres que había empezado antes de mi viaje a Estados Unidos; ahora es como si hubiera muerto, no puedo empezar allí donde lo dejé, como si nada hubiera pasado. Lo escribiré más adelante. Ahora quiero escribir sobre mi viaje, pues no me gustaría que este viaje se perdiera, y he de guardar al menos algo, al menos mediante las palabras, ya que de otro modo no es posible. Hablaré de América, pero también hablaré de mí” (28).

intelectivo-emotivo obrado a partir de la entrada a los géneros referenciales, géneros menores que dibujan los movimientos del *reminiscing* (actividad de evocación que se quiere compartir y que provocará la evocación de otros y otras) y el *reminding* (proceso de rememoración desde indicadores que intentan proteger contra el olvido), ambos como modos mnemónicos. La memoria meditativa, como la nombra Paul Ricoeur, da lugar a la emergencia del diario íntimo, memorias y autobiografías: “en los que el soporte de la escritura da materialidad a las huellas conservadas, reanimadas y nuevamente enriquecidas de elementos inéditos” (60).

Cuadernos, diario íntimo y cartas constituyen la entrada de Simone a la escritura. Su decisión inamovible de ser escritora se afianza en este ejercicio formal cuando tiene quince años, que precisa como una labor imperativa, como voluntad y, a la vez, deseo que nadie ni nada detendrá. Lo dirá de este modo: “A los quince años me gustaban las correspondencias, los diarios íntimos (...) que se esfuerzan por retener el tiempo. Había comprendido también que las novelas, los relatos, los cuentos, no son objetos extraños a la vida sino que la expresan a su manera” (*Memorias* 146). El ímpetu escritural nace aferrado a la vida y no dejará de estar atado a esta. Es particularmente interesante, para esta lectura feminista, el énfasis que Simone de Beauvoir pondrá en la relación escritura-vida-memoria, aun en las ideaciones formales insertas en la ficción. Afirma: “Le temía a la noche, al olvido; lo que había visto, sentido, amado, era un desgarramiento abandonarlo al silencio” (*Memorias* 145-146). El deseo de grabar en palabras escritas, como huellas, su existencia singularizada, sus percepciones, proporcionaría una conexión consigo misma las otras/otros con quienes compartió el mundo que habitó: “Escribiendo una obra alimentada por mi historia me crearía yo misma de nuevo y justificaría mi existencia. Al mismo tiempo serviría a la humanidad: ¿qué mejor regalo que hacerle que libros?” (*Memorias* 146).

En estos movimientos intelectivos, el diario íntimo y las cartas darán lugar a lo que la autora llama “pensar la vida” de modo

pleno. Desde esta ideación no solo era necesario y viable “vivir” por una parte y por otra “pensar”, sino “pensar la vida”. Llevada por este *leitmotiv* que conjuga integralmente ambos trabajos humanos, elegirá para compartir amistad a quienes, desde este estilo vital, hicieran posible la construcción afectiva. No le resultarán atractivos, por el contrario, quienes intuya que viven la vida en dicha carencia: sin pensarla. Beauvoir pareciera decirnos que vivir la vida pensándola es el modo de la escritura, de habitar en la creación de una obra. En esta línea argumentativa, me parece pertinente citar las aproximaciones filosóficas y artísticas de Bajtín relativas al trabajo creativo en tanto realización desde el yo “como si fuera otro”. El filósofo ruso señala:

El pensamiento logra con mucha facilidad colocarme a mí en un mismo plano unitario con todos los demás hombres, porque dentro del pensamiento yo, ante todo, hago abstracción de aquel único lugar que yo –hombre singular– ocupo en el ser y, por consiguiente, hago abstracción también de la singularidad concreta y observable del mundo; es por eso que el pensamiento no conoce las dificultades éticas y estéticas de la auto-objetivación (*Yo también* 46).

Pero en Simone de Beauvoir el ímpetu de conexión entre pensamiento, vida y escritura aparece, en el caso de la singularidad femenina, como una exploración para la libertad de sí misma-de otras. Por ello resulta interesante la distinción que hace entre el impulso creativo de Sartre y el propio en su entrega a la escritura:

Sartre tenía una fe incondicional en la Belleza, a la que no separaba del Arte, y yo daba a la Vida un valor supremo (...). He indicado esta diferencia en el cuaderno en que consignaba entonces de tanto en tanto mis perplejidades, un día anoté: “Tengo ganas de escribir; tengo ganas de frases sobre el papel, de cosas de mi vida puestas en frases. Nunca seré escritora por encima de todo, como Sartre” (Beauvoir, *La plenitud* 30).

Por otro lado, la noción de vida-libertad en conjunción con la de destino emerge como una complejidad y un desafío en Simone de Beauvoir⁷. Si hay destino para las mujeres, habrá necesidad de que no lo haya o de su deconstrucción. En el prólogo de *La bastarda* de Violette Leduc, Beauvoir apunta: “‘Mi caso no es único’, dice Violette Leduc, al comienzo de este relato. Es cierto; sin embargo es singular y significativo. Muestra con excepcional claridad que *una vida es la reasunción de un destino por una libertad*” (8; énfasis nuestro). La escritura será, entonces, un territorio inevitable dado que el proyecto de vida-libertad resulta inaplazable para la construcción del sujeto femenino.

Confiesa en sus *Memorias* haber comenzado una novela que se alimentaba de todas sus experiencias, sin embargo, no llega nunca a terminarla. Sentía que a ese ímpetu anhelante por “decirlo todo” con porfía, le faltaba experiencia, mundo:

⁷ En *El segundo sexo, Tomo I*, luego de la “Introducción”, Simone de Beauvoir abre un interesante juego de sentidos al nombrar la primera parte de este texto como “Destino”. Nos ha advertido en la “Introducción” que si ella hubiese sospechado que había algo de “destino” en el problema de las mujeres, no habría osado escribir este texto. Al nombrar así esta primera parte, elabora un gesto deconstructivo que no hace sino desestabilizar la diferencia implicada en esta palabra. “Destino” puede ser leído aquí como “hado”, aquella fuerza desconocida que obraría sobre hombres y mujeres así como sobre los sucesos. Al mismo tiempo podría ser leído a manera de encadenamiento de hechos considerados como necesarios y fatales. Por último, me parece interesante incorporar a esta lectura la idea de meta, fin o punto de llegada –que no resulta menor– dado el posicionamiento existencialista de la escritora y la discusión que hace respecto de tal asunto en el desenvolvimiento de lo humano. Por lo tanto, las implicaciones de fuerza desconocida, -lo que ocurre como necesario y fatal-, así como la meta o punto de llegada estarían latiendo como sentidos posibles en esta primera parte del libro; y si lo planteamos a partir de la diferencia, es decir, desde aquello que subyace no dicho, o como envés de estos significados (in)estables, nos hallaríamos frente a lo conocido, que puede ser transformado, en este sentido, sería fatal y, junto a ello, la idea potencial de desvanecimiento de la meta, como punto límite de llegada, lo que en consecuencia no se perpetuaría, no tendría fin último o se develaría carente de telos.

[T]enía que hacer mi obra. Este proyecto no tenía nada nuevo. Sin embargo, como tenía ganas de que me pasaran cosas, y nunca me pasaba nada *transformé mi emoción en un acontecimiento*. Una vez más pronuncié ante el cielo y la tierra los votos solemnes. Nada, nunca, en ningún caso, me impediría escribir mi libro. El hecho es que nunca volví a discutir esta decisión. Me prometí también en adelante buscar la alegría, y obtenerla (269, énfasis nuestro).

Transformar la emoción en acontecimiento constituye un punto de inflexión para la búsqueda estética. Esta labor será el pulso subyacente en el cultivo de los géneros menores. En medio de esta trama voluntariosa de creación, en la segunda parte de *Memorias*, la figura de Simone de Beauvoir aparece como el personaje femenino-joven que se piensa y recrea en el proceso de rememoración. Devendrá una sujeto femenina en tránsito. Esta encrucijada será materia densa que intentará escenificar la vida moldeada como escritura para la libertad. Del mismo modo, el propio lenguaje, las propias palabras, se atesorarán como personajes a la hora de entrar en la escena de esta constitución femenina y posibilitarán nombrar, asediar, acechar el montaje de esta escenificación. Su trabajo de lectura acumulado durante años –práctica de resignificación densa en signos escritos por otros y otras– le permitirá rehacer la entrada a la escritura. La polifonía que surge de esta entrega a las palabras en soledad le ofrecerá, por otra parte, una suerte de espejo en el cual la creación tendrá lugar. Nuevamente Bajtín nos concede iluminar esta idea:

Es necesario introducir, entre mi percepción intrínseca –función de la vacuidad de mi visión– y mi imagen externamente expresada, una especie de pantalla transparente, pantalla de la posible reacción emocional y volitiva del otro a mi manifestación externa: una pantalla de éxtasis potenciales de amor, admiración, compasión del otro para conmigo; y al mirar a través de esa pantalla de un alma ajena reducida al estatus de recurso, doy vida a mi apariencia y la introduzco en el mundo de la plasticidad pictórica (*Yo también* 45).

Así, lectura y escritura arman un tejido que acunará el devenir sujeto femenino alucinado en el trayecto elegido para la vida-libertad. En esta interpretación pulsa el pensamiento de Ricoeur que hace coexistir las nociones de memoria e imaginación. El filósofo francés lee a Sartre para señalar que lo *dado-presente* del pasado ocurre en el campo de lo imaginario y lo nombra “la seducción alucinadora del imaginario” (77). En el acto de imaginación lo mágico y el encantamiento acontecen. Estos develarían al objeto en el que se piensa o la cosa que se desea de tal manera que uno puede tomar posesión de ella. El encantamiento de la imaginación equivale a anular la ausencia y la distancia, por ende, el recuerdo-imagen consiste en ‘poner ante los ojos’, muestra, hace ver “el pasado que no pasa” (78). Ricoeur sugiere que la obsesión es a la memoria colectiva lo que la alucinación es a la memoria privada. Digo así: la sujeto de la enunciación alucinada configurará en el trabajo de memoria formas alucinantes en la resurrección del pasado. Se descubrirá anómala en relación con lo social, con otros/otras que habrían esperado el ajuste normativo en este proceso vital. El entorno sociocultural –el entorno burgués y sus mandatos genérico-sexuales– empujará ese descalce, lo compelerá al desajuste. Salirse del camino, descalabrar, será el punto de clímax para la sujeto de la narración.

La reflexividad surgida en este tránsito/trayecto de lectura/escritura expondrá los develamientos: “Parecía que yo existía de dos maneras; entre lo que yo era para mí y lo que era para los demás, no había ninguna relación” (Beauvoir, *Memorias* 143). A este desajuste interior-exterior, a esta esquizofrenia del sentido, desdoblamiento-extrañamiento, emergencia de lo pluri-frente, Simone de Beauvoir lo llamará “el crimen”. Lo que se experimenta internamente como sujeto femenino singular es el crimen oculto y lo que debe ser actuado-simulado como *performance*, como representación de lo que el mundo espera o demanda que ocurra como mandato, contendrá una violencia inusitada. Violencia multiplicada. Inevitable para quien despliega la “acción criminal”, porque no se comete un crimen sin inducir, en definitiva, un corte profundo en la existencia. Dará lugar a

la herida. Cometer el crimen, en tanto acto voluntario, implica fuerza, intensidad, arrebató de sí: quien comete el crimen se sumerge en el furor. Y la ejecución de dicha acción arroja en el rostro de los otros y las otras el desajuste de la norma esperada, de la constitución “normal” del sujeto femenino y solo puede nombrar aquello como extravío; la sociedad, en consecuencia, lo devolverá como anomalía. Los otros/otras desde la hegemonía invisibilizan este trayecto abyecto, por ello este camino sinuoso, tormentoso, experimentado en solitario por la sujeto memoriosa alucinada, será acogido como preñez y acunado en el ingreso a la escritura; luego, esta acción, la ejecución criminal, quedará impresa, será imposible de no ver, puesto que su función ostensiva (Ricoeur 78) se cumplirá porque “pondrá ante nuestros ojos” el nacimiento del “escándalo”.

Escándalo: luz y sombra en las “variantes” de sujetos femeninos

Si memoria e imaginación conviven compleja e inevitablemente, la emergencia del escándalo tendrá ese tono, se dibujará en sus pliegues. Situada para este ejercicio crítico de lectura me lio a lo que Ricoeur señala cuando piensa esta conjunción: coexistencia problemática. La imaginación en cuanto acto de encantamiento escenifica el acontecimiento como lo dado-presente que anula la ausencia y la distancia, articulará el trabajo de la memoria: poner ante los ojos el pasado que no pasa. Sin embargo, desde esta lectura crítica, dicha conjunción se develará, asimismo, en trama con el trabajo del duelo, así como con el trabajo del deber de memoria (Ricoeur 117-123). Lo estético-ético-político continuará así pulsando venoso en la narración de *Memorias*.

Necesito ahora detenerme en un enunciado de Simone de Beauvoir que pertenece al “Prólogo” de *La plenitud de la vida*: “Algunos críticos creyeron que en mis *Memorias* había querido dar una lección a las jóvenes; *he deseado sobre todo pagar una deuda*” (9; énfasis nuestro). La afirmación respecto de que la emergencia de esta escritura es producto del *deseo* de saldar

una *deuda* abre interrogantes inevitables: ¿deuda con quién(es)? ¿Con ella misma en su impulso vida-libertad?, ¿con su pasado re-vivido en el presente de la escritura?, ¿con las y los sujetos con quienes compartió ese pasado? ¿Por qué la deuda? ¿Cuál es la causa de esa deuda? El escándalo abre otro pliegue en esta escritura memoriosa al conectarla con lo que Ricoeur nombra “el deber de memoria”. Pareciera que este signo contendría el mandato “tú te acordarás” que puede ser dicho de otra manera perentoria: “No te olvidarás” (Ricoeur 118). De este modo hacen su entrada a este trabajo las otras/los otros que posibilitarían el vínculo permanente, la cuestión del lazo intervendría ahora en el pulso del anhelo de justicia, justicia para otra, (otras) distinta(s) de sí, de la sujeto de la enunciación, la que realiza el trabajo de memoria.

Quiero tomar la idea de cuerpos en el tiempo que me dona Rosi Braidotti en su texto *Transposiciones*. Concibo entonces al sujeto que escribe las *Memorias*, en esta singularidad territorial que indago, como una entidad genealógica que posee su propia contramemoria y en ella –o, más bien, a través de ella– se expresan tonos de afectividad y de interconectividad con otras, sus hermanas. La contramemoria de esta subjetividad de la escritura estará más conectada *aión* que a *chrónos*, entendiendo la primera como aquella temporalidad dispersa, discontinua y además cíclica. *Chrónos* será, por el contrario, la temporalidad cruzada por lo lineal, lo fuselado, la memoria de los bancos de datos, responde a lo centralizado del sistema y –retomando a Deleuze– estará relacionado con el ser, con lo molar y, en consecuencia, con lo masculino. La contramemoria, siguiendo la genealogía de *aión*, está armada desde los flujos del devenir activo y la toma de conciencia que ocurre desde ella se ata a la memoria intensa, zigzagueante, desordenada, libre de temor y por ello, profundamente productiva⁸. La repetición que implica

⁸ Cito dos elaboraciones de Giorgio Agamben que se relacionan con esta entrada. Las tomo del libro *Tiempo y escritura* de Olga Grau, quien trabaja bellamente la cuestión del tiempo en el *Diario íntimo* en Luis Oyarzún. La primera señala: “[E]n un fragmento de Heráclito o sea en los oríge-

este trabajo memorioso ofrece la apertura del tiempo y se transforma en cultivo de un horizonte más esperanzador y vital. El pulso de la deuda implicaría una vitalidad intensa que late en este afán y contiene asimismo un impulso ético-político porque su bosquejo se traza con otras semejantes. Como indica Braiddotti: “La subjetividad es un proceso que trata de crear flujos de interconexiones y de impacto mutuo. Aquí la afectividad es la palabra clave y cumple una función estructural en la visión nómada de la subjetividad, relacionada con la temporalidad íntima del sujeto, y por lo tanto, también con lo que comúnmente llamamos ‘memoria’” (214). La estructura temporal de la subjetividad permite hablar de una memoria encarnada que puede perdurar en cruce con variaciones discontinuas y que no por ello deja de conservar una “extraordinaria fe en sí mismo”. Es una especie de “fidelidad” del sujeto. Esta, sin embargo, no funciona como apego o como marca de autenticidad: en términos éticos se trata de estar conscientes de la capacidad que una tiene de afectar a otros y otras y de ser una, a su vez, afectada por otras y otros. En este marco espacio-temporal ético-político está intensamente situada la sujeto de *Memorias*. En ella fuerzas, flu-

nes del pensamiento europeo- *Aión*, el tiempo en su carácter originario, figura como un ‘niño que juega a los dados’ y se define la dimensión abierta por ese juego como ‘reino de un niño’. Los etimologistas remiten la palabra *aión* a una raíz *ai-w, que significa ‘fuerza vital’, y ése sería según ellos, el significado de *aión* en sus apariciones más antiguas en los textos homéricos, antes de adquirir el significado de ‘médula espinal’ y finalmente, con un desplazamiento difícil de explicar, el de ‘duración’ y ‘eternidad’ (110). La segunda cita: “Junto con *aión*, la lengua griega posee también para designar el tiempo el término *chrónos*, que indica una duración objetiva, una cantidad mensurable y continua de tiempo. En un célebre pasaje del *Timeo*, Platón presenta la relación entre *chrónos* y *aión* como una relación entre copia y modelo, entre tiempo cíclico medido por el movimiento de los astros y temporalidad inmóvil y sincrónica. Lo que nos interesa no sería tanto que en el curso de una tradición todavía persistente se haya identificado *aión* con la eternidad y *chrónos* con el tiempo diacrónico, sino más bien el hecho de que nuestra cultura contenga desde su origen una escisión entre dos nociones diferentes de tiempo, correlativas y opuestas” (112).

jos e intensidades sostienen un umbral. Habría que señalar que no por ello la positividad que se asienta en este enfoque anula o niega las tensiones o conflictos. Por el contrario, interesa decir que lo que pasa, lo que ocurre (la pérdida como ausencia-presencia) sustenta el trabajo de duelo, el trabajo del deber de memoria (Ricoeur 110-120) y que este es cubierto por los desplazamientos de aquello que emerge en el ejercicio memorioso: saldar la deuda y hacer justicia. Nuevamente (en)vuelve el relato la zona colectiva hecha de singularidades, que prende a partir del encuentro, la coexistencia problemática, aun en medio del dolor que pulsa venoso en el conflicto y la tensión.

Polifonía: variantes femeninas

Me encuentro frente a un primer registro de figuraciones femeninas en el texto *Memorias de una joven formal* de Simone de Beauvoir⁹. Estas funcionan como instantáneas fotográficas en el texto. Son solo tres: visiones o imágenes que parecen mudas, carentes de relato o historia. Me interesa partir con ellas porque se presentan como cuerpos femeninos dibujados a manera de materialidades detenidas, carentes de despliegue narrativo en el discurso verbal, pero contenedoras de una gran fuerza simbólica y metafórica. La primera es una muchacha desconocida, que aparece en la calle y viste de verde. La sujeto que enuncia la ve a lo lejos, desde su ventana, cuando aún era una niña. La visión le ofrece el develamiento de una emoción poderosa que la lleva a exclamar: “¡Sé lo que es el amor!” (57-58). La imagen pareciera detonar una percepción de algo que viene de otra parte, algo que le resulta extranjero a los afectos que había experimentado en su núcleo familiar, lo que la conmueve profundamente. Este toque de un cuerpo de mujer a partir de la visión capturada por la infante Simone funciona a modo de conexión amorosa, atracción-

⁹ Desde esta lectura analítica logro detectar veintinueve figuraciones de sujetos femeninas en el texto *Memorias de una joven formal*. Sin embargo, para el propósito de este trabajo selecciono solo once.

seducción que surge luminiscente, presente-lejana, fosforescencia de unos gestos marcados como femeninos.

La segunda imagen fotográfica es la de Marguerite de Thérécourt, muchacha conocida a la distancia en la escuela. La sujeto de la enunciación no puede ocultar su perturbación ante un fragmento del cuerpo: los brazos semidesnudos de Marguerite. Una vez más surge la excitación sensual ante las formas y curvas del cuerpo femenino. Marguerite es un signo fragmentado que condensa el deseo y que permite la curiosidad ante su condición social privilegiada: muchacha hija de padre millonario (106-107).

La tercera imagen aparece representada en una estudiante mayor del colegio Désir. La rareza de esta figura femenina se centra en dos atributos densos: atea y con un ojo de vidrio (143). La visión alterada así como la carencia de fe en Dios le ofrecen la apertura a un mundo femenino rupturista del perpetuo modo de ser sujeto: piadosa y acorde con lo normativo. Estas tres figuras ofrecen mundos posibles que harán parte del proceso vital que la sujeto de la enunciación experimentará como tránsito: lo femenino vivido desde el cuerpo tocado por la emoción ante otras y el impulso libertario, consciente de las diferencias y resistente a los mandatos regulatorios de tal condición. Asimismo, poseen un registro estético que perturba la lógica de la narración, interviniéndola con un estilo poético portador de una densidad y condensación de imágenes innegablemente asociadas al lirismo.

El segundo registro lo constituye un nuevo triángulo de figuras femeninas. Esta vez porta historia, narración densa, que según mi lectura articula todas las otras series de sujetos femeninos y que reitera, a su vez, de modo especular, el lazo madre-hija experimentado por la sujeto de la enunciación. Simone de Beauvoir relata en detalle la primera amistad femenina significativa de su vida. A los diez años conoce en la escuela a Elizabeth Mabile, nombrada Zaza en la intimidad. La primera impresión que tiene de ella es sentirse frente a un personaje. Así como en una ficción-no ficción le abre el espectro de otro mundo. Su fas-

cinación por Elizabeth quedará grabada a lo largo del libro: su cuerpo, sus diferencias, la admiración por el estilo irreverente en contraste con el propio en los años de infancia; sus intereses por la lectura y el conocimiento, su inteligencia múltiple y la densidad amorosa que despierta en ella. En la escritura de Simone, la sinuosa y trágica historia de su amiga cobrará tono y color particulares. Su comunicación se desplegará en largos e intensos encuentros y conversaciones; y a la distancia, se manifestará en cartas en las que se contarán noticias, luchas, desilusiones, avatares y esperanzas vitales. Simone de Beauvoir cita un fragmento de una en la que Zaza le confiesa la relevancia que ha tenido en su vida: “Yo había vivido hasta los quince años en una gran soledad moral, sufría al sentirme aislada y perdida; usted ha roto mi soledad” (243-244). Simone de Beauvoir devela este vínculo amoroso como fundamental para su vida. Descubre, sin embargo, que Zaza aun cuando tenía un potencial maravilloso para construir su libertad, se encontraba atrapada por las restricciones sociales y genéricas del ámbito burgués en el que habitaba.

De este modo, entra en escena la madre de Zaza, la sra. Mabile, que condensa el territorio asfixiante que regula el mandato social de las mujeres: la maternidad y su viscosa consistencia. Ella y la madre de Simone, Françoise, representan la vigilancia que ordena el cumplimiento de la construcción de lo femenino normalizado para inscribirlo como repetición en las hijas. Simone colisiona con esta figura materna y, de modo subyacente, con su propia madre. La sra. Mabile responderá a Simone descalificándola y limitando la cercanía con su hija. Simone, en su porfía y para acompañar a Zaza resistente, logra develar las estrategias de la madre para atrapar a la hija. La seducción y la ternura de la sra. Mabile desestructuran el impulso libertario de Zaza. Amaba demasiado a su madre aun sabiendo que la trampa del deseo materno la distanciaba cada vez con mayor fuerza de sus propios deseos de autonomía. La madre como trampa, como artificio pegajoso que cercena la vida-libertad será un punto de inflexión en la historia de Zaza y en el texto como totalidad. La compulsión de la madre implicará repetir en su hija el calce

normativo de género: dedicación a las labores domésticas antes que a la producción intelectual, dispuesta al matrimonio de conveniencia sin importar lo amoroso; piadosa antes que atea, sometida antes que rebelde, dispuesta a la mundanidad antes que al posicionamiento crítico respecto del mundo social.

Todo ello atenazaba diariamente a Zaza y, por ende, a Simone. Para huir de esta zona fangosa, la hija pensará en la posibilidad de tomar la vida conventual. Frente a este hecho Simone se rebela con pasión, pues la sentía perdida para siempre. La maternidad y la vida religiosa aparecen así como dos prácticas reguladoras, sofocadoras de la subversión femenina. Por otra parte, si el amor materno regulador de lo femenino se encuentra escenificado como asfixia, el amor de pareja tampoco logrará iluminar la (im)posible libertad. La sujeto de la enunciación expresará: “Estaba resuelta a luchar con todas mis fuerzas para que en ella [Zaza] la vida ganara a la muerte” (285). El amante de Zaza, nombrado como Pradelle (el filósofo Merleau-Ponty), se halla entregado sin límites –igual que Zaza– a la hiperbólica, poderosa y fatal figura materna. Por ello será incapaz de ofrecer a Zaza un horizonte libertario compartido. Simone de Beauvoir no saldrá victoriosa de esta lucha contra el mandato: le ganará la muerte que se llevará a Zaza, quien –en un gesto de rendición suicida– sucumbe, misteriosamente, a una enfermedad sin nombre. Así, en el final del texto Beauvoir expondrá de un modo trágico esta derrota: “Juntas habíamos luchado contra el *destino fangoso* que nos acechaba y he pensado durante mucho tiempo que había pagado mi libertad con su muerte” (366; énfasis nuestro).

En *La plenitud de la vida* Simone de Beauvoir retomará brevemente el recuerdo de Zaza. Aparecerá en diálogo con la reconstrucción memoriosa de la figura de Sartre: “[E]ra, como Zaza, un igual” (31). El entendimiento entre ambas fue profundo, por esta razón “había sido un privilegio” (30). Dice, asimismo, que esta zona construida en el entendimiento absoluto y la entrega amorosa plena con otro/otra en la igualdad respondía en ella a un “llamado muy antiguo” (31). Este secreto territorio del llamado antiguo sitúa a la sujeto en una zona ético-política: su empeño y

entusiasmo por crear el vínculo paritario se dibuja para resistir aquello que lo impide.

Podemos plantear una pregunta más general que tiene que ver con esta batalla: ¿la libertad de una sujeto femenina se cobra, ineludible y trágicamente, con la muerte de otra (igual) en nuestras sociedades? Si seguimos a Simone de Beauvoir en esta historia, colegimos que dado que existe el “destino fangoso” como trampa para las mujeres en su devenir sujeto, es perentorio participar en la lucha contra aquel. El texto, con cierre abierto, hace pensar que la obra-acto que escenifica la escritura memoriosa no puede soslayar el deber de memoria. La escritura, pensada como escándalo, posibilitaría saldar la deuda con la sujeto amada, con la igual, con la par que no logra la libertad y que por ello solo le resta la muerte. En consecuencia, pulsará en nuestras sociedades el crimen cometido por sujetos femeninos y, debido a estos el escándalo devendrá necesario e inevitable. Como afirmé en la primera parte de este escrito, el libro *Memorias* alterará la territorialidad de la lengua en la imposibilidad de *no* escribir de este modo (ético, estético y político) el *deseo* de las mujeres. Leo en este episodio un develamiento de las violencias cometidas hacia lo femenino resistente al calce genérico, a sus opresiones y a sus tensas complejidades sociales. Vuelvo a pensar en Françoise Collin que nos demanda pensar en el excedente de dolor que pareciera no ser, necesariamente, de raigambre política en Simone de Beauvoir, y no puedo dejar de afirmar en diálogo crítico con ella: este no es el caso.

Un tercer registro de figuraciones femeninas en el texto lo constituye un dueto. Me interesa poner en conjunción a Poupette, la hermana de Simone de Beauvoir, y Stépha, la amiga polaca a quien conoce a través de Zaza. La primera figura constituirá a lo largo del libro un espacio de complicidad y mostrará la complejidad de los vínculos entre mujeres que se aman. Al recordar la infancia, Simone dirá que con ella ejercitaba la comunicación con una igual, sin embargo, también enunciará que el lazo establecido en esa etapa era de maestra y alumna. En dicha escenificación, Simone confesará su brutalidad con

Poupette: “Siempre habíamos reñido porque yo era brutal y ella lloraba fácilmente” (103). Asimismo, reconocerá que a través de ella afirmaba su autonomía imponiendo jerarquía: “[S]ólo le reconocía ‘la igualdad en la diferencia’, lo que es una manera de pretender la preeminencia” (48).

Más adelante, a los diecinueve años, se encontrarían en otra encrucijada. Enfrentarían juntas a la figura materna, Françoise. En ese momento, ambas comienzan a resistirse al medio burgués y a sus ordenamientos sexo-genéricos. Huirán de la asfixia materna y se entregarán a juegos clandestinos en bares y *dancings* de los bajos fondos. Juntas representarán riñas entre mujeres para alterar dichos espacios, beberán, se reirán y hablarán a gritos. Simone se hará pasar por ramera y por modelo en estos sitios. Poupette la seguirá en su comparsa. Al experimentar la complicidad en estas fugas secretas hacia espacios libres de la vigilancia materna y habitar las fronteras de lo ilícito, ambas actuaban un territorio propio. Cuando Beauvoir escribe sobre los vínculos de la amistad que la salvaban de la arrogancia de sentirse “única” por tener un corazón de mujer y un cerebro de hombre, señala cuánto le importunaban los demás y, llega a decir que la persona que más le importaba en el mundo era su hermana. La encontraba deslumbrante: llegaba al cuarto de su casa y este se iluminaba, paseaban juntas, conversaban de tantas cosas durante la tarde, la noche y las mañanas. Dice: “[Y]o no quería a nadie tanto como a ella, me era demasiado cercana para ayudarme a vivir, pero sin ella, pensaba, mi vida hubiera perdido su sabor. Cuando llevaba mis sentimientos a lo trágico me decía que si Jacques muriera, me mataría, pero que si ella desapareciera, ni siquiera necesitaría matarme para morir” (303).

Por otra parte, Stépha, estudiante de la Sorbona y amiga común de Simone y Zaza resulta ser una figura femenina muy singular. Así la describe cuando la conoce en casa de Zaza, lugar donde trabajó un tiempo como gobernanta de las hijas de la sra. Mabile:

Tenía un hermoso cabello rubio, ojos celestes a la vez lán-

guidos y alegres, una boca carnosa y una seducción muy insólita que en esa época no tuve la indecencia de llamar por su nombre: *sex-appeal*. Su vestido vaporoso descubría sus apetecibles hombros; esa noche se sentó al piano y cantó en ucraniano canciones de amor, con coqueterías que nos encantaron a Zaza y a mí, y que escandalizaron a todos los demás (281-282).

En primer lugar, era una mujer extranjera y viajera. Había recorrido Europa. Poseía un despliegue muy libre en el intercambio social con los hombres. No le costaba flirtear, como tanto trabajo le llevaba a Simone de Beauvoir. Tenía un cuerpo bello y sensual, era capaz de bailar y de hablar de sexo sin mayores restricciones y, sobre todo, experimentaba las relaciones pasajeras sin ningún dramatismo. Hablaba copiosamente de Nietzsche y sentía el mismo desprecio que Beauvoir por la sra. Mabille. Alentaba a Simone a sacarse partido para que no la consideraran “una pedante desgraciada” (294) que solo se dedicaba a estudiar, y por eso la invitaba a engalanarse. En alguna oportunidad le habría confesado que un estudiante alemán de la Sorbona dijo de Simone de Beauvoir que: “veinte años era demasiado pronto para jugar a la mujer sabia; a la larga iba a volverse fea” (294).

Simone se dejaba llevar por Stépha, sobre todo porque la desafiaba esa soltura que tenía para enfrentar las cuestiones sexuales en los relatos descarnados que le contaba: “Yo me crispaba. Alguna vez hacía, sin embargo, un esfuerzo de sinceridad: ‘¿de dónde me venían esas resistencias, esas prevenciones? ¿Será el catolicismo que me ha dejado tal aspiración de pureza que la menor alusión a las cosas de la carne me hunde en un indecible desazón?’” (295). Por otro lado, Beauvoir dice que su vínculo con Stépha poseía una soltura corporal de la que carecían sus otras amistades que eran más severas en este aspecto. La expresividad en el cariño corporal de Stépha seducía a Simone.

El cuarto registro que me interesa destacar está constituido por tres figuraciones de sujetos femeninos que surgen desde la lectura que realiza de textos de ficción. Podría decir que la es-

cena de lectura, como autobiografema básico (Molloy 25-51), se presenta en *Memorias* para dar cuenta de un tiempo y de un espacio singularizado: el de la incesante lectura. En tanto tiempo-espacio autobiográfico, esta pareciera funcionar a manera de espejo en el cual se bifurcan todos los caminos a emprender *entre* la vida y la ficción. El lema beauvoiriano que indica no solo vivir ni pensar, sino “pensar la vida” estaría conectado con este espejo multiforme que dona la labor de lectura la que, con absoluta certeza, culminará en escritura. Las “otras” figuras que arroja el trabajo de lectura son alteridades atesoradas con las que comparte y vive *como si* representara esas vidas secretas que surgen de las “palabras ajenas” (Bajtín, *Estética* 278) y sus multiformes ecos. Esa proximidad promiscua tan bellamente dicha por Proust en *Sobre la lectura* (28) posibilita conectar con Bajtín y la alteridad inevitable como presencia en la que vendría muy bien decir ante la provocación de la lectura: “Yo también soy”. Por ello cada una de las figuras es nombrada y situada a partir del texto que las funda. Funcionan a modo de intertexto, desarrollando un diálogo con el ejercicio memorioso de la sujeto de la enunciación y favoreciendo nuestra interpretación como lectoras de “otra lectora” que resulta ser, coincidentemente, sujeto de la enunciación y del enunciado.

La primera figuración que emerge es el nombre de un personaje de ficción de la novela *Aquellas mujercitas* de Alcott: Joe. En su configuración, aparece nuevamente el descalce de la figura femenina dada su radical opción por convertirse en mujer intelectual: impertinencia y desacomodo sexo-genérico. Una singular escena fallida desde la recepción es puesta en relieve: el episodio matrimonial. La falla ocurre porque Laurie no se casará con Joe sino con Amy, su hermana. Simone de Beauvoir dirá: “Arrojé el libro *como si* me hubiera quemado los dedos. (...) [E]l hombre al que yo amaba y del que me creía amada me había traicionado por una tonta” (109; énfasis nuestro). Constatar la ira y desilusión de Simone ante este episodio, como si ella fuese el personaje, devela la magia de la lectura que posibilita transformarse en múltiples sujetos y actuar esas potenciales vidas. Poco después,

ante el casamiento de Joe con un profesor mayor ocurrirá nuevamente el espejeo de Simone con este destino: “[E]se hombre superior, que venía de fuera de la historia de Joe, encarnaba al juez supremo por quien yo soñaba ser reconocida algún día” (109). Ocurre así el símil entre la historia amorosa de la novela *Aquellas mujercitas* y la historia imaginada de la propia Simone de Beauvoir. Sin embargo, la diferencia radical en la vida contada por la escritora gritará la negación al matrimonio. El amor y su complejidad en la experiencia femenina ocupa un sitio interesante en su escritura autobiográfica.

Una segunda figura de ficción es Maggie Tulliver, personaje protagónico de la novela *El molino sobre el Floss* de George Eliot. El reconocimiento de sí en este personaje devela su influencia poderosa, porque Maggie se encuentra dividida entre ella misma y los otros/otras. Dirá:

Leí en esa época una novela en la que vi la imagen de mi exilio (...); me hizo una impresión aún más profunda que antaño *Mujercitas*. Lo leí en inglés, en Meyrignac, acostada sobre el musgo entre los castaños. Morena, amante de la naturaleza, de la lectura, de la vida, demasiado espontánea para observar las convenciones respetadas por su medio, pero sensible a la crítica de un hermano que adoraba, Maggie Tulliver (...). [M]e reconocí en ella (144).

Una tercera figura de ficción es Ninon, personaje de una novelita edificante titulada *Ninon-Rose* y protagonista de una historia de amor que indigna a Beauvoir. Ninon renunciaba a Andrés, su gran amor, para favorecer a su prima Teresa, quien moría de amor por él. Así, Ninon se sacrificaba. La historia le da pie a Simone para argumentar que “el verdadero amor (...) desde el momento en que estalla en un corazón, era irreemplazable; ninguna generosidad, ninguna abnegación autorizaba a rechazarlo” (146). Estas tres figuraciones de ficción le ofrecen a la escritora modos de vivir el amor con los cuales disentir o sentirse hermanada. Sin lugar a dudas, el amor en todas sus facetas es un motivo complejo e interesante de rastrear en Beauvoir, sobre todo

por las formas luminosas y sombrías que este espacio de los afectos y deseos dibuja como presencia tiránica, más o menos voluntaria y apasionada.

Estos registros quedan grabados a fuego en sus escritos autobiográficos y de ficción. Me atrevería a decir, siguiendo a Kate Millett, que si el amor ha sido el opio de las mujeres, generador por lo tanto de múltiples y complejas dependencias, no habría escapatoria frente a la ardua resignificación de sus signos normativos inscritos en la matriz normativa heterosexual o en los signos revueltos que este asume en las orientaciones sexuales nombradas como abyectas. En este sentido, resultan fundamentales las reflexiones que realiza Beauvoir en su obra capital *El segundo sexo* en los acápites “La mujer casada”, “La enamorada” y “La lesbiana”. En su revisión crítico-analítica se aprecia la complejidad de las improntas que la construcción de pareja, del amor y del deseo erótico –producto de la hegemonía levantada por el paradigma androcéntrico, heterosexual y romántico– han dejado en las sujetos femeninas. Así el análisis sobre lo amoroso en la producción de la autora amerita considerar la profundidad de una de las dimensiones vitales más contradictorias y batallantes para el devenir sujeto femenino libre y actuante.

La quinta serie de figuraciones, última de la selección del libro en estudio, está vinculada al ámbito de la filosofía. Señalar esta zona del conocimiento es central porque en el texto se encuentra en diálogo tensionado y constante –de un modo u otro– con la literatura. Desde esta esfera de la creación verbal Simone de Beauvoir plantea una conexión con el mundo real: “La literatura permite vengarse de la realidad esclavizándola a la ficción” (37). Los anclajes con la realidad serán un punto de inflexión en las elaboraciones de la escritora referidos a la literatura. Asimismo, argumenta sus deseos de escribir literatura: admiraba a los escritores, tenían una supremacía; los libros los leía todo el mundo; daban a sus autores una gloria universal e íntima que, como mujer le parecía más accesible que otros prestigios y, por último, las más célebres de sus hermanas se habían hecho ilustres en la literatura (145). Por el contrario, para referir su adhesión a

la filosofía no expondrá argumentaciones tan claras y precisas. Más bien divagará, dudará en relación con permanecer fiel a la verdad y a lo universal que le ofrece ese campo. Por otra parte, afirmar que su interés por la moral y la metafísica la alejarán de las cuestiones sociales. También le hará sospechar de la política. En este sentido tendría que, tarde o temprano, torcerle el cuello a la filosofía para conciliar o hacer coexistir esta entrada junto con su interés por lo social, lo cultural y lo político.

La primera figura femenina que retrata en este ámbito es la señorita Zanta, filósofa a quien descubre en un artículo de una revista. La describe a partir de una fotografía. Había pasado su doctorado y vivía con una sobrina que adoptó: “así había logrado conciliar su vida cerebral con las exigencias de su sensibilidad femenina” (163); y luego dice: “¡Cómo me hubiera gustado que escribieran un día sobre mí cosas tan halagadoras!” (163). Esta conciliación no solo tenía que ver con su propia construcción de sujeto femenino, sino también con los paradigmas androcéntricos relativos a la construcción del conocimiento.

La segunda figura femenina que refiere es la señorita Lambert, su profesora de lógica y filosofía. Esta profesora apostaba por ella y la escuchaba, sin embargo, a partir de ella aparece una distinción fundamental en la escritora en relación con su lema, ya citado, “vivir y pensar”: Lambert no le resultaba atractiva porque sospechaba que no *vivía*. Ya he dicho que para la escritora no bastaba solo pensar ni solo vivir. En su búsqueda de la conjunción entre ambos términos dice: “A mi modo de ver, no bastaba solamente pensar, ni solamente vivir: yo sólo estimaba sin reserva a la gente que ‘pensaba su vida’; pero la señorita Lambert no ‘vivía’. Dictaba sus cursos y trabajaba en una tesis: esa existencia me parecía muy árida” (226). No obstante, le agradecía que le recomendara libros y se preocupara cálidamente de ella. Asimismo, le hace una pregunta fundamental que devela a Simone su dudoso lugar de plenitud como posible mujer intelectual: “¿Usted cree, Simone, que una mujer puede realizarse fuera del amor y del matrimonio?” (227). La señorita Lambert le ofrece unas horas de su clase de psicología para que realizara

docencia. Simone acepta para ganar dinero y ejercitarse en la enseñanza (262).

La última figura que selecciono para este registro la constituye Simone Weil. Su encuentro ocurre en la Sorbona, mientras se preparaba para la Escuela Normal. La describe del siguiente modo: “Me intrigaba a causa de su gran fama de inteligencia y por su extraña vestimenta; deambulaba por los corredores de la Sorbona, escoltada por un grupo de ex alumnos de Alain; llevaba siempre en un bolsillo de su chaquetón un número de *Libres Propos* y en otro un ejemplar de *L’Humanité*” (242). Aun así, afirma que no logró sacar provecho de esta pensadora, según ella por su “terquedad” que la hacía pensar que las cuestiones sociales no le interesaban tanto como la metafísica y la moral: “¿[P]ara qué preocuparse por la dicha de una humanidad que no tenía razón de existir?” (242). Relata el respeto y admiración que sentía por el corazón de Weil, antes que por su inteligencia, ya que era capaz de latir por el universo entero. Detalla su encuentro con ella, la conversación sostenida y su disenso con el posicionamiento de Simone Weil. Para esta filósofa lo único importante era hacer la revolución que daría de comer a todo el mundo. Simone de Beauvoir le responde perentoria “que el problema no era hacer la felicidad de los hombres, sino encontrar un sentido a su existencia” (242). Weil la habría mirado de hito en hito y le habría contestado: “Se ve que usted nunca ha tenido hambre” (242). Beauvoir narra la irritación que experimentó al ser considerada “una burguesita espiritualista” que se creía liberada de su clase porque no quería ser sino “yo misma” (242).

Vuelve a nombrar a Weil cuando menciona su éxito académico en el semestre en la Escuela Normal Superior y se refiere a su contento. Weil era la primera de la lista, luego seguía ella y en tercer lugar estaba Jean Pradelle (Merleau-Ponty). Entonces se pregunta por las felicitaciones y reconocimientos recibidos: “No obstante, no olvidé que todo éxito disfrazaba una abdicación y me vanagloriaba de mis sollozos” (248). Dice que anhelaba con pasión esa otra cosa que no sabía definir porque escamoteaba la palabra “felicidad”. Estas tres figuras develan la complejidad que

le ofrecían las “otras” del ámbito de la filosofía quienes podían haber sido una zona especular en la cual encontrar un eco a seguir en su construcción como potencial filósofa.

A modo de cierre

Desde esta lectura crítica, planteo que la escritura de *Memoorias* necesitó desplegar con intensidad figuraciones de sujetos femeninos en su vastedad y multiplicidad; por ello, y de modo más enfático, es portadora del escándalo: ellas descentran una forma única de construir(se) sujetos femeninos en esta cultura. Se constituyen como “variantes” (Benjamin 11-12) que articulan el proceso de rememoración y de creación para saldar la deuda. La noción benjaminiana de “variantes” alude a esa densidad de la transformación y la multiplicación de formas. Benjamin la asocia al principio femenino de la vida y dice: “[L]a variante está hecha de ceder y asentir, de flexibilidad y de aquello que no tiene fin: la astucia y la omnipresencia” (13-14). Asimismo, se trata de revisitar la emergencia de esas ausencias-presencias múltiples en el relato y rastrear los sentidos y movimientos que emergen de ellas: sus nombres, su procedencia, las escenas en las que aparecen y la malla genealógica en la que se van (des)tejiendo ya que (de)forman la propia constitución de la sujeto de la enunciación y del enunciado: Simone de Beauvoir en la recepción de las/los lectores.

En el único texto del año 1957 de *Cartas a Nelson Algren*, Simone de Beauvoir le escribirá a su amigo-amante:

He terminado mi libro sobre China, que no es demasiado bueno. De todos modos, tampoco he puesto demasiado de mí. Estoy empezando ahora algo muy diferente: las memorias de mi infancia y mi juventud, en las que no sólo intento contar una historia, sino también explicar *quién* era yo, cómo he terminado por ser la que soy, en relación con el mundo en que vivía, tal como era, tal como es. Es interesante probar suerte en este terreno, aunque no consiga llegar a buen puer-

to (630).

La rememoración centrada en el impulso de su singularidad situada sostiene este lugar del “*quién era yo*”, que inevitablemente se encontrará tramado *entre* figuraciones femeninas “*otras*”. El valor biográfico vuelve a reverberar porque cuando Beauvoir inicia este proyecto sabe que no solo emergerá su propio “*sí misma*”, sino que también se tramará indisolublemente con *otras*. En este sentido, “*yo*” devendrá “*otras*”. Junto con ello, el anhelo de fidelidad memoriosa –deber de memoria– pareciera contener el afán veritativo: se esmerará en ponerlo todo, no omitirá nada, a diferencia de lo que ocurrirá en su historia autobiográfica desarrollada más tarde desde *La plenitud de la vida*.

BIBLIOGRAFÍA

- Amaro, Lorena. *Vida y escritura. Teoría y práctica de la autobiografía*. Santiago: Ediciones UC, 2009.
- Arfuch, Leonor. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Bajtin, Mijail. *Estética de la creación verbal*. México D. F.: Siglo XX Editores, 1990.
- . *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. México D. F.: Taurus, 2000.
- Beauvoir, Simone de. *Cartas a Nelson Algren*. Barcelona: Editorial Lumen, 1999.
- . *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte 1962.
- . *El segundo sexo. La experiencia vivida*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1962.
- . *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1961.
- . *Memorias de una joven formal*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1989.
- . *¿Para qué la acción?* Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- Braidotti, Rosi. *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2009.
- Collin, Françoise. “Beauvoir et la douleur. Aliénation et altération dan la pensée beauvoirienne”. *Sens Public*. 2009. Web. 20.04.11. <http://www.sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_FCollin_Beauvoir_et_la_douleur.pdf>

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Kafka. Por una literatura menor*. México D. F.: Ediciones Era, 1985.
- Fraisse, Geneviève. *El privilegio de Simone de Beauvoir*. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2009.
- Grau, Olga. *Tiempo y escritura. El diario y los escritos autobiográficos de Luis Oyarzún*. Santiago: Editorial Universitaria, 2009.
- Leduc, Violette. *La bastarda*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967.
- Millett Kate. "El amor ha sido el opio de las mujeres" (entrevista). *El País*. 21.05.84. Web 03.01.11. <http://elpais.com/diario/1984/05/21/sociedad/453938405_850215.html>
- Molloy, Sylvia. *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Proust, Marcel. *Sobre la lectura*. Buenos Aires: Leviatán, 2000.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

DIÁLOGO Y DISCUSIÓN EN TORNO A LA FIGURA DE SIMONE DE BEAUVOIR Y SU OBRA AUTOBIOGRÁFICA. NARRATIVAS DE JÓVENES ADOLESCENTES EN EL CHILE ACTUAL

Elsa Santander

Introducción

A la hora de investigar sobre las representaciones y narrativas de los jóvenes adolescentes en el Chile actual, no puedo evitar dar cuenta del momento histórico que estamos viviendo. Las y los jóvenes chilenos salen a las calles para denunciar la desigualdad en la educación y para exigir un cambio de paradigma, un cambio de rumbo social, desestimando el modelo neoliberal que ha probado su ineficacia en cuanto a integración, calidad educacional, humanismo y respeto por el otro. Los principales protagonistas de una transformación social en nuestro país son estos jóvenes y estas jóvenes que cada día reinventan una lucha decidida. El conflicto es el motor del cambio y de la dinámica social, como Marx lo había señalado en su célebre *Manifiesto*. Los movimientos sociales que fueron vilipendiados durante la dictadura, acallados y reprimidos, constituyen la única salida posible en estos tiempos, en los que la democracia representativa muestra sus debilidades. Persistencia de un sistema político muy poco representativo, cuestionado por la sociedad civil que exige una verdadera participación del ciudadano en las decisiones fundamentales y opciones de sociedad.

El sistema político heredado en Chile por la constitución pinochetista no nos permite una verdadera expresión del pueblo. El individualismo negativo, que se instaló con el desarrollo de la sociedad de consumo y el materialismo liberal, nos hizo temer lo peor, es decir, una indiferencia o aislamiento que conduciría a un conformismo peligroso porque dejaría lugar a lo que Tocqueville llamó “un despotismo democrático” (133) o una

“oligarquía democrática”. Este estado de derecho oligárquico, como lo desarrolla Jacques Rancière en *El odio a la democracia*, obstaculiza una expresión plena de las minorías y del pueblo que no logra encontrar canales de comunicaciones adecuados para hacer valer su voz. Parece ser que estos jóvenes, estudiantes de enseñanza media, estudiantes universitarios, dieron vuelta este pronóstico desalentador para todos, convirtiéndose en actores sociales, partícipes de un movimiento social que resiste con fuerza. Saludar a la valentía, la creatividad, la responsabilidad, la constancia de este movimiento que se desarrolla día a día es un deber para cada educador, profesor, padre, madre y apoderado de estas y estos jóvenes. Como profesora y madre de uno de ellos, me detengo en esta introducción para rendirles un modesto homenaje, ya que son estas y estos jóvenes los que están en el centro de mi investigación, los protagonistas del interés que –como educadora, profesora y feminista– desarrollaré en mi estudio sobre sus proyectos de vida. Mi tesis no está directamente relacionada con procesos de cambio del sistema educativo, pero sí con la voluntad de recoger las expresiones, las opiniones y las percepciones que estas y estos jóvenes manifiestan, relativos a la construcción de un devenir en nuestra sociedad. Por lo tanto, parte de una preocupación por escucharlas(los). Preocupación que está centrada en lo que me concierne: la condición femenina y el lugar que las jóvenes ocupan en nuestra sociedad.

La voluntad de *existencia*, de hacerse como un ser pleno que ejerce una libertad, ha sido denegada a las mujeres, y, a lo largo del tiempo, sus reclamos han sido acallados. La filosofía existencialista de Simone de Beauvoir y su obra maestra, *El segundo sexo*, nos permite aprehender esta problemática, desde la perspectiva de la ambigüedad, la paradoja, entendiendo que el ejercicio de esta voluntad y libertad no puede estar exento de dificultades. En las luchas feministas, esta ambigüedad en la participación de las mujeres a los movimientos es recurrente, considerando la dificultad que significa hacer coincidir la realidad personal con la reivindicación. Sabemos que de la teoría a la práctica existe un punto de inflexión que nosotras, las femi-

nistas, intentamos resolver. Sin embargo, esta ambigüedad no impide la acción y constituye una fuente de cuestionamientos para reinventar y reposicionar los movimientos feministas. A la hora de escuchar y escoger las expresiones y narrativas de las y los jóvenes adolescentes de nuestro estudio, nos reencontramos con esta ambigüedad del ser, con la contradicción entre el querer ser un sujeto pleno, libre, pero que, a la vez, define su proyecto de vida a partir de los elementos externos impuestos por la sociedad, la familia o el otro.

¿Cómo logramos, en el ámbito personal, conjugar lo privado con las aspiraciones de liberación del sujeto femenino? Esta pregunta es recurrente en el círculo de las que realizamos estudios de género, y nos cuestionamos muchas veces nuestras vidas de pareja, nuestros deseos de maternidad, de matrimonio y de relaciones heteronormativas. Lo que a mi parecer permite acallar esta devastadora ambigüedad es el ejercicio de la experiencia y de la acción misma. Así como estas y estos jóvenes no tienen descanso y se sienten con las fuerzas necesarias para conducir un movimiento estudiantil que les pertenece en totalidad, reinventándolo y creando nuevas maneras de alzar sus voces, nosotras debemos reinventar nuestras luchas para alcanzar la igualdad de género, un posicionamiento real de la mujer en la sociedad. Tenemos que experimentar o vivenciar nuestras demandas para así obtener cambios visibles.

En el ensayo *¿Para qué la acción?*, Simone de Beauvoir nos dice: “Es mío solamente aquello en lo que reconozco mi ser y no puedo reconocerlo sino ahí donde estoy comprometido; para que un objeto me pertenezca, es preciso que haya sido fundado por mí: no es totalmente mío si no lo he fundado en su totalidad. La única realidad que me pertenece enteramente es pues, mi acto” (17-18). ¿Para qué la acción?: para realizarse como un ser libre. Estos jóvenes que se apropian del curso de la historia y que expresan su voluntad de cambio saben bien el propósito de su accionar. El mensaje de Simone de Beauvoir con respecto a la acción y su definición de la transcendencia es hoy, más que nunca, actual; me parece relevante e importante señalarlo.

En este sentido, podemos retomar los escritos de la autora para encontrar perspectivas que nos ayuden a ilustrar los procesos actuales. La vigencia del pensamiento beauvoiriano queda demostrada una vez más con el movimiento estudiantil chileno.

Escuchar las aspiraciones de las y los jóvenes del Chile actual con respecto a sus proyectos de vida me parece un ejercicio no solamente importante, sino también fundamental para intentar alcanzar una cierta veracidad. No pretendo revelar verdades, pero sí dar una muestra de las expresiones, opiniones, narraciones de ellas y ellos. ¿Cuáles son sus percepciones con respecto a temas como la diferenciación de género, igualdad, sexualidad, maternidad, matrimonio, proyecto vocacional y/o profesional? ¿Cuáles son las voces y las miradas que nos acercan a su visión del mundo y a sus aspiraciones? ¿Qué podemos develar en tan poco tiempo con respecto a sus proyectos de vida?

En diálogo con Simone de Beauvoir

En su obra, en los escritos autobiográficos y en particular en los recientemente publicados *Cuadernos de juventud*, el proyecto de vida de Simone de Beauvoir se vislumbra de manera nítida. Su relación con el saber, su deseo de existir y de posicionarse en la sociedad de otra forma aparecen claramente. Me interesa, desde el análisis tan particular de la autobiografía o de escritos referenciales y de la obra de esta gran “feminista”, mostrar cómo construye su proyecto de vida, influenciada por el contexto que reconoce y que, a su vez, le cuesta admitir; norma y modelo de sexo/género donde la familia y la “escuela”, pero también el otro y Otro, juegan un rol preponderante. El Otro, entonces, como mujer, ser marginado o que no existe; ese ser que no es. Una visión de la mujer en tanto excluida de lo universal y que está fuera de la ley del padre¹.

¹ En *Ce sexe qui n'en est pas un*, Luce Irigaray se refiere a ese sujeto mujer que no es “uno” o que no se puede definir, que no es verdaderamente un sujeto. La mujer, al no pertenecer al “uno”, queda excluida de la ley del padre, marginada, abyecta, relegada del sistema.

En el caso de Simone de Beauvoir, este sistema de sexo/género influyó en sus elecciones y en el hecho de optar por la literatura y no por la filosofía. Su crítica hacia esta disciplina podría ser entendida como un rechazo a la jerarquía de los saberes donde la dominación masculina es patente.

Por otra parte, este modelo patriarcal y heteronormativo sigue obrando para que las jóvenes hoy en Chile realicen “elecciones” acerca de su proyecto de vida, que si bien incluye más participación en la sociedad, como lo podemos ver en la amplia escolarización de las niñas y jóvenes, no deja de ser determinado por la jerarquización de las posiciones. Las mujeres, pero también los y las marginadas(os) del sistema de sexo/género, obtienen posiciones sociales desvalorizadas con respecto a los hombres.

La narrativa de Simone de Beauvoir, las teorías sobre la construcción de la subjetividad, las teorías feministas que consideran el lugar del Yo, pero también un enfoque sociológico con respecto a la educación, son la base y el marco teórico de nuestro estudio, que nos permite escuchar y analizar los enunciados y las narrativas de adolescentes y comprender de qué manera se construyen sus proyectos de vida.

Entiendo por proyecto de vida un conjunto de elementos y decisiones que permiten construir un devenir para sí mismo, proyecto que explica o justifica el lugar del individuo en la sociedad, su posición en el mundo. Mi estudio pretendió, entonces, vincular este análisis de los escritos autobiográficos de la obra de Simone de Beauvoir a los proyectos de vida de las y los jóvenes escogidas(os) e indagar en los temas que ellos mismos consideraron relevantes.

Este trabajo pretendió, en un primer momento, abarcar sobre todo las orientaciones vocacionales de las y los jóvenes. El tema me es cercano por ser profesora jefe, preocupada por las elecciones vocacionales de mis alumnos. Sin embargo, rápidamente las preocupaciones y necesidades de expresarse de ellas y ellos se alejaron de este asunto. Así, en un primer momento, la relación con el saber y con los estudios estaba presente

en sus expresiones, pero luego, en un segundo momento, esta preocupación es desplazada por temas ligados a sus vivencias y sentimientos personales o vinculados al devenir individual en el ámbito de las relaciones amorosas y de pareja.

Debemos definir más claramente lo que llamamos destino o proyecto de vida, ya que para Simone de Beauvoir el devenir puede significar, a la vez, una construcción del ser en el mundo y también *una situación* de la cual es difícil escapar. Cuando hablamos de proyecto de vida, suponemos una intención o voluntad de estar en el mundo para convertirse en un ser plenamente realizado como tal, un sujeto pleno. Sin embargo, encontraremos en las expresiones de las y los jóvenes igualmente las señales de una determinación situacional o social. Los proyectos de vida aquí, como en la época de la autora, están marcados por la incidencia deliberada, forzada o implícita de las instituciones sociales como la familia, la escuela o la clase social, entre otras.

Conjeturas

El análisis de los escritos referenciales, de las escrituras del Yo y, en particular, la obra de Simone de Beauvoir nos permiten utilizar los elementos aclarativos y de reflexión sobre el proyecto de vida. Simone de Beauvoir hace de sus memorias y de su diario de vida un relato que rescata su pasado, pero, al mismo tiempo, construye un proyecto existencial, un devenir que me interesa analizar específicamente. La obra de la autora se constituye verdaderamente como un relato autobiográfico que posibilita traspasar las fronteras de los géneros literarios. En *El segundo sexo* descubrimos signos de su vida, de su autobiografía. En los diferentes capítulos de esta obra, encontramos elementos para vincular sus análisis a su experiencia propia y al relato de sus memorias. Vinculación que pondremos en tensión con los discursos y narrativas de las y los adolescentes, y que nos permitieron establecer elementos que muestran la reproducción del modelo tradicional y conservador y analizar los elementos emergentes que aparecen para intentar una (re)interpretación actual.

Por una parte, nos encontramos con una resistencia férrea de estas y estos jóvenes frente a temas que surgen en la actualidad, como el aborto o la maternidad, que nos revelan la persistencia del modelo de sexo/género patriarcal, heteronormativo, conservador y excluyente. Por otra, surgen discursos y percepciones que en apariencia son más progresistas, pero que, en realidad, se sustentan en una base que sigue siendo conservadora. El tema de la igualdad de género podría ser el eje que permite ver una luz nueva de percepciones más integradoras del individuo y de reconocimiento de un sujeto pleno. Sin embargo, esta luz declina su intensidad cuando se trata de asuntos más ligados a lo íntimo, como las relaciones amorosas o la maternidad. Pareciera ser que en la adolescencia, en esta muestra específica, los discursos revelan la afirmación de una cierta igualdad de oportunidades, de posicionamiento social, una visión ciertamente positiva del lugar de la mujer en la sociedad. Un optimismo atravesado por discursos que pueden parecer ambiguos o contradictorios, ambigüedad que es sin duda parte de la problemática misma de los estudios de género.

Pretendo revelar, entonces, una dicotomía entre los discursos actuales de las y los jóvenes en Chile y la condición femenina (su lugar en el mundo y las posibilidades reales de las mujeres de hoy de ser sujetos plenos). Mi presupuesto es que detrás de los discursos más progresistas que encontramos en estas y estos jóvenes perduran construcciones de una subjetividad marcada por el modelo de sexo/género patriarcal, lo que ratifica la idea de que la obra de Simone de Beauvoir –y, en particular, su obra maestra *El segundo sexo*– está vigente y que puede o debe ser un referente importante para abordar los temas que estos adolescentes cuestionan y que revelamos en nuestro estudio. Deconstruyendo estos procesos podremos analizar de manera más fina, desde lo simbólico, el tema de la diferenciación de género en los proyectos de vida de ellas y ellos. El develamiento de esta paradoja –o más bien la contradicción de los discursos– me parece indispensable a la hora de reflexionar sobre posibles estrategias de intervención para enfrentar estos temas álgidos, en un marco

de diálogo con la juventud y desde los diferentes posicionamientos que ocupan los actores sociales. Desde mi lugar como “profesora de enseñanza media”, esta deconstrucción de los discursos me permite pensar formas de intervención, siempre respetuosas de las libertades de opinión, que intenten desarrollar la reflexión frente a la cuestión de la mujer y la desigualdad. La difícil tarea analítica sobre posibles acciones para renovar una lucha feminista, que muchas veces consideramos desgastada, puede ser enriquecida con estos aportes, con intervenciones diferentes o con métodos pocas veces utilizados. Se trata entonces de recoger estas voces para, de manera dialógica, elaborar instrumentos de intervención y de acción educativa.

Igualdad de género y diferenciación sexual

Podemos sintetizar las opiniones, enunciados y narrativas expresadas por estas y estos jóvenes de la manera siguiente:

La sociedad ha cambiado, no totalmente, pero en parte. Existe más igualdad de derecho y posibilidades de surgir para las mujeres mediante los estudios y cuando ingresan al mercado laboral. Ellas serían ciudadanas o seres humanos iguales a los hombres. El destino de mujer y los roles asociados a su condición no son incompatibles con la igualdad de sexo. Se puede conciliar igualdad y libertad de elección, y las mujeres no tienen que necesariamente optar entre el matrimonio y el trabajo. La diferenciación de sexo/género está basada sobre una diferencia biológica de la cual los y las jóvenes extraen características especializadas con respecto a lo que es “femenino” o “masculino”, pero según ellas y ellos estas diferencias no son un obstáculo para la igualdad. Para una minoría, sin embargo, la pérdida de la feminidad, del eterno femenino del cual habla Simone de Beauvoir, se traduce en caracteres negativos en la mujer, convirtiéndose en una bruja o mujer mala.

Las diferencias que perduran están basadas en una socialización y situación de las mujeres que se transmite a temprana edad y que toca, de cierta manera, también a los hombres. Esto

se puede ver cuando los chicos hablan de la homosexualidad. Nos encontramos aquí con el tema de lo singular de las percepciones y del lugar de lo interno frente a lo que podrían ser las influencias o determinaciones externas. Las jóvenes y los jóvenes no definen claramente lo que es atribuible a lo singular versus lo universal o globalizante, más bien aluden a una argumentación, a una exposición que mezcla el uno y el otro. Se expresan entonces opiniones y sentimientos contradictorios o confusos con respecto a todos estos temas.

Existe una voluntad de cambio que se traduce en un deseo de romper con la sociedad que somete al otro. Para eso se requeriría una mayor participación de las mujeres, idea expresada implícitamente cuando algunas de ellas se definen como feministas o cuando cuestionan los partidos políticos que no integran el asunto de la mujer. De la misma manera, algunos chicos emplazan a las mujeres a cambiar y luchar por sus derechos, ir a votar, por ejemplo, y reclamar igualdad. Esta fórmula de reivindicación de los jóvenes se expresa, a su vez, a la hora de instalar un verdadero debate entre ellos y ellas sobre temas más álgidos como el aborto. Parece ser que los varones de este estudio cuestionan la inmovilidad o conservadurismo de algunas de estas jóvenes y, al mismo tiempo, otros no aceptan que se hable eternamente del machismo.

Sentimiento amoroso. Relación de pareja y aborto

Después de analizar los escritos de estas y estos jóvenes sobre el tema del amor, el sentimiento amoroso, los conceptos de reciprocidad, libertad y fidelidad dentro de la pareja y las relaciones que pueden nacer de este sentimiento, nos encontramos una vez más con enunciados diversos, diferenciados y marcados por el modelo de sexo/género, entrampados en definiciones clásicas, ortodoxas.

En el grupo restringido conformado por jóvenes del colegio A, donde realizamos grupos de discusión y entrevistas colectivas en profundidad, se percibe una declaración de cambios

significativos en las relaciones de pareja, acentuando el tema del amor libre, el amor recíproco, que permite la realización de los dos sujetos. Un amor libre de “ataduras y esposas”, donde el matrimonio no es lo fundamental para la unión, sino la voluntad de compartir sus vidas y crear un proyecto respetuoso de la libertad de cada uno. Sin embargo, estas afirmaciones –que constituyen aspiraciones sinceras de estas y estos jóvenes– se ven contradichas por otras que muestran huellas y restos de un modelo patriarcal aún vigente. El único joven de la entrevista nos habla de su necesidad de protección de la pareja, la pregunta es ¿necesidad u obligación? Esto ilustra un vínculo más bien tradicional. Los temas relativos a las relaciones intersubjetivas siguen siendo una problemática no resuelta con respecto a la separación entre lo privado y lo público, lo interior y lo exterior, los deseos personales y las imposiciones sociales. La rareza señalada sobre la vida de Simone de Beauvoir es un índice de que no todo es posible en términos de relaciones amorosas o de aceptación de las diferencias. La homosexualidad no constituyó un tema central en ninguna de nuestras tres intervenciones. Fue, sin embargo, mencionada en el colegio P, en la primera intervención oral y en el escrito de uno de los jóvenes que nos habla del olvido de la autora del amor homosexual en los diferentes tipos de amor, que Beauvoir describe en el extracto de los *Cuadernos de juventud* presentado a la lectura.

Acerca de las dos siguientes intervenciones (discusión oral en los dos colegios y producciones escritas realizadas por ellas y ellos), observamos una acentuación de la diferencia entre los enunciados de las mujeres y los enunciados de los hombres. Cuando se habla del amor, las jóvenes lo idealizan y la referencia a la concepción judeocristiana de este sentimiento está fuertemente presente (el sacrificio y la necesidad de dar sin reclamar algo en retorno). En el caso de los chicos, lo más importante que revelaron en sus producciones fue la idea de lo complicado y doloroso que es amar.

Considerando el tema del aborto, que surge sobre todo en nuestra intervención en los colegios A y P, podemos sintetizar

el análisis de la manera siguiente. Nos encontramos principalmente con dos visiones. Una progresista, en favor de legalizar el aborto para intentar romper con una sociedad hipócrita y burguesa, que excluye y reproduce una dominación social basada en la pertenencia a una clase social favorecida o no. Esta legalización del aborto, apoyada por casi la mitad de las y los jóvenes de los dos colegios, reclama más justicia social y más igualdad de género. El control de la maternidad es una posibilidad de liberación para las chicas, pero también para los varones que si bien no se sienten responsables o totalmente partícipes del “problema”, se verían bastante aliviados con la posibilidad del aborto.

La otra visión es violentamente opuesta al aborto y defiende el derecho del embrión y de la vida a toda costa. Sus argumentos se sustentan en las perspectivas de movimientos religiosos o provida que rechazan cualquier justificación humana a la legalización del aborto, incluso el aborto terapéutico. Esta mirada conservadora esencializa los roles sociales y la diferenciación de género. La mujer se define aquí como madre ante todo, y es del interés de la sociedad para su perpetuación acentuar su responsabilidad de procrear.

Estos discursos son a mi parecer inconciliables, opuestos en términos de visión de mundo. Existen los que, considerando el aborto como algo excepcional, adhieren a su prohibición en principio, pero dejan una puerta abierta a la posibilidad del aborto terapéutico. Por último, encontramos dos veces un cambio de posición, ya que dos chicas, de diecisiete años, al leer el extracto presentado y objeto de su reflexión modificaron su parecer respecto del tema, y lo explicitan claramente en sus escritos. Una del colegio A dice: “Después de haber leído este texto estoy de acuerdo con el punto de vista del autor. Según mi opinión el aborto no es un crimen, debido a que el embrión no es un ser humano, por lo que no se comete ningún crimen, no se mata a nadie”. Y la otra adolescente del colegio P afirma:

Al leer el texto mi opinión sobre el aborto es que estoy a favor de legalizarlo. Sé que es un tema muy delicado y es por eso

que al realizar la operación deben existir los médicos y herramientas necesarias para que sea higiénica. Los derechos del embrión están en juego, pero prefiero que no nazca el bebé a que viva en un mundo de pena, con abandono y pobreza.

Los argumentos expuestos para declarar el cambio de opinión no son los mismos. Para la joven del colegio A se trata de no aceptar el aborto como un asesinato, rechazando calificarlo como un crimen hacia la humanidad, pues no existirían los derechos del embrión. Para la joven del colegio P, en cambio, prima el tema de la condición humana, en el sentido de que considera la precariedad en que se encuentra la mujer y la imposibilidad de un entorno favorable para el ser por nacer.

La obra *El segundo sexo* me permitió instalar con estas y estos jóvenes un diálogo en el cual encontramos elementos aparentemente rupturistas con respecto al modelo de sexo/género, pero también elementos de continuidad que muestran una renovación o reinención de la dominación sobre las mujeres y del lugar secundario que han mantenido hasta ahora. Los análisis y conceptos que la autora desarrolla en su obra fueron una base de intervención y desarrollo de una reflexión que confirma su vigencia. Utilizar sus escritos, su obra, su vida como método para provocar las expresiones y narrativas de las y los jóvenes de mi estudio resultó ser un desafío estimulante y fructuoso. Podemos imaginar, idear y concretizar herramientas que nos permitan intervenciones, que califico de políticas, instalando un diálogo con las y los estudiantes. A partir de la experiencia vivida en este estudio, puedo afinar la metodología, mejorar los métodos de intervención en dirección a este público. Me interesa difundir esta experiencia para compartirla e intercambiar otras, para que la producción colectiva de conocimiento se constituya como una base necesaria de reflexión y método de trabajo. Revisitar obras tan emblemáticas como *El segundo sexo*, analizarlas con las generaciones posteriores en un diálogo diacrónico es una manera de rescatar la existencia misma, de entender mejor el ser en devenir.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de. *¿Para qué la acción?* Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1972.
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. París: Éditions de Minuit, 1977.
- Rancière, Jacques. *La haine de la démocratie*. París: La Fabrique Éditions, 2005.
- Tocqueville, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. París: Éditions Gallimard, 1992.

V
LA ALTERIDAD

“MIS LÁGRIMAS DECIDEN”. SOBRE ALTERIDAD/ES EN SIMONE DE BEAUVOIR

Verónica González

El problema del otro o los “régimenes de alteridad”

En dos de sus primeros escritos, *Pyrrhus et Cinéas*¹ (1944) y *La sangre de los otros* (1945), Simone de Beauvoir cita la misma frase de Dostoievski: “Cada hombre es responsable de todo, ante todos” (94 y 7 respectivamente). En el primer escrito, cuyo carácter podríamos definir como filosófico², dicha cita aparece en las últimas líneas del capítulo “El sacrificio”, lugar donde Beauvoir precisa el sentido de la subjetividad como movimiento o trascendencia hacia el otro y, a partir de ello, reflexiona en torno a la responsabilidad o, más bien (deberíamos decir), a *mi* responsabilidad frente al otro. En *La sangre de los otros*, esta vez una novela, las palabras de Dostoievski abren, a modo de fugaz pero intenso preludio, el capítulo primero, donde se exponen las reflexiones y contradicciones de un joven burgués, su incipiente compromiso y su experiencia ante la muerte de los otros. Hemos querido explicitar este gesto de Beauvoir –citar dos veces las mismas palabras de Dostoievski–, porque es sobre todo una “repetición” que señala la insistencia de un pensamiento que ya de entrada³ se interesa por la problemática de la alteridad y la responsabilidad.

¹ Publicado en castellano con el título *¿Para qué la acción?*

² La obra de Simone de Beauvoir es amplia, pero sobre todo diversa: está constituida de ensayos, textos filosóficos, memorias y de lo que podríamos llamar obras literarias. No está de más señalar que estas distinciones de géneros escriturales, pero también de disciplinas, podrían y debieran ser discutidas bajo la sombra de la obra beauvoiriana.

³ Puesto que las dos obras aludidas son las primeras publicadas por Beauvoir, precedidas solo por la novela *La invitada*, de 1943, hablamos aquí del inicio o la “entrada” a un proyecto escritural. Quisiéramos señalar, asimismo, que en *La invitada* el problema del otro y las complejas relaciones intersubjetivas constituyen el punto de partida para la narración. Sobre esta obra, Hazel Rowley plantea que Beauvoir “quería escribir una novela

La perspectiva desde la cual Beauvoir aborda esta problemática es, como ella misma ha expuesto en diversos textos, la de la filosofía o moral existencialista elaborada principalmente por Jean-Paul Sartre, pero a la que ella contribuye de manera fundamental. Uno de los problemas principales y más cuestionados al existencialismo sartreano fue, precisamente, el problema del otro. En su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, dictada posteriormente a la publicación de *El ser y la nada*, Sartre da cuenta de las críticas realizadas por el tratamiento que él reservó a dicha cuestión cuando escribe:

Los unos y los otros nos reprochan haber faltado a la solidaridad humana, considerar que el hombre está aislado, en gran parte, además, porque partimos –dicen los comunistas– de la subjetividad pura, es decir del *yo pienso* cartesiano, y más aún del momento en que el hombre se capta en su soledad, lo que, en consecuencia, nos haría incapaces de volver a la solidaridad con los hombres que están fuera del yo, y que no puedo captar en el *cogito* (22).

Estas críticas son, asimismo, recogidas por Beauvoir, y a ellas responde en *Para una moral de la ambigüedad* planteando que el existencialismo no es un solipsismo, pues “si es verdad que todo proyecto emana de una subjetividad, también es cierto que ese movimiento asienta, a través de sí mismo, un sobrepasamiento de la subjetividad. El hombre sólo puede hallar en la existencia de los otros hombres una justificación de su propia existencia” (70).

Debido a ello, Michel Kail ha sostenido que habría una influencia decisiva de Beauvoir sobre Sartre, sobre todo en el tratamiento de la problemática de la alteridad, proponiendo hablar entonces de una “filosofía beauvoiriana-sartreana” (195). Kail considera dos de las principales obras de Sartre, *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*, y desde ellas analiza lo que

sobre la libertad, el amor, la amistad y los celos. Quería explorar la cuestión del ‘otro’ sobre la que ella y Sartre hablaban continuamente” (137).

llama “la evolución del pensamiento sartreano” en relación con el problema del otro. En *El ser y la nada*, Sartre haría alusión al otro solo de manera secundaria, en la medida en que es tratado desde la perspectiva del ser-para-sí; es decir, en esta primera obra de Sartre, el análisis otorgaría a la subjetividad un lugar predominante y solo posteriormente abordaría la figura del otro y su relación con dicha subjetividad. Sobre este último punto, Kail precisa que la aparición del otro se da luego de que Sartre realiza su análisis sobre la mala fe, advirtiendo con ello un cierto “trazo negativo” en el vínculo entre conciencia y alteridad:

[Luego de las dos primeras partes de *El ser y la nada*, Sartre] abre entonces una tercera parte bajo el título general de ‘El Para-Otro’. (...) [S]e tiene la sensación, en esta tercera parte, de leer una obra de Descartes, describiendo un sujeto preocupado de él mismo y de su relación con la trascendencia divina, y descubriendo muy tarde y como a disgusto que el otro existe. Del mismo modo, en Sartre, el otro no hace su entrada en escena más que en esta tercera parte, después de haber convocado el análisis de la mala fe (...). Añadamos que en esta discreta evocación, el Otro no toma ninguna importancia más que bajo el trazo negativo de la limitación que impone, de hecho, a mi libertad. Por lo tanto, en la parte central de la primera gran obra filosófica sartreana, consagrada al ser-para-sí, el Otro brilla por su ausencia (188)⁴.

Según Kail, a diferencia de los planteamientos sartreanos expuestos en *El ser y la nada*, Beauvoir integraría inmediatamente el problema del otro en sus análisis en torno a la subjetividad, perspectiva que es considerada como una influencia de Beauvoir en los desarrollos que luego Sartre realiza en la *Crítica de la razón dialéctica*. Kail enfatiza especialmente en que en *El ser y la nada* la subjetividad o, más bien, la conciencia, está encerrada en una relación dual con el otro, dualidad que en la *Crítica de la razón dialéctica* es reemplazada por la idea de una “trinidad”,

⁴ La traducción es mía.

esto es, una relación ternaria, donde “el ‘tercero’ se vuelve entonces la clave de la intersubjetividad” (189) en tanto el *nosotros* es posible a través de él. En este giro, la realidad colectiva –más precisamente, el “grupo”– se torna el centro de la relación humana. Este último planteamiento constituiría el aporte beauvoiriano al pensamiento de Sartre, en la medida en que ya en las primeras obras de Beauvoir el tratamiento de la alteridad está atento a la condición plural de los hombres. Por ello, Kail propone que la expresión “moral existencialista” debe entenderse en Beauvoir en el sentido preciso de “política existencialista”, pues ella “describe el movimiento de la trascendencia, o de la libertad humana, como un perpetuo avance hacia otras libertades. La relación con el mundo es relación con libertades. O, si aceptamos seguir las enseñanzas de Arendt, es la condición plural de los hombres y su consecuencia, el actuar, que vuelve posible la política” (192)⁵.

Ya en *Pyrrhus et Cinéas*, Beauvoir realiza una precisión que nos parece determinante en relación con la propuesta de Michel Kail: “No es con una libertad que debo tratar, sino con libertades” (105). Esta condición plural de los hombres no constituye, por cierto, una mera suma de individuos, cuyas relaciones con la subjetividad sean posteriores o secundarias con respecto a ella; por el contrario, es ante todo la condición para que la propia libertad se realice: “He aquí mi situación frente a otro: los hombres son libres, y yo estoy lanzado en el mundo entre esas libertades extrañas. Tengo necesidad de ellas, pues una vez que he superado mis propios fines, mis actos se volverían sobre sí mismos, inertes, inútiles, si no fueran impulsados por nuevos proyectos hacia un nuevo porvenir” (*Para qué* 115).

De allí, entonces, que Beauvoir afirme que la situación *son* los otros: “El hombre no está jamás en situación, sino frente a otros hombres” (*Para qué* 46). En este sentido, atiende a la pluralidad de la condición humana y, a la vez, a la situación singular de

⁵ La traducción es mía.

habérselas con otras libertades, separadas, opuestas y plurales. Así, situación y condición implican la singularidad y, al mismo tiempo, la realidad colectiva, como si ambas no fueran excluyentes, sino necesarias para la realización de la libertad: de la propia libertad y de la de los otros. Geneviève Fraisse escribe: “Si se relaciona una situación individual con una condición global allí se encuentra, dirán Sartre, Beauvoir y muchos otros, el campo de la libertad” (101). Sobre esto volveremos más adelante.

La alteridad en Simone de Beauvoir es ante todo un problema moral y, si seguimos el planteamiento de Kail, político. Esto último se hará evidente con mayor fuerza en una de sus obras fundamentales, *El segundo sexo*, donde se introduce el problema del otro bajo un prisma significativo para su tratamiento: si en sus primeras obras el problema del otro –o, más bien, la condición plural de los hombres– es considerada como necesaria para todo análisis de la subjetividad, esta vez el problema de la alteridad pondrá en escena la condición universal de las mujeres. Las observaciones que *El segundo sexo* pone en obra respecto de la cuestión del otro implican, entonces, distinciones fundamentales, en la medida en que, a partir de la consideración de la pluralidad de los hombres (de los otros), Beauvoir analizará la “condición femenina” tratada desde la categoría de alteridad: la mujer ha sido representada como el otro del sujeto (masculino). En este sentido, la noción de alteridad no designaría “el otro sujeto” del sujeto, sino más bien el lugar “secundario” asignado a la mujer: al representarse la mujer o lo femenino como Otro, el hombre detenta la supremacía de un sujeto soberano, mientras la mujer tomaría el lugar del objeto. Precisamente por estas precisiones, matices o distinciones del pensamiento beauvoiriano en torno a la problemática de la alteridad, Michel Kail propone hablar de “regímenes de alteridad”⁶,

⁶ Kail escribe: “Beauvoir se obliga a estar atenta no al ‘problema del otro’ que enuncian sentenciosamente los manuales de filosofía, sino a la variedad de los regímenes de alteridad” (194). (La traducción es mía).

como si el problema del otro, la alteridad en Beauvoir, no fuese una y la misma, como si el otro fuera también el otro del otro: el tercero, la otra.

Los otros

*Conocí a un niño que lloraba porque
el hijo de su portero había muerto.
Los padres lo dejaron llorar hasta que se cansaron.
"Después de todo, ese chico no era tu hermano".
El niño enjugó sus lágrimas. Pero ésa es una enseñanza
peligrosa. Es inútil llorar por un niño extraño; sea.
Pero ¿por qué llorar por un hermano?*

Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?*

La pregunta que Beauvoir pone en escena es provocadora, no solo porque interpela con ella a un pensamiento sobre la alteridad, sino porque para convocar dicho pensamiento desarticula las convicciones morales de nuestro sentido común que nos dice "se llora por la muerte de un hermano, de una hermana, de una madre o de un padre; se llora por aquellos que son parte de *nuestra* familia". La cuestión radica, entonces, en si puede ser la mera filiación aquello que nos vincula a otro, pero, más aún, si existe un lazo previo a ese "acontecimiento" que es una lágrima.

Beauvoir retoma la idea sartreana de que el hombre en tanto trascendencia no es plenitud de ser ni coincidencia consigo mismo: el hombre no es y por ello *tiene que ser*. A partir de esta conocida tesis existencialista, Beauvoir admite la inquietante idea de un "fracaso" en el seno de la existencia. Esta idea no deja de ser interesante, pues refiere en principio a algo frustrado, malogrado. Sin embargo, admitir el fracaso en la vida misma estará lejos para Beauvoir de una frustración; este fracaso puede quizá ser una pérdida, pero de aquello que nunca se ha poseído: la plenitud de ser, y esta "carencia" de ser constituirá, precisamente, el punto de partida para que un proyecto, una vida o, como ella dirá, una "existencia" se realice: si el hombre no es, entonces *tiene que ser*. En *Para una moral de la ambigüedad*, leemos:

[E]n *L'Être et le Néant*, es por medio de la ambigüedad que Sartre define fundamentalmente al hombre, ese ser cuyo ser es no ser, esa subjetividad, esa libertad comprometida, esa manifestación del para-sí que es dada inmediatamente por el otro. (...) El fracaso descrito en *L'Être et le Néant* es definitivo, pero también ambiguo. El hombre, nos dice Sartre, es “un ser que *se hace* carencia de ser, *a fin de que tenga ser*” (12-13).

Este “fracaso es definitivo” pero también “ambiguo”, nos dice Beauvoir, porque puede ser considerado como un “triunfo”. Si el hombre debe buscar la justificación de su existencia o, en otras palabras, debe *decidirla*, he aquí el triunfo de la existencia: el hombre que busca la justificación de su vida busca ante todo la libertad. En este sentido, sostiene: “Quererse moral y quererse libre es una sola e idéntica decisión” (25). Beauvoir intenta des-articular, así, las nociones heredadas: el hombre no es ser pleno que a posteriori sea interpelado por el llamado moral, por el deber-ser, puesto que, como ella misma lo formula, frente a un ser acabado, en perfecta coincidencia consigo mismo, la noción de deber-ser no tendría sentido alguno (12).

Libertad como condición de todo existente, libertad como decisión: aquí radican dos de las principales tesis de la moral existencialista. Sin embargo, es relevante precisar que una existencia por sí sola no se justifica; Beauvoir insiste en que esta necesita de la existencia de los otros cuando escribe: “Sólo la libertad de otro nos impide a cada uno de nosotros fijarse en la absurdidad de la facticidad” (70). Esta aseveración resulta fundamental, puesto que si el hombre es “sobrepasamiento” de la facticidad (de la inmanencia), es decir, trascendencia, tal afirmación no implica solo volcarse hacia un proyecto singular, *mi* proyecto, sino también volcarse hacia los otros hombres: ambos movimientos no serían consecutivos, sino que se articulan en un mismo movimiento. Así, “[q]uererse libre es, también, querer a los otros libres; esta voluntad no es una fórmula abstracta. Indica, por el contrario, a cada uno las acciones concretas que debe llevar a cabo” (71). Subjetividad y alteridad no son, entonces, dos términos de una

relación, dos elementos acabados que a posteriori se vinculan, sino que se construyen en esa relación o, como diría Beauvoir, se justifican: es la relación la que da sentido a mi existencia. Nos parece que esto se muestra con fuerza en *Pyrrhus et Cinéas* cuando Beauvoir afirma: “Un hombre solo en el mundo estaría paralizado por la visión manifiesta de la vanidad de todos sus fines; no podría sin duda, soportar vivir. Pero el hombre no está sólo en el mundo” (68). Y unas páginas más adelante, escribe:

Quando un niño ha acabado un dibujo o una página de escritura, corre a mostrársela a sus padres; tiene necesidad de su aprobación tanto como de bombones o juguetes. El dibujo exige un ojo que lo mire: es preciso que, para alguien, esas líneas desordenadas se transformen en un barco, en un caballo. Entonces el milagro se cumple y el niño contempla con orgullo el papel garabateado: hay ahí, de ahora en adelante, un verdadero barco, un verdadero caballo. Sólo consigo mismo no hubiera osado enorgullecerse de esos trazos dudosos (72).

Si el sentido de nuestra existencia es otorgado por los otros, entonces, resulta necesario mencionar que tal afirmación no es tan simple, pues junto con ello Beauvoir sostiene también la infranqueable separación entre la subjetividad y la alteridad. Beauvoir expone esta idea central en el capítulo “El sacrificio” de *Pyrrhus et Cinéas*, cuando plantea la cuestión de si es posible que mi ser se cumpla en la destinación hacia otro, si es posible que el otro constituya un fin absoluto. E introduce allí una referencia explícita sobre las mujeres, al señalar que destinarse a otro absolutamente implica una autonegación de la propia libertad, pretender liberarse de tener que ser, esto es, de realizar nuestros proyectos, y afirma: “Muchos hombres, más aún las mujeres, desean tal reposo: sacrificuémonos” (75). Sin embargo, advierte que la idea de sacrificio entendida como “total dimisión en favor del otro” (76) es, en principio, imposible en la medida en que no se puede abdicar de la propia libertad: al destinarme a otro, he elegido libremente tal destinación. Nos interesa indicar que la

dicotomía que Beauvoir establece entre, por un lado, reposo o pasividad y, por otro, acto, puede ser por lo menos cuestionada justamente a partir de la noción de decisión. Quisiéramos dejar aquí enunciado que es posible concebir la decisión no solo como acto de un sujeto libre, como nos parece leer en Beauvoir, sino también como decisión que viene de una alteridad, de la relación con el otro, como si la decisión se jugara en la paradoja de una actividad/pasividad.

El sacrificio es pensado por Beauvoir desde la idea de fin: el sacrificio es posible en la medida en que mis actos posibiliten el actuar de otros, en la medida en que mis “fines”, como dirá, sean “puntos de partida” para los demás. En otras palabras, mi trascendencia en tanto movimiento hacia otro implica necesariamente que forje un proyecto singular, que decida *mis* propios fines; y, en ese mismo movimiento, debo procurar, a la vez, crear posibilidades para el otro, para que pueda obrar libremente en un porvenir. La noción de fin permite –además de pensar la posibilidad de todo sacrificio, y habría que examinar cómo este se confunde en el argumento beauvoiriano con la responsabilidad– dar cuenta de este movimiento de trascendencia que “anuda” o vincula el proyecto singular y el movimiento hacia la(s) alteridad(es). Beauvoir escribe: “La noción de fin es ambigua, puesto que todo fin es, al mismo tiempo, un punto de partida; pero esto no impide que pueda ser mirado como un fin: es en ese poder donde reside la libertad del hombre” (31).

Y, al mismo tiempo, Beauvoir sostiene que no existimos para otro, que no podemos justificar nuestra existencia, nuestra vida, destinándonos a los otros absolutamente: “Si yo me busco en los ojos de otro antes de haberme dado alguna figura, no soy nada. No adquiero una forma, una existencia si en primer lugar no me lanzo en el mundo, amando, haciendo” (102). Aquella separación infranqueable a la que aludimos no es afirmación de una soledad ni desencuentro con la alteridad; por el contrario, dicha separación parece ser, en Beauvoir, condición para todo vínculo posible con los otros. Como si esta separación consistiera en una especie de “anudamiento” entre singularidad y universalidad, donde la

primera no se subsume a la segunda, y precisamente por esta “resistencia” convocara, a la vez, a un proyecto común. Leemos en *Para una moral de la ambigüedad*: “Una moral de la ambigüedad será una moral que rehusará negar a priori que los existentes separados pueden al mismo tiempo estar ligados entre ellos, que sus libertades singulares pueden forjar leyes válidas para todos” (19). Dicho de otro modo, mi singularidad separada no es indiferencia hacia los otros, pura afirmación de sí, sino que esta convoca *mi* responsabilidad, una “paradójica” responsabilidad, pues la libertad del otro no me excluye de responder por mis actos frente a él: “Lo que me concierne es la situación de otro, en tanto que creada por mí. No hay que creer que pueda eludir la responsabilidad de esa situación bajo el pretexto de que el otro es libre: es su asunto, no el mío” (*Para qué* 93).

¿Es posible la afirmación de un proyecto singular y, al mismo tiempo, de uno común, para todos? ¿Es posible afirmar la singularidad y ser responsable ante los otros? Precisamente esta cuestión se pone en juego en los textos expuestos. Beauvoir insiste en esta paradoja justamente para procurar la posibilidad de un vínculo y no para anularlo. Esta paradoja presente en todo ejercicio de responsabilidad toma todo su espesor cuando Beauvoir la muestra en un ejemplo concreto: “El prisionero matará a su carcelero para ir a encontrarse con sus compañeros. Es una lástima que el carcelero no pueda ser también un compañero; pero sería más lamentable aún para el prisionero no haber tenido jamás un compañero” (*Para qué* 118). Se trata aquí del “sacrificio” de un hombre por la responsabilidad con el otro, con los otros: aquellos a los que respondo, mis compañeros. *Paradoja de la responsabilidad*: para responder al otro o, en palabras de Beauvoir, para que mis fines sean puntos de partida para una libertad extraña, debo tomar a otros como objetos (*Para qué* 118). Subrayamos en Beauvoir la condición plural de los hombres, sin embargo, porque estamos “separados” y “opuestos”, esta señala que mis fines no pueden ser puntos de partida para todos: respondemos a aquellos que nos interpelan y frente a los otros nos queda el recurso de la lucha (*Para qué* 117-118).

Analizando el concepto de responsabilidad heredado de la tradición del pensamiento occidental, Jacques Derrida ha insistido también en su condición paradójica o, en sus palabras, “aporética”:

Aporías de la responsabilidad: siempre se corre el riesgo de no poder acceder, para formarlo, a un concepto de responsabilidad. Pues la responsabilidad (no nos atrevemos ya a decir el concepto universal de responsabilidad) exige a la vez rendir cuentas, responder-de-sí en la generalidad, de lo general ante la generalidad, por consiguiente, la sustitución y, de otra parte, la unicidad, la singularidad absoluta, por tanto, la no-sustitución, la no-repetición, el silencio, el secreto. Lo que aquí se dice de la responsabilidad, se dice de igual modo de la decisión (73).

Los análisis derridianos guardan diferencias fundamentales con respecto a los planteamientos de Beauvoir, precisamente porque estos intentan deconstruir las dicotomías presentes en las nociones de responsabilidad y decisión que en Beauvoir aparecen afirmadas. Derrida planteará que para el sentido común y la razón filosófica la responsabilidad consiste en justificar nuestros pensamientos, decisiones y actos ante los otros (la generalidad), mediante la palabra. Sin embargo, a partir de la lectura del relato bíblico del sacrificio de Isaac, propondrá que, al mismo tiempo, la responsabilidad exige la singularidad, el silencio y el secreto de la relación con el otro: Abraham respondiendo al llamado de su Dios, y sin revelar a los suyos la orden de sacrificio que este le dictó, estuvo dispuesto a matar a su primogénito, su hijo Isaac. Aporías de la responsabilidad: Abraham responde a la interpelación de su Dios, que le ordena sin darle razones asesinar a su primogénito bien amado, responde a ese otro, dejando de responder a los suyos, y sobre todo a Isaac.

No obstante a las disímiles perspectivas, la referencia de Beauvoir y Derrida a la paradoja que la responsabilidad encierra nos parece relevante porque pone en escena el complejo “anudamiento” –como lo hemos llamado– entre la singularidad y lo universal, del que ambos, a sus maneras, atienden. Beauvoir introduce

una tensión entre la responsabilidad del singular frente a otras singularidades y la responsabilidad universal. Sostenemos que la responsabilidad se juega, entonces, en la paradoja de la universalidad y la singularidad de mi relación con los otros. Si citando a Dostoievski, Beauvoir sostiene que “cada hombre es responsable de todo, ante todos” –es decir, afirma la condición plural de los hombres y la responsabilidad que ineludiblemente me concierne ante ellos–, con ello afirma también que *mi* situación, singular, solo se da por y en presencia de los otros; pero no de “todos” los otros, sino de aquellos a los que respondo.

Retomamos la escena del epígrafe y asimismo la pregunta de Beauvoir: el niño llora por otro-extraño, no es ni siquiera su hermano, “pero ¿por qué llorar por un hermano?”. Preguntamos de otra manera: ¿qué es lo que me vincula al otro, a los otros? Como afirmamos, la pregunta de Beauvoir es provocadora, pero aún más su respuesta: “[N]o se es el prójimo de nadie, se *hace* de otro un prójimo mediante un acto” (*Para qué* 19), “‘ese chico no es mi hermano’. Pero si lloro por él, no es ya un extraño. Son mis lágrimas las que deciden” (*Para qué* 18). Así, nuestros actos concretos dirigidos hacia fines libremente elegidos –en el sentido ambiguo de “fin” ya expuesto– establecen tal relación. No existe lazo alguno dado de antemano: es necesario, enfatiza Beauvoir, un vínculo *elegido* para trascender.

Según las enseñanzas de Levinas, estaríamos tentados a discutir que la relación con el otro es una decisión, en cuanto “el Próximo está fuera de proporción respecto del poder y la libertad del Yo” (“Signatura” 390). La relación con el otro –que es la responsabilidad– no es “asumida” por el yo, porque es anterior a toda libertad, a toda decisión. En este sentido, el otro hace patente una pasividad radical que cuestiona toda soberanía y libertad del sujeto; de allí entonces que Levinas sostenga que en esta relación se perfila una “condición de rehén” (*De otro modo* 48). Sin embargo, más que confrontar ambas propuestas, nos parece interesante considerar la inquietante referencia de Beauvoir a las lágrimas: ¿pueden ser consideradas un *acto*?, ¿pueden mis lágrimas *decidir* mi relación con otro? Es este ejemplo el que no

nos permite establecer una confrontación simple con Levinas; pensamos que la referencia de Beauvoir a las lágrimas como acto que nos vincula al otro cuestiona la soberanía de la subjetividad y una cierta idea de decisión. Como planteamos, Beauvoir enfatiza en la necesidad de los otros para el despliegue de la propia libertad, a partir de lo cual podríamos sostener que la decisión en Beauvoir es, en efecto, la libre elección de un sujeto, pero una que está también transida por la alteridad: si para Beauvoir las lágrimas son un acto, nosotros agregamos que son también una extraña reacción fisiológica, una respuesta no siempre voluntaria a lo/el otro. Si mis lágrimas deciden, entonces, esa decisión podría ser pensada en la paradoja de una actividad y de una pasividad, como si la decisión libremente tomada, como si el acto libremente realizado, viniera también del otro: “Los chinos son mis hermanos desde el momento en que lloro por sus males pero no puedo llorar a voluntad por los chinos” (Beauvoir, *Para qué* 20).

El despliegue de *mi* libertad solo es, así, posible en la medida en que establezca relaciones con los otros, y si este vínculo es una decisión, como afirma Beauvoir, implica un extraño acontecimiento donde se nos hace manifiesto que no hay decisión que no venga dada por los otros considerados, a su vez, como *alteridades irreductibles*. Esto último cobra relevancia en cuanto es precisamente lo que Beauvoir denunciará como el “drama” de las *otras*.

La inquietante y eterna alteridad

Planteamos, recurriendo a Michel Kail, la influencia que Simone de Beauvoir habría ejercido sobre el pensamiento sartreano en relación con el problema de la alteridad, pero es también reconocido que esta fue una influencia recíproca. Sobre ello, Beauvoir ha afirmado que habría sido Sartre quien la alentara a pensar la condición de las mujeres. Hazel Rowley relata este episodio de la siguiente manera:

Cuando llegó el verano de 1946, Beauvoir se preguntó qué era lo siguiente que escribiría. Quería hacerlo sobre sí misma y Sartre la animó; una vez más, le preguntó: ¿qué significa ser mujer? Ella contestó con cierta impaciencia que para ella no significaba demasiado. Llevaba el mismo estilo de vida que sus amigos varones, tenía los mismos privilegios y nunca se había sentido inferior a causa de su feminidad⁷. “Sin embargo –insistió Sartre–, no la educaron como lo habrían hecho con un chico, debería profundizar en ello” (258).

Luego, en 1948, apareció publicado *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, un amplio ensayo dedicado a reflexionar en torno a la universal condición femenina. Los análisis que Beauvoir lleva a cabo a lo largo de este ensayo son, por cierto, abrumadores. Ya en sus primeras páginas, específicamente en la introducción, plantea cómo lo masculino se ha identificado con lo universal y cómo este ha constituido el principio a partir del cual se determina y se diferencia a la mujer, en términos del pensamiento, pero también de la relación del cuerpo con el mundo: “[El hombre] considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras considera el cuerpo de la mujer como apesadumbrado por todo cuanto lo especifica: un obstáculo, una cárcel” (18). Recoge entonces formulaciones de diversos autores –algunos de ellos canónicos dentro del pensamiento occidental: Aristóteles, Tomás de Aquino, Michelet, etcétera– que convergen en asignar a la mujer una inferioridad con respecto al hombre y en establecer a este como el centro a partir del cual la mujer se define: “Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro” (18). Esta frase, tan dura en su expresión como determinante en relación con la representación que se ha forjado sobre la mujer, introduce la noción de alteridad

⁷ En *Memorias de una joven formal* (1958), Beauvoir subraya esta misma impresión, esta vez aludiendo a su infancia: “No tenía hermano: ninguna comparación me reveló que algunas licencias me eran negadas a causa de mi sexo; sólo imputaba a mi edad las privaciones que me infligían; sentí vivamente mi infancia, nunca mi feminidad” (58).

y su vínculo con lo femenino. En este sentido, la idea que constituye la principal problemática y el “drama de la mujer”, según Beauvoir, es justamente la que se expresa en lo que denomina el “eterno femenino” o el “mito de la mujer como lo Otro”. Hacia el final de la introducción a *El segundo sexo*, subrayará que:

[L]o que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro: se pretende fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana (31).

Beauvoir piensa, así, la relación entre los sexos desde la dicotomía identidad/alteridad. Pero como toda dicotomía, esta establece una jerarquía entre ambos términos: el hombre-mismo es superior, es el “sexo”, mientras la mujer-otra es el “segundo sexo”. Insistimos, la mujer no es solo el “otro sexo”, sino también y sobre todo el “segundo”. Respecto de esto, Geneviève Fraisse señala en *El privilegio de Simone de Beauvoir* que, precisamente por la tesis beauvoiriana de la mujer como lo Otro, *El segundo sexo* se tradujo al alemán con el título *Das andere Geschlecht*, esto es, el otro sexo. Sin embargo, “ella había elegido como título del libro el término ‘dos’, haciendo hincapié en la jerarquía, lo relativo, lo secundario; o más bien es Bost, su amigo, quien eligió, cuenta ella, cuando dudaba entre ‘otro’ y ‘segundo’. El modelo teórico de lo mismo y lo otro está, no obstante, en el centro de su planteamiento” (21).

El concepto de alteridad que opera en *El segundo sexo* es caracterizado por Simone de Beauvoir recurriendo a autores que, analizando las sociedades primitivas y las mitologías antiguas, observan que en el imaginario primitivo siempre se encuentra la dualidad Mismo/Otro y que esta no habría tenido relación, en principio, con una diferenciación sexual. En segundo lugar, Beauvoir plantea que la alteridad es una categoría del pensamiento necesaria para definir al sujeto: “Ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente

a la Otra" (19). Beauvoir afirma así, esta vez recurriendo a Hegel, que el sujeto (individual o colectivo) se define en oposición a otro: "[P]retende afirmarse como lo esencial y constituir al otro como lo inesencial, en objeto" (20). Pero la otra conciencia, a su vez, se le opone y se establecen entonces relaciones de reciprocidad (negociaciones, tratados, incluso luchas) que despojan a lo otro de su sentido absoluto. Sin embargo, añade críticamente que es esta reciprocidad lo que no se ha planteado entre los sexos: la mujer es la inquietante y eterna alteridad.

Para pensar la jerarquía entre ambos sexos, Beauvoir recurre a otra dualidad no menos relevante: la del sujeto/objeto. El hombre-mismo es el sujeto, mientras la mujer-otra es el objeto de la relación. Como Fraisse subraya, Beauvoir tiende a identificar la alteridad con el objeto (22); y, desde luego, el argumento beauvoiriano sobre la representación de la mujer como alteridad absoluta, despojada de toda conciencia y, por lo tanto, reducida a una alteridad objetivante da cuenta de una condición femenina que incluso en la actualidad permanece. Sin embargo, la alteridad puede ponerse en juego desde otra perspectiva, que no cuestiona en absoluto los análisis de Beauvoir en torno a la condición de las mujeres ni la demanda que *El segundo sexo* pone en escena: establecer relaciones recíprocas entre los sexos. Esto nos abriría nuevas vías para pensar una alteridad irreductible incluso a la relación entre sujetos soberanos.

Sobre lo anterior, Levinas ha planteado que la noción de alteridad predominante en el pensamiento occidental es lo que denomina una "alteridad formal y recíproca": "Un individuo es otro para otro individuo. Es ésta una alteridad formal: el uno no es el otro, sea cual sea su contenido. Cada uno es otro para todos los demás. Cada uno excluye a todos los demás, existe aparte de ellos, existe por su parte. Negatividad puramente lógica y recíproca en la comunidad del género" (*Entre nosotros* 221). La noción de alteridad que Levinas propone es radical en tanto esta querría pensarse a partir de una "alteridad-contenido". Así, leemos en *El tiempo y el otro*:

La alteridad humana no se piensa a partir de la alteridad puramente formal y lógica por la que se distinguen unos de otros los términos de toda multiplicidad (una multiplicidad en la cual, o bien cada uno es ya otro como portador de atributos diferentes, o bien, si se trata de una multiplicidad de términos iguales, cada uno es “el otro del otro” merced a su individuación). La noción de alteridad trascendente –obra del tiempo– se investiga en principio a partir de una *alteridad-contenido*, a partir de la feminidad (74).

Estos planteamientos no son, por cierto, desconocidos para Beauvoir; de hecho, en la introducción a *El segundo sexo* realiza una crítica explícita a la tesis levinasiana de lo femenino como lo esencialmente otro (18-19). La crítica beauvoiriana va dirigida, como señalamos, a identificar lo femenino con una alteridad absoluta; en este sentido, Beauvoir reclama que tal tesis despoja a la mujer de ser considerada como una conciencia, como un sujeto. Sin embargo, me parece, Beauvoir no presta suficiente atención a la noción misma de alteridad que Levinas propone, aun cuando efectivamente al definir lo femenino como lo otro, él “adopte deliberadamente un punto de vista de hombre”, como afirma Beauvoir (19).

Respecto de la noción de alteridad es preciso señalar que hay una distinción fundamental en los registros en que ambos pensamientos se encuentran. La noción de alteridad que Levinas plantea se piensa a partir de una relación con el otro que es una experiencia fundamental y original anterior a toda experiencia objetiva, a toda relación de sujeto-objeto. Pero, además, tal acontecimiento no se inscribe en una relación recíproca entre yoes, entre conciencias; es una experiencia de desproporción con una alteridad que excede el poder del sujeto y lo fractura. En este sentido, Levinas propone que el otro no es alteridad formal –o sea, libertad que se opone a mi conciencia–, sino alteridad radical en tanto el otro es un “enigma”.

Concebir de este modo la alteridad no implica, me parece, negar la demanda de una relación recíproca entre los sexos donde

la mujer pueda ser considerada como conciencia, como libertad, sino más bien cuestionar el poder del sujeto que se quiere siempre plenitud de ser. Retomando la idea beauvoiriana de “sobrepasamiento” de la subjetividad (palabra que indica ir más allá de un límite, que sugiere un exceso, un rebasamiento, y ello supone entonces movimiento hacia el otro/la otra) y la noción levinasiana de alteridad, habría que pensar la posibilidad de una “política” cuyo fundamento no sea solo la *intersubjetividad*, sino tal vez una subjetividad que en su seno mismo llevara la impronta de la alteridad. Quizá en esta posibilidad podría fundarse una relación entre los sexos que “superase” las dicotomías sexo/segundo sexo, sujeto/objeto, actividad/pasividad. Dicotomías tan caras para nuestro pensamiento, pero sobre todo para la relación con la alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de. *El segundo sexo*. Trad. Juan García Puente. Buenos Aires: Debolsillo, 2008.
- . *La sangre de los otros*. Trad. Hellen Ferro. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1984.
- . *Memorias de una joven formal*. Trad. Silvina Bullrich. Buenos Aires: Debolsillo, 2010.
- . *¿Para qué la acción?* Trad. Juan José Sebreli. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1972.
- . *Para una moral de la ambigüedad*. Trad. F. J Solero. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1956.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2006.
- Fraisse, Geneviève. *El privilegio de Simone de Beauvoir*. Trad. Nathalie Goldwaser. Buenos Aires: Leviatán, 2009.
- Kail, Michel. “Beauvoir et Sartre, l’Enjeu de l’Altérité”. *(Re)découvrir l’œuvre de Simone de Beauvoir: Du Deuxième Sexe à La Cérémonie des adieux*. Ed. Julia Kristeva et al. París: Le Bord de l’eau Éditions, 2008. 187-196.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- . *El tiempo y el otro*. Trad. José Luis Pardo. Barcelona: Paidós, 1993.
- . *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 1993.

- . “Signatura”. *Difícil libertad*. Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2008. 385-392.
- Rowley, Hazel. *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*. Trad. Montse Roca. Barcelona: Lumen, 2007.
- Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Praci de Fernández. Barcelona: Edhasa, 2009.

BEAUVOIR Y SARTRE, LA PUESTA EN JUEGO DE LA ALTERIDAD¹

Michel Kail

Traducción de Verónica González y Elsa Santander

En el presente artículo, Michel Kail reflexiona sobre la problemática de la alteridad desde el diálogo entre las obras de Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre. A partir de la tesis de una influencia decisiva de Beauvoir sobre Sartre, fundamentalmente en el tratamiento en torno a la problemática del otro, Kail examina la evolución del pensamiento sartreano desde el tránsito entre sus dos obras mayores: *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*. Kail sostendrá lúcidamente que, a diferencia de Sartre, Beauvoir considera desde sus primeros escritos no solo la figura del otro, sino la condición plural de los hombres en la medida en que afirma que el existente debe habérselas no solo con una libertad, sino con *libertades*, las que harían posible el despliegue de la libertad de toda subjetividad. De allí, entonces, que en Beauvoir tal afirmación de la condición plural de los hombres deba leerse, según Kail, en el sentido preciso de una “política existencialista”. Pero aún más, con la publicación de *El segundo sexo* Beauvoir introduciría diversos modos de circulación del tercero, de *los/as otros/as*, atendiendo así a lo que Kail denominará los “régímenes de alteridad”.

Michel Kail es profesor *agrégé* en filosofía y fue miembro del comité de redacción de la revista *Les Temps Modernes* entre

¹ Este escrito fue originalmente presentado en el coloquio internacional desarrollado en París en enero de 2008, con motivo de los cien años del natalicio de Simone de Beauvoir, bajo la dirección de Julia Kristeva (Université Paris Diderot, París 7). Posteriormente fue publicado bajo el título “Beauvoir et Sartre, l'enjeu de l'altérité”, en *(Re)Découvrir l'œuvre de Simone de Beauvoir. Du Deuxième Sexe à La Cérémonie des adieux* (Le Bord de l'eau Éditions, 2008) y traducido al inglés por Kevin W. Gray en *Beauvoir & Sartre. The Riddle of Influence* (Indiana University Press, 2009).

los años 1986 y 2007. Actualmente es director de la revista *L'Homme et la Société* de París. Ha publicado diversos artículos sobre las obras de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir; sobre esta última destacamos su libro *Simone de Beauvoir philosophe* (PUF, 2006).

Quisiéramos agradecer a Michel Kail su gentil disponibilidad y autorización para realizar la presente traducción.

Los análisis feministas de los escritos de Beauvoir han tenido que llevar a cabo una dura disputa crítica para que sea reconocida la originalidad y la singularidad de su obra filosófica. Consideramos que esta disputa ha sido ganada, y abandonamos con gusto, a su ceguera intelectual, a aquellas y aquellos que no han tomado aún conocimiento de la buena noticia. A partir del marco diseñado por este reconocimiento podemos reevaluar la relación filosófica entre Sartre y Beauvoir, y avanzar en la hipótesis de una influencia decisiva de Beauvoir sobre Sartre en la elaboración de la *Crítica de la razón dialéctica*. La temática de la alteridad es una buena oportunidad para comprobar la validez de esta hipótesis, temática considerada no solo en su contenido, sino también en el estatuto que el uno y el otro le reservan. En pocas palabras, Sartre trata al inicio de *El ser y la nada* esta temática de manera clásica, a pesar de la renovación de la filosofía del sujeto que él lleva cabo; mientras que Beauvoir integra inmediatamente al otro en la problemática del sujeto, y no se ve obligada a consagrarle un capítulo aparte como en la argumentación de lo que es comúnmente definido como “filosofía del sujeto”. Beauvoir se propone hacer, desde sus primeros ensayos filosóficos, lo que estamos tentados a considerar como una “banalización” de la categoría de la alteridad, a la que harían bien en adherirse numerosos contemporáneos, lo que nos ahorraría todos esos discursos sobre la identidad y la alteridad que no hacen más que reproducir esquemas desgastados y abstractos.

I. Sartre, de *El ser y la nada* a la *Crítica de la razón dialéctica*²

En primer lugar, proponemos tratar la evolución del pensamiento sartreano en relación con el problema de la alteridad, a partir de sus dos obras principales, para luego poner en evidencia el aporte beauvoiriano. Nos parece obvio evocar la influencia recíproca que Sartre y Beauvoir ejercieron el uno sobre el otro, a causa de la alianza intelectual pactada entre iguales, y que se tradujo, particularmente, en la práctica constante de leer todos los manuscritos del otro antes de su publicación.

Las promesas incumplidas

Antes de *EN*, en *La trascendencia del ego*, Sartre descubre la verdad del sujeto como ser mundano:

Desgraciadamente, en tanto que el Yo siga siendo una estructura de la conciencia absoluta, se podrá aún reprochar a la fenomenología el ser una “doctrina-refugio”, de arrojar una parte del hombre fuera del mundo y de desviar así la atención de los verdaderos problemas. Nos parece que este reproche no tendría más razón de ser si se hace del Yo un existente rigurosamente contemporáneo del mundo y cuya existencia tenga las mismas características esenciales que el mundo. (...) Esta conciencia absoluta, cuando es purificada del Yo, ya no es más un *sujeto*, no es tampoco una colección de representaciones: es simplemente una condición primera y fuente absoluta de existencia. Y la relación de interdependencia que establece entre el Yo y el Mundo es suficiente para que el Yo aparezca como “en peligro” ante el Mundo, para que el Yo (indirectamente y por intermedio de los estados) extraiga del Mundo todo su contenido³.

² Que designaremos, en lo que sigue del texto, respectivamente *EN* y *CRD*.

³ Sartre, Jean-Paul, *La Transcendance de l'ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, édition établie par Sylvie Le Bon, París, Vrin, 1966, pp. 86-87. [La traducción es nuestra].

En esta conclusión de *La trascendencia del ego* leemos el anuncio de un programa materialista despojado de su dimensión determinista y animado de la intención liberadora, que siempre ha estado en el centro del proyecto materialista. El Sujeto, ser del mundo, no podría ser sometido al determinismo, en el sentido de una exterioridad que actúa misteriosamente sobre una interioridad. Al confundirse con la intencionalidad consciente, el Sujeto es desplazado de su posición central y prominente, en la medida en que la intencionalidad se concreta como la *relación* entre Sujeto y Objeto. El “objeto” de la conciencia no es a veces el Sujeto y otras el Objeto, sino la relación misma que se organiza como un todo. La conciencia es ese movimiento que vincula, de manera indisociable, el Sujeto y el Objeto. Lo que la conciencia señala por la intencionalidad, que le es constitutiva, es la relación Sujeto-Objeto, que Sartre llama *praxis* en *CRD*. Es así como Sartre *realiza* la libertad, es decir, la conciencia, o mejor dicho *realiza el absoluto* [*l'absolutise*], comprendiendo contra una gran parte de la tradición filosófica que lo absoluto debe ser integrado en el orden del *ser-para-sí*. En otras palabras, la trascendencia es absorbida por la conciencia sartreana, que está siempre fuera de ella misma, o más precisamente que no es más que ser fuera. Lo que significa que ella no está alojada en un sujeto, sino que toma el lugar del sujeto⁴. Es por ello que sostenemos que la filosofía sartreana es una filosofía de la conciencia y no una filosofía del sujeto, como lo afirman numerosos comentaristas, ya sea por inadvertencia, ya sea por mala voluntad. La libertad no es pues un atributo del Sujeto humano, un instrumento a su disposición que él decidiría, conforme al esquema voluntarista, usar o no; ella constituye el ser mismo de la conciencia.

En las dos primeras partes de *EN* Sartre desarrolla las consecuencias de este descubrimiento, y abre entonces una tercera

⁴ Retomamos aquí las conclusiones de una exposición desarrollada más ampliamente en Kail, Michel, “La conscience n'est pas sujet”, en Michel Kail (ed.), “Jean-Paul Sartre”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, N°3, PUF, París, 1996.

parte bajo el título general de “El Para-Otro” [“Le Pour-Autruï”]. Cuando la lectura de las dos primeras partes nos había alejado del error, tenemos la sensación, en esta tercera parte, de leer una obra de Descartes, describiendo un sujeto preocupado de él mismo y de su relación con la trascendencia divina, y descubriendo muy tarde y como a disgusto que el otro existe. Del mismo modo, en Sartre, el otro no hace su entrada en escena más que en esta tercera parte, después de haber sido convocado, por cierto, en el análisis de la mala fe –volveremos a ello después–, y no asume más que un pálido rol en la cuarta parte, “Tener, Hacer y Ser”. Añadamos que en esta discreta evocación, el Otro no adquiere ninguna importancia más que bajo el trazo negativo de la limitación que impone, de hecho, a mi libertad. Por lo tanto, en la parte central de la primera gran obra filosófica sartreana, consagrada al ser-para-sí, el Otro brilla por su ausencia.

Los desarrollos que Sartre consagra a la mala fe son particularmente aclaradores del punto de vista que guía nuestro interés, el tratamiento que la filosofía reserva al Otro en *EN*. La mala fe, que se inscribe inevitablemente en una relación con el Otro, es esta conducta en la que la conciencia juega entre los dos frentes del ser para sí y del ser en sí. Conducta que, Sartre nos advierte, manifiesta de manera ejemplar el ser de la conciencia: “Si la mala fe es posible, ello se debe a que constituye la amenaza inmediata y permanente de todo proyecto del ser humano; a que la conciencia esconde en su ser un riesgo permanente de mala fe. Y el origen de este riesgo es que la conciencia, a la vez y en su ser, es lo que no es y no es lo que es”⁵. Esta conducta, que expresa el ser mismo de la conciencia, solo se tiene en presencia del Otro, se espera que el análisis de la conciencia sea inseparable del análisis del Otro. Ahora bien, tal no es el caso. Lo hemos notado porque el “Para-Otro” [“Pour-Autruï”] no es tomado en cuenta más que en la tercera parte de la obra. Constatación a la que hay que añadir

⁵ Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 111. [Trad. esp.: *El ser y la nada*. Trad. Juan Valmar. Buenos Aires: Editorial Losada, 2008. 124-125].

que el Otro, presentado por Sartre en los pasajes dedicados a la mala fe, carece por lo menos de consistencia e interviene más bien como un hacer-valer, como una “ocasión”, en el sentido de Malebranche, para permitir a la conducta de mala fe desplegarse. Él es despojado de todas sus cualidades sociales y de género a pesar de que tales cualidades son determinantes en los ejemplos utilizados por Sartre para ilustrar las conductas de mala fe, especialmente los de la joven mujer que va a una primera cita y el del homosexual que sufre el interrogatorio del “campeón de la sinceridad”⁶. En estos análisis, el Otro es visto a la manera de Descartes, que, desde su mirada, adivina al ser humano bajo un sombrero de ala ancha. El Otro es una silueta apenas perceptible, en vez de ser ese elemento constitutivo del para sí como lo implicaría, a la vez, la importancia acordada a las conductas de la mala fe en la definición del ser de la conciencia y la naturaleza relacional de la conciencia, tal como la devela el cambio radical que Sartre hace sufrir a la filosofía llamada del sujeto.

Estas primeras observaciones nos permiten establecer que Sartre no despeja todas las consecuencias de su profunda intuición, que le conduce a sustituir la filosofía del sujeto substancial por una filosofía de la conciencia. A pesar de este proyecto, él se dedica, en el orden de su demostración, a tratar sucesivamente la relación de la conciencia con el mundo, de la conciencia consigo y de la conciencia con el Otro.

En relación con lo anterior, Beauvoir abre una vía más prometedora, pues comprende que el mundo está poblado de libertades a las que la conciencia se enfrenta arrojándose al mundo. Es lo que nosotros vamos a desarrollar en un segundo momento, pero antes de eso nos es necesario aún trazar el camino recorrido por Sartre desde *EN* hasta *CRD*. Como lo han observado numerosos comentaristas, la relación dual, en la que Sartre encierra la multiplicidad de las conciencias en *EN*, el famoso enfrentamiento de las miradas, cede su lugar en *CRD*, a una relación ternaria, el

⁶ Sobre este punto, es preciso referirse a la decisivas observaciones de Michèle Le Dœuff en *L'Étude et le rouet*, París, Le Seuil.

“tercero” se vuelve entonces la clave de la intersubjetividad.

La alteridad por fin aprehendida⁷

Hemos llegado al término de esta exposición. Hemos averiguado que la existencia del prójimo es experimentada con evidencia en y por el hecho de mi objetividad. Y hemos visto también que mi reacción a mi propia alienación para otro se traduce por la aprehensión del prójimo como objeto. En suma, el prójimo puede existir para nosotros en dos formas: si lo experimento con evidencia, no puedo conocerlo; y si lo conozco, si actúo sobre él, no alcanzo sino su ser-objeto y su existencia probable en medio del mundo; no es posible ninguna síntesis de estas dos formas⁸.

La subjetividad y la objetividad del Otro están así desarticuladas y se resisten definitivamente a una síntesis declarada en principio imposible, al contrario de la promesa fenomenológica, que no sabría conformarse con esta división de lo subjetivo y lo objetivo. En cambio, en *CRD*, Sartre amplía a las relaciones con el Otro los efectos de la intuición fundamental que guía su filosofía y que él supo confirmar en *EN* a propósito del para sí. En la obra de 1960, el punto de partida sigue siendo la intencionalidad, pero ya no se trata de analizar primero el ser-para-sí (como si fuera pensado aún como un sujeto sustancial) y después el ser-para-otro (como si no fuera más que un apéndice de un ser acabado). Acuerda ahora seguir el proceso gracias al cual la conciencia, o la *praxis*, individual, se totaliza inscribiéndose dentro de los “conjuntos prácticos”, que a la vez le exceden y le deben el ser, de la serialidad a la institución pasando por el

⁷ Es preciso destacar que el término francés “*apprivoisée*” tiene los sentidos de domesticar, amansar un animal, hacer dócil una persona. Sin embargo, hemos decidido traducirlo por el término, más sutil, “aprehendida”, siguiendo la argumentación sartreana, en cuanto expresaría la idea de “captar” al otro. [N. del T.].

⁸ *L'Être et le Néant*, ed. cit., pp. 363-364. [*El ser y la nada* 418-419].

grupo en fusión:

Toda la dialéctica histórica descansa sobre la praxis individual en tanto que esta es ya dialéctica, es decir, en la medida en que la acción es por sí misma superación negadora de una contradicción, determinación de una totalización presente en nombre de una totalidad futura, trabajo real y eficaz de la materia. Todo eso, como sabemos, nos lo ha enseñado ya hace tiempo la experiencia subjetiva y objetiva⁹.

Aún es necesario distinguir la dialéctica constituyente, que anima la *praxis* individual, y la dialéctica constituida, que rige los conjuntos prácticos. Si la primera tiene una unidad propia, la segunda no se apropia de una unidad más que por la acción común. En los famosos ejemplos del veraneante, del peón caminero y del jardinero, el primero unifica los dos otros, los inscribe en un mundo, que totalizan ellos mismos a su manera. Porque, en esta descripción, lo objetivo y lo subjetivo no son más concebidos como exteriores el uno al otro, el Otro afecta al veraneante sin que sea necesario que fije su mirada en la suya. Así, la totalización, que él ha practicado, lo hace volver hacia él mismo y lo totaliza a su vez:

Pero el error común de muchos sociólogos consiste en que se detengan ahí y que tomen al grupo como una relación binaria (individuo-comunidad) cuando en realidad se trata de una relación ternaria. Ocurre, en efecto, algo que ningún cuadro, ninguna escultura podrá dar directamente, y es que el individuo *como tercero* está unido en la unidad de una misma *praxis* (luego con un mismo descubrimiento perceptivo) a la unidad de los individuos como momentos inseparables de la totalización no totalizada y a cada uno de ellos *como tercero*, es decir, por la mediación del grupo. (...) *Y la relación de tercero a tercero no tiene ya nada que ver con la alteridad*

⁹ Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, pp. 165-166 [Trad. esp.: *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*. Trad. Manuel Lamana. Buenos Aires: Editorial Losada, 1995. 212].

(cursiva de MK): desde el momento en que el grupo se hace medio práctico de esta relación, se trata de una relación humana (cuya importancia es capital para las diferenciaciones del grupo) que llamaremos la reciprocidad mediada. Y (...) esta mediación es doble, porque es mediación del grupo entre los terceros y mediación de cada tercero entre el grupo y los otros terceros¹⁰.

El paso de la binariedad de *EN* a la trinidad de *CRD* recobró la alteridad, noción que mantenía el desconocimiento de las mediaciones, las cuales son, a la vez, forjadas por cada tercero y lo engloban. La desubstancialización del sujeto, vuelto por este hecho conciencia, es entonces plenamente asumida, y se termina el anacronismo, en el tiempo de la filosofía existencialista, de un sujeto soberano que, amenazado en su soberanía, desafiaba virilmente al otro con la mirada. Cada uno es un tercero en este “medio práctico” que es el grupo¹¹.

II. Beauvoir, la intervención decisiva

Hemos reconstituido rápidamente el recorrido que Sartre ha realizado para lograr desarrollar su primera intuición más allá de los límites que aún contenían su audacia filosófica en *EN*. Desde *EN* a *CRD*, nuestra interpretación es la de una evolución continua, de un enriquecimiento progresivo; el marxismo se vuelve en efecto una referencia mayor, pero en tanto que señala una exigencia que solo el existencialismo puede cumplir. Desde este momento, vamos a exponer de qué manera fue decisiva la

¹⁰ Ibíd., p. 404. [*Crítica de la razón dialéctica* 38-39].

¹¹ Por esto no es posible situar a Sartre en la tradición individualista, ya sea individualismo ontológico o individualismo metodológico, ya que esta corriente del pensamiento no puede deshacerse de la noción atomista del individuo, extranjera a la filosofía sartreana. Sartre jamás reivindicó esta concepción del individuo, aunque en *EN* no pudo evitar, en el tratamiento del ser-para-otro, aceptar ciertas consecuencias. Los análisis sartreanos, en cambio, se pueden aproximar a los de Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp Verlag, 1987.

influencia de Beauvoir, quien induce a Sartre a las tesis sostenidas en *CRD*.

Una existencialista decidida

La filósofa Simone de Beauvoir se reivindica existencialista:

La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista. Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia, solo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades; no hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto. Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, se da una degradación de la existencia en un ‘en sí’, de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si el sujeto la consiente; si se le inflige, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos, se trata de un mal absoluto¹².

Es significativo que Beauvoir haya escogido usar el término “moral” para afirmar su posición filosófica. Como señala con rigor, la originalidad existencialista reside en el hecho de haber integrado la trascendencia al sujeto, que no es más que arrojar-se fuera de sí, en el mundo. El modo de ser de un sujeto tal, de una conciencia, para decirlo más pertinentemente, es el tener que ser¹³. Dicho de otro modo, el dualismo moral del ser y del deber ser es anulado, y los dos términos se encuentran reunidos para definir la condición humana. El uso del término “moral” por parte de Beauvoir suscita dos comentarios. Ella recusa la

¹² Beauvoir, Simone de, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, París, 2000, p. 31. [Trad. esp.: *El segundo sexo*. Trad. Alicia Martorell. Madrid: Cátedra, 2011. 63].

¹³ Es preciso señalar que, interiorizando así la trascendencia, el existencialismo pone fin a la vacilación de esta, que a veces es trascendencia que viene desde arriba, en la tradición espiritualista (el orden trascendente de valores y de verdades), y a veces trascendencia que viene desde abajo, en la tradición del materialismo determinista (en nombre, por ejemplo, de la determinación; en última instancia, de la infraestructura económica; o incluso del biologismo en psicología).

problemática kantiana que presupone un ser determinado y un deber ser determinante; e incluso, un ser determinado, entonces acabado, idéntico a sí, no tiene ninguna razón para aceptar el llamado del deber ser. ¡Qué le importa a un ser determinado determinarse! Solo una facultad, la voluntad, es entonces capaz de justificar y de asumir el paso del ser al deber ser. A decir verdad, la voluntad es, a la vez, la condición que plantea el problema – dividiendo como exteriores el uno al otro, el ser y el deber ser– y la condición de su solución, estableciendo un puente entre uno y otro, lo que define el círculo del voluntarismo. Si Beauvoir habla de “moral existencialista” para designar la tesis según la cual el deber ser es una dimensión constitutiva del ser humano, lo hace en nombre de un antivoluntarismo de principio.

En relación con lo anterior¹⁴, Beauvoir profundiza en la crítica que Sartre emprende en *EN* contra este voluntarismo, que asimila libertad y voluntad:

Pero hay más: lejos de ser la voluntad la manifestación única o por lo menos privilegiada de la libertad, supone, al contrario, como todo acontecimiento del para-sí, el fundamento de una libertad originaria para poder constituirse como voluntad. La voluntad, en efecto, se pone como decisión reflexiva con relación a ciertos fines. Pero estos fines, no son creados por ella. La voluntad es más bien una manera de ser con respecto a ella: decreta que la persecución de esos fines será reflexiva y deliberada¹⁵.

El voluntarismo presupone, por lo tanto, un sujeto seguro de sus fines, que no compromete su voluntad más que para poner en obra los medios con vistas a la realización de estos. Una confianza tal no se adquiere sino cuando el sujeto encuentra unos fines predefinidos (trascendentes), y se ve así salvado de la inquietud que acecha toda libertad creadora de sus propios fines.

¹⁴ Retomamos aquí la argumentación que desarrollamos en Kail, Michel, *Simone de Beauvoir philosophe*, PUF, París, 2006, pp. 41-57.

¹⁵ *L'Etre et le Néant*, ed. cit., pp.497-498. [*El ser y la nada* 604].

Tal es, además, la función de todo determinismo que se impone al sujeto, desde el exterior, como un conjunto sistemático de fines a los que el sujeto no tiene más que someterse “voluntariamente”¹⁶. También Beauvoir distingue firmemente “querer ser” y “quererse develamiento del ser”. Habiendo recordado que el propósito original del hombre es ambiguo, escribe en su ensayo *Para una moral de la ambigüedad*:

[El hombre] quiere ser, y en la medida en que coincide con esta voluntad, naufraga; todos los proyectos a través de los cuales se actualiza ese querer ser son condenados, y los fines circunscriptos por esos proyectos permanecen como espejismos. La trascendencia humana se hunde en vano en esas tentativas inútiles. Mas el hombre se quiere también como descubrimiento de ser, y si coincide con esa voluntad, gana, pues por su presencia en el mundo, el mundo se torna presente. Pero el descubrimiento implica una tensión perpetua para mantener al ser a distancia, para arrancarlo del mundo y afirmarlo como libertad; querer el descubrimiento del mundo, quererse libre, es un solo e idéntico movimiento¹⁷.

En el “querer ser”, el ser humano desaparece como libertad para hacerse cosa. Este “querer ser” es solidario de la actitud realista ingenua según la cual el ser y su verdad son siempre ya dados, ofrecidos, en una actualidad permanente, a la mirada, sometido él mismo a la obligación de hacerse pura objetividad. La subjetividad que se hace pura verdad objetiva descubre un mundo de objetos habitado por hombres-objetos. Querer ser no es otra cosa que querer el ser como es. Un querer que se conforma con asumir el ser como es ¿no hace la prueba de su inutilidad? Él no añade, en efecto, nada al ser, que disfruta ya de la plenitud, sin embargo, suscitando la adhesión de la subjetividad

¹⁶ Dicho de manera abrupta, el determinismo es un finalismo vergonzoso.

¹⁷ Beauvoir, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, París, 1962, p. 33. [Trad. esp.: *Para una moral de la ambigüedad*. Trad. F. J Solero. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1956. 24-25].

organiza las condiciones de la auto-negación de esta última, de su auto-desvalorización (es necesario hablar de *auto-negación* en la medida en que la reflexividad humana no puede ser anulada, de modo que la negación *de* sí es siempre una negación *a través de* sí). Auto-negación que el espíritu de seriedad practica con ansia, como lo ilustra la imagen que Simone de Beauvoir retrata en relación con la infancia:

La desgracia del hombre, ha dicho Descartes, procede del hecho de que primero ha sido niño. Y, en efecto, esas elecciones desdichadas que hacen la mayoría de los hombres solo pueden explicarse por la circunstancia de que se han operado a partir de la niñez. Lo que caracteriza la situación del niño es que él se encuentra lanzado a un universo que no ha contribuido a constituir, que ha sido formado sin él y que se le aparece como un absoluto al cual solo le cabe someterse; a sus ojos, las invenciones humanas, esto es, las palabras, las costumbres, los valores, son hechos dados, tan inevitables como el cielo y los árboles; es decir, que el mundo donde vive es el mundo de lo formal, pues lo propio del espíritu que se atiene a lo formal es considerar los valores como cosas definitivas¹⁸.

Para el espíritu de seriedad, que piensa todo bajo la idea de la objetividad, los valores son, en sí mismos, cosas.

Este querer ser es el atributo del “individuo” (tal como es concebido por el individualismo moderno) que sigue el precepto de la “elección racional”, porque le sería dictado por la ley de las cosas (en este caso del mercado). Realizamos esta observación para subrayar otra vez cuánto está alejada la posición de Sartre y de Beauvoir de la concepción individualista completamente arraigada en la lógica voluntarista. La concepción individualista introduce el mismo régimen de alteridad que Sartre describe en *EN* (contra, recordemos, los principios mismos de la filosofía de la conciencia que él está definiendo). El enfrentamiento de las miradas, que describe cuando el otro irrumpe en mi campo de

¹⁸ Ibíd., p. 51. [*Para una moral de la ambigüedad* 36].

visión y amenaza con una desintegración de mi universo, ya que es él mismo un polo de estructuración del mundo, reproduce la competencia que encadena a los “individuos”, a la vez sujetos y objetos; individuos que a falta de relacionarse los unos con los otros son reunidos solo por este “hiperorganismo”¹⁹ que es el mercado.

Una política existencialista

Nuestro segundo comentario quisiera convencer de que la expresión “moral existencialista” debe ser entendida como “política existencialista”.

En la cita que sirve de pretexto para las presentes observaciones, Beauvoir describe el movimiento de la trascendencia, o de la libertad humana, como un perpetuo avance hacia otras libertades. La relación con el mundo es relación con *libertades*. Ahora bien, si aceptamos seguir las enseñanzas de Arendt, es la condición plural de los hombres y su consecuencia, el actuar, que vuelve posible la política. Respecto de estas condiciones de posibilidad, Hannah Arendt nos invitaba a romper con la filosofía política, más atenta a elaborar una teoría de la dominación que un pensamiento de la libertad²⁰. Consideraremos este hilo conductor para comentar la expresión de Beauvoir, “quererse develamiento del ser”.

La forma reflexiva de esta expresión verbal –“quererse”– subraya claramente que la subjetividad es presente y se reivindica como tal. “Mi libertad, escribe Beauvoir, no debe tratar de aprehender

¹⁹ “Pero no hay que engañarse, y el grupo no es una realidad que existiría en sí a pesar de esta tensión ‘trascendencia-inmanencia’ que caracteriza al tercero en relación con él; por el contrario, es esta ‘trascendencia-inmanencia’ de sus miembros la que condiciona la posibilidad del grupo como acción común. La inmanencia pura, en efecto, suprimiría los organismos prácticos en beneficio de un hiper-organismo” (*Critique de la raison dialectique*, ed. cit., pp. 430-431). [*Crítica de la razón dialéctica* 73].

²⁰ Véase Hannah Arendt, “Philosophy and Politics”, en *Social Research*, vol. 57, N^o 1, primavera 1990.

el ser, sino de develarlo; el tránsito del ser a la existencia es el develamiento; el objetivo entrevisto por mi libertad consiste en conquistar la existencia a través de la sustancia siempre fallida del ser”²¹. Es haciéndose carencia de ser que el hombre devela el mundo. ¿Qué significa esto? La carencia, que toma entre otras la figura del deseo, de la angustia o de la náusea, merma la plenitud del ser a la que pretendería adecuarse el “querer ser”. Sin embargo, mermar la plenitud del ser no significa traspasar la superficie de los fenómenos para acceder al corazón del ser. El ser no esconde en sí ningún misterio, es pura coincidencia consigo mismo. Hundirse en el ser no develaría más que esta estricta identidad. Al contrario, el develamiento obliga a una puesta a distancia, a un desprendimiento del ser para comprometerse con el mundo. *El ser es, el mundo es sentido*; el sentido de los proyectos de una libertad. La montaña, para retomar un ejemplo proporcionado por Sartre, como ser es puro en sí, fijada en la identidad consigo misma, es, en cambio, obstáculo a superar para el caminante que quiere alcanzar el refugio situado en el próximo valle, accidente geológico para el geógrafo que pretende inscribirla en la historia de la Tierra, ocasión de una emoción estética para el que la contempla, etcétera. Cuando Beauvoir escribe que el develamiento es el paso del ser a la existencia, es conveniente no confundirse: propiamente hablando, este paso no dibuja un recorrido de un punto a otro o de un nivel de ser a otro, como cuando la demostración filosófica nos invita a deshacernos de la predominancia de los fenómenos para concentrarnos en la esencia. La existencia, por lo tanto, no puede entenderse como un agregar ser a un ser definido por su plenitud; el ser pleno no tolera evidentemente ningún añadido. El develamiento del ser es la revelación según la cual hay ser solo por la existencia, solo por la libertad, que se experimenta por la negación del ser. Proyectarse en el mundo, poner valores, negar el ser, son unas de las tantas expresiones sinónimas. La negación del ser no es

²¹ *Pour une morale de l'ambiguïté*, ed. cit., pp. 42-43. [*Para una moral de la ambigüedad* 31].

un acontecimiento inaugural, originario, es el acontecimiento renovado de la existencia humana, que es “tender hacia”, “intencionalidad”. Encerrando el ser en su plenitud, Beauvoir, tal como Sartre, se instala en una tradición que una lectura neoplatónica de la historia de la filosofía occidental se encarga de ocultar y que disocia el ser de la racionalidad. Pretender que el ser no es investido de ninguna racionalidad no viene en lo absoluto a predicar el irracionalismo, sino que la subjetividad humana se haga cargo de la racionalidad. Que el mundo sea racional depende completamente de esta, siempre y totalmente responsable, o, según la expresión a partir de ahora clásica, “condenada a ser libre”.

La situación son los otros

La situación pertenece al mundo (no es del orden del ser) y está constituida esencialmente de los otros, ya que la objetividad está condicionada por el sentido que las subjetividades proyectan sobre el ser.

Beauvoir puede, entonces, subrayar el punto esencial sobre el cual la ontología existencialista se opone al materialismo determinista: el sentido de la situación no se refleja en la conciencia de un sujeto contemplativo, solo llega por la gracia de un develamiento que realiza una conciencia libre para la afirmación de su proyecto. Como ya lo planteamos, en la ontología existencialista la negación y la trascendencia son interiorizadas por el sujeto. Es preciso comprender cómo esta decisión de incorporar la trascendencia y la negación en la subjetividad, como elementos constitutivos, conduce a Beauvoir a repensar la relación entre la libertad humana y la situación. Esta decisión conlleva, en efecto, dos tesis filosóficas: la desubstancialización del sujeto (el sujeto no es, él tiene que ser) y la desnaturalización del ser (el ser es *en sí*, él no es *para* una racionalidad). Traducidas en términos metodológicos, estas dos tesis llevan a denunciar el presupuesto dominante de las ciencias sociales que nos obliga a concebir la relación de la libertad y de la situación introduciendo al sujeto

a posteriori en la institución de la objetividad de la situación, a pesar de que Beauvoir nos invita firmemente a pensar la libertad y la situación como contemporáneas. Ninguno de los dos términos pretende alguna anterioridad. No se trata tampoco de dos términos simplemente yuxtapuestos, estos solo existen en el interior de la relación que ellos mantienen. Una vez más, solo existe la relación. La libertad solo se cumple como “develamiento de la existencia” y la situación no es más que ser develado. La situación no puede ser reducida, así, al conjunto de condiciones exteriores, como lo quiere el determinismo, simplificador y naturalista (en cuanto estas condiciones son exteriorizadas y separadas de la subjetividad, son *infaliblemente* naturalizadas), ya que esta situación es atravesada por esta libertad y por otras libertades, al mismo tiempo que interiorizada por ellas. “La situación son los otros”, nos atrevemos a decir sin miedo al plagio. Entonces, ella es tanto interior como exterior:

Todo hombre, pues, tiene algo que ver con los otros hombres; el mundo con el cual se compromete es un mundo humano, donde cada objeto se halla penetrado de significaciones humanas; es un mundo parlante, del cual ascienden solicitudes, llamados; se comprende, por tanto, que a través de este mundo cada individuo pueda dar un contenido concreto a su libertad. Le es necesario develar el mundo con el objeto de practicar un develamiento ulterior, y con tal movimiento tratar de liberar a los hombres para que dicho mundo cobre un sentido²².

Los regímenes de alteridad

El aporte conceptual realizado por Beauvoir respecto de los análisis de *EN* tiene una importancia decisiva. Juliette Simont, en su valiosa monografía consagrada al conjunto de la obra de Sartre, advierte precisamente que “la situación, en *El ser y la*

²² Ibíd., p. 107. [*Para una moral de la ambigüedad* 72].

nada, era más bien telón de fondo, pretexto para las iniciativas por las cuales la libertad se desplegaría, dándole sentido o revelándola (es de esta dimensión del pensamiento sartreano que esta fórmula alegre y provocadora da cuenta: ‘Jamás hemos estado más libres que bajo la ocupación alemana’)²³. La situación, simple ocasión para la libertad de ejercer su vocación significativa, es una herencia de esta problemática que solo puede considerar la relación entre el sujeto y el objeto como un cara-a-cara. Esta problemática tiene como consecuencia, tal como ya lo hemos indicado, privilegiar el análisis de la pareja que conforma el sujeto y el objeto para aplazar la aparición del Otro. El “Otro” es entonces integrado como categoría esencializada, a la manera de las categorías escolásticas. Con la argumentación de Simone de Beauvoir, los otros no solo devienen un componente de la situación, sino que crean las situaciones, y no son simplemente una confrontación entre un sujeto y un objeto organizada por un juego de representaciones. De este modo, Beauvoir se obliga a estar atenta no al “problema del Otro” que enuncian sentenciosamente los manuales de filosofía, sino a la variedad de regímenes de alteridad.

También Beauvoir estará en condiciones de identificar, en *El segundo sexo*, la situación que los hombres dominantes reservan a las mujeres subsumiéndolas bajo la categoría del Otro. Encerradas en una alteridad absoluta, sin reciprocidad posible, y así impedidas de relación, las mujeres sufren una dominación terrible. La atención puesta en este régimen específico de la alteridad revela que los dominantes controlan el significado de la situación fijando las condiciones mismas de la relación. Ellos confinan a los oprimidos al ser, negándoles el acceso al mundo, el acceso a la existencia. La dominación permite establecer a priori la relación de tal modo que los oprimidos tienen la impresión de situarse naturalmente en un ambiente puesto objetivamente:

²³ Simont, Juliette, *Jean-Paul Sartre, un demi-siècle de liberté*, De Boeck Université, París, Bruxelles, 1998, pp. 145-146. [La traducción es nuestra].

Ya lo hemos visto: todo hombre se trasciende. Mas sucede que esta transcendencia está condenada a rodar inútilmente sobre sí misma porque se la separa de sus objetivos. Es lo que define una situación de opresión. Tal situación nunca es natural: el hombre no está oprimido por las cosas; (...) el hombre no se rebela contra las cosas: contra los otros hombres solamente. La resistencia de la cosa sostiene la acción del hombre como el aire el vuelo de la paloma; y al proyectarse a través de ella, el hombre la acepta como obstáculo, asume el riesgo de una derrota en donde no advierte un mentís a su libertad. (...) Solo el hombre puede ser un enemigo para el hombre, solo él puede ocultarle el sentido de sus actos, de su vida, porque solo a él le compete confirmarlo en su existencia, reconocerlo efectivamente como libertad²⁴.

En los términos que serán los de Sartre en *CRD*, esos regímenes de alteridad serán aprehendidos como tantos modos de circulación del tercero. Prueba de que Sartre habría entendido la lección beauvoiriana. Esta atención prestada a los regímenes de alteridad hace superar a la filosofía existencialista un umbral que obliga a hablar de filosofía beauvoiriana-sartriana. Además, la publicación misma de *El segundo sexo* va a influir en el régimen de alteridad y originará nuevas modalidades de circulación del tercero:

Muchas mujeres anónimas o célebres han testimoniado sobre la conmoción sentida con la lectura de *El segundo sexo*. Es, dicen con emoción, como un encuentro con ellas mismas que se juega en las líneas de esta obra, la que pone, por fin, palabras y argumentos a su malestar. “Leo *El segundo sexo*. Me desbordo de entusiasmo, ¡al fin una mujer que comprendió! (...) Somos todas ajusticiadas”, así exclama Françoise d’Eaubonne. Toda su vida Simone de Beauvoir ha recibido cartas conmovedoras que hoy constituyen un fondo inesti-

²⁴ *Pour une morale de l’ambiguïté*, ed. cit., pp.117-119. [Para una moral de la ambigüedad 79-80].

mable de la Biblioteca Nacional. *El segundo sexo* se vuelve entonces objeto de discusión para los movimientos de mujeres en plena transformación. Este segundo objeto colectivo permanece singularmente ignorado, particularmente para las investigadoras extranjeras²⁵.

El segundo sexo no es solamente una obra política, es un hecho político, es, según la fórmula ágil y alegre de Michèle Le Dœuff, “el Movimiento antes del Movimiento”.

En *La fuerza de las cosas*, Beauvoir reconocía con mucha lucidez que un “libro es un objeto colectivo: los lectores contribuyen tanto como el autor a crearlo”²⁶; esto jamás ha sido tan verdadero como en su obra maestra, seguramente porque allí devela la fuerza de la actividad política. Si está cada vez más establecido y admitido que la humanidad solo puede concebirse en la intersubjetividad, entonces es necesario agregar a esta noción la tesis de la “intra-alteridad” para conferirle todo su significado. Estas dos temáticas han sido, generalmente, seguidas la una independientemente de la otra, y los análisis de Beauvoir nos animan a sugerir la hipótesis de que es necesario articularlas la una con la otra. Experimentándose intrínsecamente otro, el sujeto revela a sí mismo su singularidad en la medida en que él se conoce como haciéndose. Sobre la base de la experiencia de su propia alteridad, el sujeto puede (en el sentido de condición de posibilidad) efectivamente descubrir a los otros, otros que él y otros que sí mismos. Tal es la pluralidad, la pluralidad de una alteridad redoblada, que abre el campo político. Campo en el que la humanidad hace la experiencia de ella misma como teniendo (otra vez, en el sentido existencial) que hacerse.

Esta comprensión de la alteridad modifica las concepciones

²⁵ Chaperon, Sylvie, “1949-1999: Cinquante ans de lecture et de débats français”, en Christine Delphy y Sylvie Chaperon (éds.), *Cinquantenaire du Deuxième Sexe*, Éditions Syllepse, París, 2002, p. 359. [La traducción es nuestra].

²⁶ Beauvoir, Simone de, *La Force des choses*, Tome 1, Gallimard, París, 1963, p. 60. [La traducción es nuestra].

comunes del orden social, que no emana ni de los individuos – los cuales decidirían razonablemente, después de la experiencia desdichada, poco razonable, de la guerra de todos contra todos, entregar su poder a una autoridad estatal– ni los precede en nombre de un principio de organización trascendente, natural o divino, es decir, natural y divino. Ciertamente, el orden social es la consecuencia de voluntades individuales o de la voluntad divina, sin embargo, este orden social no puede ser analizado en estos términos, sino en la medida en que es abstraído del orden político primero y que le da sentido. Esta abstracción arroja una trampa, como se arroja un hechizo, que impide darse cuenta de que ningún orden, de cualquier índole (social, económico, cultural, etcétera), es anterior al orden político. El error de toda “filosofía política” es el de no intentar un pensamiento de la política sin suponer primero una ontología, la cual ha sido sustituida, con el desarrollo de la ciencias humanas, por una antropología, una sociología o aun por una economía. Contra la “filosofía política”, es necesario afirmar que la *existencia* de la humanidad es política, *existencia* oculta bajo la máscara de un *ser* social.

BIBLIOGRAFÍA

- Beauvoir, Simone de, *La Force des choses*, Gallimard, París, 1963.
- . *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, París, 2000. [Trad. esp.: *El segundo sexo*. Trad. Alicia Martorell. Madrid: Cátedra, 2011].
- . *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, París, 1962. [Trad. esp.: *Para una moral de la ambigüedad*. Trad. F. J. Solero. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1956].
- Chaperon, Sylvie, “1949-1999: Cinquante ans de lecture et de débats français”, en Christine Delphy y Sylvie Chaperon (éds.), *Cinquantenaire du Deuxième Sexe*, Éditions Syllepse, París, 2002.
- Kail, Michel, “La conscience n'est pas sujet”, en Michel Kail (éd.), “Jean-Paul Sartre”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, N° 3, PUF, París, 1996.
- . *Simone de Beauvoir philosophe*, PUF, París, 2006.
- Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960. [Trad. esp.: *Crítica de la razón dialéctica*. Trad. Manuel Lamana. Buenos Aires: Editorial Losada, 1995].

- . *La Transcendance de l'ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, édition établie par Sylvie Le Bon, Paris, Vrin, 1966.
- . *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943. [Trad. esp.: *El ser y la nada*. Trad. Juan Valmar. Buenos Aires: Editorial Losada, 2008].
- Simont, Juliette, *Jean-Paul Sartre, un demi-siècle de liberté*, De Boeck Université, Paris, Bruselas, 1998.

SOBRE LAS AUTORAS

OLGA GRAU

Profesora titular e investigadora del Departamento de Filosofía y del Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Doctora en Literatura Hispanoamericana y Chilena por la Universidad de Chile y diplomada en Filosofía Para Niños por el Montclair State College. Integrante de la Corporación de Desarrollo de la Mujer La Morada.

GILDA LUONGO

Licenciada en Literatura, magíster en Literatura y doctora en Literatura Hispanoamericana y Chilena por la Universidad de Chile. Posee, además, un postítulo en Estudios de Género, en la misma casa de estudios. Investigadora asociada al Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina, docente de la Universidad Andrés Bello e integrante de la Corporación de Desarrollo de la Mujer La Morada.

ALEJANDRA CASTILLO

Doctora en Filosofía por la Universidad de Chile. Docente e investigadora de la Escuela Latinoamericana de Posgrado de la Universidad Arcis. Directora del Diplomado en Estudios Feministas de la Universidad Arcis e investigadora asociada al Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina.

VERÓNICA GONZÁLEZ

Licenciada y magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Becaria Conicyt del programa de Doctorado en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte, en la misma casa de estudios. Ayudante de investigación asociada al Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina.

ELSA SANTANDER

Profesora de Ciencias Económicas y Sociales; máster en Estudios y Cultura Latinoamericana por el Instituto de Altos Estudios Latinoamericanos (IHEAL) de la Universidad Sorbonne Nouvelle, París III; y magíster en Estudios de Género y Cultura por la Universidad de Chile. Profesora de Educación Cívica en el colegio Alianza Francesa. Tesista y ayudante de investigación asociada al Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina.

