



**LA CONCIENCIA DESVENTURADA EN EL FEMINISMO DE SIMONE DE
BEAUVOIR**

Ángel Santiago Tovar Solano

Trabajo de grado para optar al título de Filósofo

Directora: Estefanía Losada Nieto PhD.

Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

Universidad de La Sabana

Chía, Colombia

5 de noviembre de 2024

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco profundamente a mi familia por darme el apoyo necesario para cumplir mis metas y seguir mis pasiones, además de siempre haber creído en mí a pesar de las dificultades que se presentaron en todo el trayecto académico, sin su ayuda, no habría logrado convertirme en el primer universitario del hogar.

También me encuentro agradecido con mi directora de tesis, la Dra. Estefanía Losada, por su compromiso con el proyecto, por su paciencia, sus comentarios, sus correcciones y su actitud siempre dispuesta. Su inteligencia y experiencia fueron claves para la realización del presente trabajo.

Quiero extender mi gratitud a Camilo Jaramillo, Alejandro Beltrán, David Gutiérrez, Jojhan Rojas, David Silva, Aura Gutiérrez y Miguel Bohórquez, quienes además de ser mis compañeros de carrera, se convirtieron en mis amigos. Su amistad contribuyó a mi formación como ser humano.

Finalmente, agradezco a todos mis profesores universitarios, especialmente a Cristian Camilo López, Juan Camilo Espejo, Anderson Pinzón, María José Jaramillo, Ronald Forero, Euclides Eslava y David Girado. Sus enseñanzas y pasión por la filosofía me encaminaron a la búsqueda de la virtud y la excelencia.

Resumen

La presente investigación tiene por objetivo revisar el concepto de *conciencia desventurada* en el feminismo de Simone de Beauvoir en su ensayo *El segundo sexo*, para dar respuesta por la pregunta sobre la participación masculina en el feminismo. Para dicho propósito, se propone hacer una explicación del concepto presente en *La fenomenología del espíritu* y posteriormente ver de qué manera se encuentra en el ensayo, concretamente en los apartados de “historia” y “mitos” y de esta manera dar una respuesta acorde a los conceptos utilizados por la autora. También, la monografía hace énfasis en los conceptos de *lo otro* y la contradicción, ideas claves para hacer una correcta interpretación de las ideas de la autora. Además, se realiza un análisis de la dialéctica de amo-esclavo, en tanto que varios sectores del feminismo que excluyen la participación masculina en el movimiento hacen una lectura del pensamiento de la autora desde esta dialéctica.

Palabras clave: Simone de Beauvoir, feminismo, el segundo sexo, fenomenología del espíritu, conciencia desventurada, dialéctica, negatividad, nuevas masculinidades.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	6
PRIMER CAPITULO: LUCHA Y DESVENTURA	11
1.1 Autoconciencia	12
1.2 Amo y esclavo	14
1.3 Estoicismo y escepticismo	21
1.4 Conciencia desventurada	27
SEGUNDO CAPITULO: LO OTRO ABSOLUTO (HISTORIA)	36
2.1 Época nómada	37
2.2 Agrícola	43
2.3 Antigüedad	49
2.4 Edad media	53
2.5 Renacimiento	56
2.6 Revolución francesa	59
2.7 Revolución industrial	66
2.8 Contemporaneidad	67
TERCER CAPITULO: EL HOMBRE DESVENTURADO (MITOS)	71
3.1 Lo infinito y lo finito	73

3.2 Idea natural	80
Conclusión	89
Bibliografía	97

INTRODUCCIÓN

Su esencia consiste pura y simplemente en esto:
en que cada uno sólo es por medio del otro
y en no ser inmediatamente en tanto que el otro es.

Por tanto, no tienen de hecho ninguna sustancia propia que las sostenga y mantenga
(Hegel, 1971, pág. 88).

-Fuerza y Entendimiento.

Uno de los grandes problemas que presenta el feminismo contemporáneo es la noción de “sujeto feminista”: ¿quién puede hacer parte del feminismo? Al encontrarme con esta problemática me interesé especialmente por un matiz del problema, el papel del hombre en el feminismo. Después de revisar algunos artículos académicos y dialogarlo en el grupo de feminismo de mi facultad, no encontré una respuesta satisfactoria, pero que me encaminó en la dirección correcta. En mi ignorancia, pensaba que no me estaba adentrando en una problemática compleja. Mi noción de feminismo es que era un movimiento filosófico que se encargaba de la condición de las mujeres y que representaba con una idea: el feminismo es un árbol que tiene diferentes ramas, y algunas aceptarán la participación masculina y otras la rechazarán. Después de adentrarme en la problemática que quise abordar, me di cuenta de que ni siquiera hay una definición estandarizada de feminismo y que existe una cantidad y variedad impresionantes de este movimiento: feminismo liberal;

feminismo marxista; feminismo socialista; feminismo radical; ecofeminismo; feminismo cultural; feminismo negro; feminismo postmoderno por mencionar algunos (Mohajan, 2022). Todos los anteriores, tienen incluso sus propias subdivisiones. Adentrarse en el feminismo es algo que causa sorpresa y admiración. La conclusión que me llevé de estos primeros acercamientos es que el feminismo no es un árbol con ramas, es un bosque completo.

Por lo que se me ocurrió recurrir a la máxima autoridad de la denominada segunda ola de feminismo, Simone de Beauvoir con su libro *El segundo sexo* para hallar luces sobre la cuestión. Me pareció apropiado recurrir a esta autora porque es innegable la importancia e influencia que ha ejercido en el desarrollo del feminismo de tercera ola¹ y me parece que fue la mejor decisión que pude haber tomado, pues no solo me ayudó a entender la situación de las mujeres, sino que además me ayudó a entender las diversas categorías del feminismo, pues todas, de alguna u otra manera, se nutren del pensamiento de Beauvoir.

Una vez elegida la autora, era hora de ver su propuesta y con lo que me encontré fue con una gran influencia hegeliana. Es innegable la influencia de Hegel en la propuesta feminista de Beauvoir, esto además de verlo en su pensamiento, lo podemos constatar por su autobiografía, pues, sabemos que Beauvoir estudió a Hegel: “Beauvoir estudió a fondo la filosofía de Hegel, no a través de los cursos de Kojève, como Sartre, sino dedicándose a una lectura sistemática de este autor en la Biblioteca Nacional, en 1940” (López, 1992, p. 117). Profundizando en *El segundo sexo* entendí que hay varios conceptos hegelianos centrales que permiten un mejor acercamiento a la propuesta feminista de la autora: La

¹ Actualmente hay académicos que están empezando a hablar de una cuarta ola feminista. En todo caso, el problema sobre la participación masculina en el feminismo continua.

conciencia desventurada y la negatividad. Estos conceptos son tan importantes porque se encuentran transversalmente en la noción de mujer que describe la autora, pues la mujer en el pensamiento de Beauvoir puede ser definida como una negatividad absoluta objeto de la conciencia desventurada.

La monografía empezaba a cobrar forma, la hipótesis inicial era que Beauvoir utiliza la dialéctica hegeliana de amo-esclavo para explicar la relación hombre-mujer. Para entender el papel del hombre en el feminismo podía hacerse una revisión de esta dialéctica y sacar conclusiones. Iba a ser una revisión que respondería la pregunta ¿qué tal le fue a Beauvoir entendiendo a Hegel? ¿fue acertada o no? Sin embargo, a medida que aprendía más de los dos autores, me di cuenta de que se podía llevar a cabo algo mucho más interesante, y es revisar la lectura de Beauvoir a Hegel, entender la interpretación filosófica que hace la autora francesa del alemán y como ésta influye en su pensamiento.

Luego de adentrarme en el pensamiento hegeliano mientras a la par iba revisando donde podían encontrarse los conceptos en Beauvoir entendí que la relación amo-esclavo no es en donde se contraponen la relación hombre-mujer, sino en la conciencia desventurada. El objetivo del presente trabajo es demostrar que el pensamiento feminista de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* se comprende mejor desde una revisión de la conciencia desventurada en tanto que la dialéctica de amo-esclavo deviene en la dialéctica de conciencia desventurada. Al momento de adentrarse en el pensamiento de Beauvoir, es razonable identificar la relación hombre-mujer dentro de la relación amo-esclavo, esto no es erróneo, es incompleto en tanto que la dialéctica de amo-esclavo se encuentra en la figura de Autoconciencia, que continua su desarrollo y deviene hasta conciencia

desventurada, lo cual puede ser constatado por las contradicciones que se presentan en el concepto de mujer, provenientes de ser un objeto de la conciencia desventurada.

Para el anterior objetivo, fue necesario seleccionar los apartados e ideas claves en Beauvoir y en Hegel. Con el suficiente conocimiento de Hegel para reconocerlo en *El Segundo sexo*, concluí que los mejores apartados para ver la influencia hegeliana en Beauvoir son los apartados “Historia” y “Mitos”, pues en ellos se ve los conceptos claves que utiliza Beauvoir: *lo otro* y *la conciencia desventurada*. De Hegel seleccioné el apartado “Autoconciencia” pues es en este apartado donde se encuentra la dialéctica del amo y el esclavo, junto con el concepto de conciencia desventurada. Además, para la lectura hegeliana me apoyé en Jean Hyppolite y Alexandre Kójeve.

¿Por qué esta revisión si el problema original es el papel de los hombres en el feminismo? Porque Beauvoir construye la relación hombre-mujer desde la conciencia desventurada presente en *La fenomenología del espíritu*. Entender esto es entender el papel del hombre en el feminismo, pues nos permitirá ver las implicaciones que tiene manejar una noción de feminismo a partir de la dialéctica y sus consecuencias. Si bien esto no nos permite solucionar tajantemente la pregunta por el papel de los hombres en el feminismo, si nos permite acercarnos desde una mejor concepción al problema, pues al entender un concepto central que utiliza la autora en su propuesta, se puede revisar la naturaleza de esta idea, en tanto que sí se acepta la tesis de que la relación hombre-mujer se encuentra enmarcada en una dialéctica de amo-esclavo se estaría tergiversando las ideas de Beauvoir pues no se tendría en cuenta el sistema que la autora utiliza para explicar la condición femenina. Además, si se acepta esta idea también la conclusión inmediata es que los

hombres no tendrían una participación dentro del feminismo en tanto que la dialéctica de amo-esclavo no tiene solución, solo desarrollo. Excluir la participación masculina sería el equivalente a perpetuar la relación amo-esclavo pues se estaría frenando el movimiento en el que deviene.

PRIMER CAPITULO: LUCHA Y DESVENTURA

¿Por qué es necesario recurrir a la figura de autoconciencia de *La fenomenología del espíritu* en una tesis sobre *El segundo sexo*? Lo primero sería decir que la propuesta de Beauvoir se encuentra permeada por la dialéctica ¿qué quiere decir esto? Como se sabe, la dialéctica hegeliana es un movimiento teleológico, que desarrolla la historia y la vida espiritual. El principio fundamental de este movimiento es la contradicción, que se desarrolla con base en la negación. Teniendo lo anterior en cuenta, la dialéctica es clave para entender a Beauvoir, pues la filósofa francesa construirá su noción de mujer a partir de lo otro, la negación de todas las afirmaciones o cualidades positivas del hombre. Lo relevante para el presente trabajo es la figura de la conciencia desventurada. Esta figura nos permite explorar y entender el pensamiento de Beauvoir a un nivel más profundo y rastrear las herramientas que Hegel presenta en *La fenomenología del espíritu* a Beauvoir para que ésta pueda explicar su teoría de opresión hacia la mujer, pues podemos entender mejor de dónde viene una de las ideas expuestas por la autora.

Lo que realmente le interesa a la presente investigación es la figura de conciencia desventurada y entender de qué manera es expuesta en el feminismo de Beauvoir. Pues es a partir de esta figura que se construye la relación hombre-mujer.

El primer capítulo contiene una introducción acerca de los tres momentos del desarrollo de la figura de “conciencia”: certeza sensible; percepción y fuerza para luego proseguir con la autoconciencia. Como lo que interesa al primer capítulo es abordar la figura de la conciencia desventurada, en este apartado se utilizó el apoyo de un comentarista de Hegel, Jean Hyppolite y sus comentarios acerca de la conciencia

desventurada, figura que es tildada por el propio Hyppolite como “el tema fundamental de la fenomenología” (1991, p. 172).

1.1 Autoconciencia

La Autoconciencia es una figura de la Conciencia, uno de sus momentos. Hegel nos dirá que cada figura de la conciencia nace en el momento en que ésta cambia de objeto, siendo el objeto de la autoconciencia ella misma. El cambio de objeto se da, pues, en virtud de la experiencia que la conciencia tiene consigo misma, pues *nosotros*, que somos los espectadores de esta conciencia, además de entender cada figura de la conciencia como un mero cambio de objeto, también la entendemos como un proceso que avanza hacia el saber absoluto, cosa que, por ahora, la conciencia en su experiencia desconoce:

Se produce, así, en su movimiento, un momento del ser en sí o ser para nosotros, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el contenido de lo que nace ante nosotros es para ella y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; para ella, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que para nosotros es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir. (Hegel, 1971, p. 60)

Que cada figura de la conciencia aparezca con un cambio de objeto es algo que se puede ver en todo el apartado de “Conciencia”, pues en este podemos encontrar tres movimientos de la conciencia que tienen su respectivo objeto: el objeto de la certeza sensible son objetos sensibles, los cuales son conocidos por medio de los sentidos; lo único que puede conocer la conciencia es que son, que tienen ser. En el movimiento de la percepción, encontramos que el objeto de la conciencia es la particularidad de las propiedades de dichos objetos, que viene dada por la negación en forma de diferencia o

multiplicidad. Para el momento del entendimiento, encontramos que su objeto es el “interior vacío”, el cual consiste en el “más allá del objeto” (Hegel, 1971, p. 90). En el interior, la conciencia aún no se encuentra a sí misma, pues este momento es necesario para la génesis de la autoconciencia a partir de la reflexión sobre la infinitud de la vida. Se trata de un interior vacío, “pues es solamente la nada del fenómeno y positivamente, es lo universal simple” (Hegel, 1971, p. 90). En el entendimiento abandonamos el cosismo de la percepción para adentrarnos en el universal incondicionado como la solución dialéctica de la contradicción presente entre la unidad de la sustancia y la multiplicidad de las propiedades. Esta solución es la fluidez absoluta de lo excluyente (unidad de la sustancia) a lo incluyente (medium universal de las propiedades) y viceversa. La realidad inteligible de esta fluidificación revela la interioridad en la exterioridad por medio de la conexión entre el concepto y el fenómeno. Su manifestación se presenta desde el juego de las fuerzas (*Spiel der Kräfte*). El juego de fuerzas podría ser descrito como una bifurcación de una única fuerza; es la fuerza que se despliega en dos momentos mutuamente necesarios: la fuerza solicitada y la fuerza solicitante, siendo una pasiva y la otra activa, respectivamente (Hegel, 1971, p. 62).

Gracias a este juego de fuerzas, la conciencia *comienza* a conocerse a sí misma. Pues la fuerza solicitada implica *esencialmente* la fuerza solicitante y viceversa. Aquí Hegel muestra la contradicción absoluta de la cosa: la cosa es lo contrario de ella misma porque ser para sí es ser para otro y ser para otro es ser para sí. *La esencia del momento solicitador es su ser solicitado, y la esencia del momento solicitado es su ser solicitador.* La exteriorización de la conciencia implica una interiorización del objeto conocido; para el caso de la autoconciencia será la propia conciencia: “la manifestación o el juego de fuerzas

la presenta ya a ella misma, pero sólo surge libremente por vez primera como explicación; y como, por último, es objeto para la conciencia como lo que ella es, la conciencia es autoconciencia” (Hegel, 1971, p. 102). La figura de la autoconciencia aparece como una forma de conocimiento para la conciencia, pero que inmediatamente se transforma en el objeto de conocimiento de ella misma. La autoconciencia accederá a los objetos a través del deseo, deseo de ella misma al encontrarse reflejada en su objeto de deseo.

1.2 Amo y esclavo

“La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce”. (Hegel, 1971, p. 113)

El reconocimiento es el deseo de ser deseado, que sólo puede provenir de otra autoconciencia: “el desdoblamiento del concepto de esa unida espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento” (Hegel, 1971, p. 113). La unidad espiritual a la que se refiere al autor es la de las dos autoconciencias en su contraposición, pues su unidad proviene del juego de fuerzas como opuestos contrapuestos, a la manera como la dualidad de la fuerza es presentada:

Estos dos lados son aquí momentos de la fuerza; son en una unidad como la unidad, que aparece como el medio con respecto a los extremos que son para sí y se escinde siempre precisamente en estos extremos, los cuales sólo son de este modo. (Hegel, 1971, p. 85)

Así, en la génesis dual de la autoconciencia ya se empieza a anunciar el espíritu. En efecto, “en cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente para nosotros el concepto de espíritu” (Hegel, 1971, p. 113). Por lo anterior, las

conciencias contrapuestas son “unidad espiritual”, por el juego de fuerzas y su concepto de espíritu. Por otra parte, el movimiento del reconocimiento es en tanto que es *en sí* y *para sí*, es decir, es en cuanto que proviene de sí (esta es la certeza inicial) y es *para sí* en cuanto que es reconocida por otra autoconciencia, permitiéndole el acceso a la verdad de ella misma:

Cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, pues su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente. (Hegel, 1971, p. 115)

Es por medio de *hacer de la una* de donde proviene un doble retorno a sí misma de doble sentido. El *hacer de la una* es una superación de un doble sentido, que a su vez es un primer doble sentido. El primer doble sentido es una superación de una doble significación: “en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra en otra esencia” (Hegel, 1971, p. 113). La autoconciencia, al encontrar otra autoconciencia, pierde su esencialidad, pues se topa con un objeto independiente de ella: “en segundo lugar, con ello ha superado a otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en lo otro” (Hegel, 1971, p. 114). Ahora, supera a “lo otro”, pues lo otro es su propia esencia en tanto que la autoconciencia se refleja en ella; no es esencial *en sí*, sino que su esencia consiste en un ser *para sí*.

La superación de esta doble significación es la superación del primer doble sentido: “tiene que superar este su ser otro; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido” (Hegel, 1971, p. 114). Y este segundo doble sentido: “en primer lugar, debe tender a superar la otra esencia independiente, para de este

modo devenir certeza de sí mismo como esencia” (Hegel, 1971, p. 114). La autoconciencia tiene certeza de sí misma, pero, con el surgimiento de otra autoconciencia, ha perdido la certeza de ella misma como esencia, por eso debe superar a la otra para ganar su condición de esencial, ser reconocida: “y, en segundo lugar, tiende con ello a superarse a sí misma, puesto este otro es ella misma” (Hegel, 1971, p. 114). La superación de ella misma se da con la superación de lo otro, pues son lo mismo en tanto que las dos son autoconciencias.

La superación del segundo doble sentido es un retorno a sí misma de igual manera, de doble sentido: “en primer lugar, se recobra a sí misma mediante esta superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro” (Hegel, 1971, p. 114). La superación de su ser otro trae de vuelta la esencialidad de la autoconciencia “pero, en segundo lugar, restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este su ser en lo otro y hace, así, que de nuevo libre a lo otro” (Hegel, 1971, p. 114). La esencialidad de la autoconciencia sólo viene dada por su reconocimiento, pero la noción de reconocimiento implica que debe provenir de otra autoconciencia y, al recuperarse a sí misma, recupera a la otra. Este movimiento consiste *el hacer de la una* (Hegel, 1971, p. 114).

El *hacer de la una* tiene a su vez una doble significación: “de ser tanto su hacer como el hacer de la otra; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella misma” (Hegel, 1971, p. 114). Por lo tanto, la autoconciencia no es como un objeto inicial de la apetencia, pues se tiene a sí misma como independiente, *para sí*. La otra autoconciencia es *para sí*, el objeto es para ella misma: “nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él” (Hegel, 1971,

p. 114). Se necesita la acción conjunta de las autoconciencias para que su hacer sea esencial, pues “el hacer unilateral sería ocioso” (Hegel, 1971, p. 114). La acción no se encuentra aislada, el hacer del uno es el hacer del otro y viceversa.

Entonces, el hacer tiene un doble sentido “es un hacer tanto hacia sí, como hacia lo otro” y a su vez un “hacer como indivisible, es tanto el hacer de lo uno como el de lo otro”. Se ha alcanzado el *ser en sí* y el *ser para sí* en ambas autoconciencias y su obrar será necesariamente conjunto. Hay que recordar que el “en sí o el para nosotros” viene para la explicación de los espectadores de la conciencia que se encuentra inmersa en la experiencia espiritual. En cambio, ahora esta conciencia ha alcanzado el *en sí* como realidad: “en este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de fuerzas, pero ahora en la conciencia. Lo que en el juego de fuerzas era para nosotros es ahora para los extremos mismos” (Hegel, 1971, p. 114). Así como en la fuerza había una bifurcación de la propia fuerza en donde ella servía como lo mediado y la propia unidad, la conciencia ha hecho esta bifurcación:

Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente. (Hegel, 1971, p. 115)

El reconocimiento es mutuo porque la autoconciencia es *en sí* y *para sí* en tanto que lo es *para la otra* autoconciencia y viceversa. Esto es lo que significa que cada una sea para el otro el término medio que es mediado y unido consigo mismo. Con todo, este término medio se desplaza a los extremos, creando una desigualdad entre las autoconciencias, y

que, al ser extremos contrapuestos, tal como sucede en la fuerza, cada lado se transforma en lo reconocido y lo que reconoce:

en cuanto que uno de los extremos es la fuerza reflejada en sí y el otro el médium de las materias; y, de otra parte, como diferencias de la forma, en cuanto que una es la solicitante y otra la solicitada, aquélla activa y ésta pasiva. (Hegel, 1971, p. 87)

La superación es la negación de lo que ella es en lo otro. Sin embargo, este otro como autoconciencia es ella misma, razón por la cual la única forma de integración será el sometimiento. Las dos autoconciencias desean el reconocimiento de la otra, pero la satisfacción mutua del reconocimiento es imposible por la desigualdad proveniente del juego de fuerzas que da a cada una su rol específico, ser reconocido para reconocer². Pero el ser reconocido sólo es posible si “el otro objeto realiza para él esta pura abstracción del ser para sí, como él para el otro, cada uno en sí mismo, con su propio hacer y, a su vez, con el hacer del otro” (Hegel, 1971, p. 115). Dando paso al hacer duplicado “hacer del otro y hacer por uno mismo” (Hegel, 1971, p. 115). El hacer por el otro es tender a su muerte y el hacer por uno mismo conlleva arriesgar la propia vida. Por esto, las autoconciencias deben luchar a muerte, pues sólo puede existir una esencialidad inesencial, el puro *ser para sí*, la pretensión abstracta de la pura afirmación de la autoconciencia: “sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí” (Hegel, 1971, p. 116).

² Si bien es cierto que reconocer implica un ser reconocido y un ser reconocido un reconocer, de ello no se sigue que cada autoconciencia, *per se*, comporte esencialmente, desde una independencia absoluta, el ser reconocido y el reconocer. La afirmación, como un primer momento, comporta el movimiento del reconocer o el ser reconocido. De ninguna manera podría comportar los dos movimientos desde una independencia absoluta, pues tal independencia es una mera abstracción vacía en la filosofía de Hegel.

Si bien es necesario que la lucha sea a muerte, pues de esta manera es como se compromete la libertad al arriesgar la propia vida y la esencialidad al buscar eliminar la independencia de la otra autoconciencia, la lucha de estas no puede terminar en la muerte de alguna, pues en dado caso se perdería el reconocimiento que proviene de la otra autoconciencia:

Por medio de la muerte llega a ser, evidentemente, la certeza de que los dos individuos arriesgaban la vida y la despreciaban cada uno en sí mismo y en el otro, pero no se adquiere para los que afrontan esta lucha. (Hegel, 1971, p. 116)

En una muerte mutua, las dos autoconciencias se aniquilarían en una negatividad abstracta, con la consecuente disolución del reconocimiento. La lucha de las autoconciencias, desde una negatividad concreta, tiene como resultado una disolución de la autoconciencia como simple yo, “que es para nosotros o en sí, la mediación absoluta y que tiene como momento esencial la independencia subsistente” (Hegel, 1971, p. 117). El momento presente en este desarrollo de la conciencia es el reconocimiento, la pretensión ingenua y abstracta de la independencia, que en realidad deviene, según la dialéctica concreta, el puro *ser para sí*³. La disolución de esta unidad simple es la primera experiencia de la vida, que también es tan esencial para la autoconciencia como ella misma (Hegel, 1971, p. 117). Y que nos deja con una autoconciencia “pura”, es decir, reconocida, y con una conciencia “inesencial”, la que reconoce (Hegel, 1971, p. 117).

³ El puro ser para sí es la base metafísica de la noción heideggeriana del *Dasein* como proyecto. Todo el existencialismo, Heidegger incluido, es deudor de la filosofía de Hegel.

Estas dos figuras de la conciencia se encuentran contrapuestas y para este momento del espíritu, aún no se han conciliado: “ambos momentos son esenciales, pero, como son, al comienzo desiguales y opuestos y su reflexión en la unidad no se ha logrado aún, tenemos que estos dos momentos son como dos figuras contrapuestas en la conciencia” (Hegel, 1971, p. 117). Al ser ambas esenciales, por la lucha, cada una tiene una diferente esencialidad: “una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra, la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo” (Hegel, 1971, p. 117).

La esencia del amo es el esclavo y viceversa, pues como ya se vio, ninguna de las dos tiene una esencia en sí misma, son en tanto que son para otro. Lo que caracteriza al amo es su condición de superioridad frente al esclavo, pues ha resultado vencedor *en la lucha* de las autoconciencias, lo que le ha ganado su título y, por ende, el ser reconocido. Este reconocimiento viene por parte de la autoconciencia perdedora de la lucha, el esclavo. Ahora el amo no se relaciona de manera inmediata con la vida, sino que ahora lo hace de manera mediata, mediante el esclavo. Por medio de su relación con la vida, que ahora se encuentra mediada por el esclavo, el amo goza de su independencia: no tiene que trabajar. Pues la relación del esclavo con la vida es por medio de la transformación de ésta para el amo, alcanzando la satisfacción del deseo; es por medio de la transformación del objeto de deseo que el esclavo se relaciona con la vida, transformando el objeto para satisfacer al amo. Pero la autoconciencia dependiente, al igual que en el juego de fuerzas, se convertirá en verdadera independencia: “así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que en un modo inmediatamente es; retornará, así como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia”

(Hegel, 1971, p. 119). Pues inmediatamente el amo se reconoce a sí mismo como amo, pues es reconocido por otro, pero su título de amo, y por ende, de conciencia independiente, depende del esclavo. La verdad de la dialéctica concreta del amo y el esclavo es que la independencia depende de la dependencia que la hace independiente. La “independencia” es una relación de dependencias.

Ahora bien, “la servidumbre es autoconciencia” (Hegel, 1971, p. 119) y como autoconciencia, tiene un objeto, su señor, su amo. Éste, al ser lo esencial para la autoconciencia esclava, es su verdad, con lo que se ha generado angustia, pues el esclavo reconoce esta esencialidad del amo de manera negativa, en tanto que ella *no* es lo esencial, y al experimentar esta verdad como pura negatividad, ha conocido el miedo a la muerte, pues se ha sabido como lo no esencial y “ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo” (Hegel, 1971, p. 119). Con lo cual se da el puro *ser para sí*, “la fluidificación absoluta de toda subsistencia” (Hegel, 1971, p. 119), el constante devenir de una vida que, al estar marcada por la muerte, se presenta como *pura posibilidad* bajo el carácter de lo puramente negativo⁴ y que, por tanto, genera angustia, la cual es soslayada por medio del trabajo. La esencialidad de la vida humana es el trabajo, pues su permanencia consiste en la permanente negación de lo otro⁵.

1.3 Estoicismo y escepticismo

La conciencia desventurada se enmarca en la segunda parte del apartado “Autoconciencia” que corresponde a “Libertad de la autoconciencia: estoicismo,

⁴ Por eso la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todas las posibilidades.

⁵ Acción-negatriz.

escepticismo y la conciencia desventurada”. Lo relevante para la presente monografía es ésta última. Empero, es necesario abordar los momentos de estoicismo y escepticismo, pues en la figura de la conciencia desventurada se recogerán estos anteriores movimientos de la autoconciencia independiente. La libertad aquí es entendida como independencia, pero es evidente que la independencia en la autoconciencia es imposible, pues la esencialidad del amo es el esclavo y la esencialidad del esclavo es el amo. Ahora, en la lucha, el esclavo ha sido vencido y sometido, obligado al reconocimiento y la satisfacción del amo por medio de su trabajo. Pero en el giro dialéctico de esta lucha el esclavo ha alcanzado la independencia, entendida como esencialidad presente en él mismo, en efecto:

Pero el sentimiento de la potencia absoluta en general y en particular el del servicio es solamente la disolución en sí, y aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto para ella misma y no el ser para sí. Pero a través del trabajo llega a sí misma. (Hegel, 1971, p. 120)

Es por medio del trabajo que se encuentra a ella misma, ya que éste es una humanización del mundo: “El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia” (Hegel, 1971, p. 120). El objeto independiente es la verdadera esencialidad de la conciencia perdedora. Cosa contraria a lo que sucede con el amo, pues la esencialidad le pertenece a él, de manera *inmediata*. El esclavo, por ser dependiente del objeto independiente, guarda una relación inesencial con éste, pero se trata de una relación necesaria, por *medio* de la cual alcanzará su independencia.

Con la figura independiente de la autoconciencia (la cual aún mantiene su momento de inessentialidad) aparece la libertad, pues para ser libre es necesaria la independencia. La libertad aparece en el pensamiento y necesitará de los tres momentos para alcanzar la verdadera independencia a manera de renuncia de su esencialidad.

Como se vio, el movimiento independiente de la autoconciencia inessential es el principio de la conciencia libre y, por ende, de la figura de la conciencia que piensa. Esta nueva figura está caracterizada por *ser en sí*: “pues pensar se llama a no comportarse como un yo abstracto, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser en sí” (Hegel, 1971, p. 122). Es decir, un “yo” cuyo objeto esencial es *su* objeto, pues se trata de un pensar meramente conceptual en el que el objeto no es diferente de la conciencia. El objeto es la *inmediatez* conceptual para la conciencia. Puesto que la conciencia *piensa*, el objeto es *inmediatamente* para ella porque es pensado por ella; es *para* ella porque ella es pensamiento: “el concepto, en cambio, es inmediatamente para mí mi concepto” (Hegel, 1971, p. 122).

Deviene entonces el estoicismo, el cual maneja como principio que la conciencia es esencia pensante y la esencia de este pensamiento se encuentra en que algo es bueno y verdadero cuando la conciencia se comporta como esencia pensante, racional (Hegel, 1971, p. 122): “La múltiple expansión, singularización y complejidad de la vida diferenciada en sí misma es el objeto sobre el que actúan la apetencia y el trabajo” (Hegel, 1971, p. 123). Ahora, en el estoicismo, la múltiple acción se ha condensado en el puro movimiento del pensamiento; la autoconciencia evidencia este comportamiento hacia la vida desde sus conceptos, desde su pensamiento. El estoicismo deviene al retirarse la autoconciencia libre

al pensamiento, lo que le permite “ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas” (Hegel, 1971, p. 123). Pues la esencialidad ha pasado ahora al pensamiento y al comportarse de acuerdo a éste, la esencialidad pertenece ahora a la conciencia estoica, no a las situaciones del amo o el esclavo:

Las situaciones concretas, las del amo o las del esclavo, son propiamente inesenciales a juicio de la autoconsciencia libre del estoico. Epicteto es tan libre como Marco Aurelio. En este momento el problema del amo y del esclavo se ha interiorizado, se sitúa en el seno de la autoconsciencia misma. (Hyppolite, 1991, p. 176)

Esto permite que la esencia se encuentre no ya en el amo, sino que “para esta autoconsciencia la esencia no sea ni algo otro que ella ni la pura abstracción del yo, sino el yo que lleva en él el ser otro” (Hegel, 1971, p. 123). Se trata del concepto como *puro pensamiento*; por lo tanto, es una libertad abstracta y no la libertad en sí, es la libertad como concepto:

La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el pensamiento puro, verdad que, así, no aparece llena del contenido de la vida, y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente el pensamiento en general, la forma como tal, que, al margen de la independencia de las cosas, se ha retrotraído a sí misma. (Hegel, 1971, p. 123)

Al haberse retrotraído en ella misma, el *en sí* y *para sí* de la conciencia estoica se sintetizan en la pura conceptualidad, en el puro pensamiento; de ahí viene que Hegel exponga su crítica al estoicismo, una actitud “solipsista” que vincula el mero pensamiento con la verdad y certeza de la pura subjetividad: “pero, como el concepto, en cuanto

abstracción, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas; no tiene contenido alguno en él mismo, sino un contenido dado” (Hegel, 1971, p. 123). La conciencia, como puro pensamiento, es la que le da ese contenido al concepto, ajeno a la multiplicidad y diversidad de la esencia objetiva. Todo lo que cae bajo el juicio de la conciencia es conforme con *su* juicio; un juicio cuyo criterio universal es el pensamiento sin contenido:

De ahí que el estoicismo cayera en la perplejidad cuando se le preguntaba, empleando la terminología de la época, por el criterio de la vida en general, es decir, propiamente hablando por un contenido del pensamiento mismo. Preguntado sobre qué era bueno y verdadero, no daba otra respuesta, una vez más, que el pensamiento mismo sin contenido: lo verdadero y lo bueno debía consistir, según él, en lo racional. (Hegel, 1971, p. 123)

Pero esta actitud de la conciencia independiente no puede generar más que “hastío” (Hegel, 1971, p. 124). Pues imposibilita la expansión del contenido, toda vez que el puro concepto es la pura abstracción sin contenido. Desde el punto de vista de las virtudes, por ejemplo, un enunciado como “haz el bien sin mirar a quién” es un enunciado que dice poco o nada sobre el contenido concreto de las acciones: “lo bueno es bueno y lo verdadero es verdadero porque son conceptos racionales mediados por el yo”. Ahora, la verdad del estoicismo es el escepticismo, que deviene cuando la conciencia estoica experimenta la absoluta inesencialidad de las situaciones:

En efecto, la forma es la infinitud, el concepto absoluto y, como tal, es la negación de toda determinación particular, el alma de lo finito (que nunca deja de ser lo que es). *Omnis determinatio est negatio*: he aquí lo que descubre el escepticismo, mientras que el estoicismo, al aislar la forma, dejaba fuera de ella la determinación que se ha hecho

permanente. La autoconsciencia se ha reflejado en el pensamiento simple de sí misma “pero con respecto a esta reflexión, en realidad, caen fuera de la infinitud del pensamiento el ser ahí independiente o la determinación que se ha hecho permanente; en cambio, en el escepticismo se hacen manifiestas para la consciencia la completa inesencialidad y la independencia de este otro”. (Hyppolite, 1991, p. 167)

Con el movimiento del escepticismo se llega a la realización de lo que en el estoicismo es mero concepto: “es la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es en sí lo negativo y tiene necesariamente que presentarse así” (Hegel, 1971, p. 124). Lo que el estoicismo manejaba como concepto, en el escepticismo este concepto alcanza la experiencia de la autoconsciencia independiente, pues, así como en el estoicismo la conciencia independiente alcanza el concepto bajo el amo y el esclavo, el escepticismo corresponde a la realización de la tendencia negativa al ser otro, a la apetencia y al trabajo (Hegel, 1971, p. 125). La actitud escéptica de la autoconsciencia independiente es la realización de los momentos previos, que antes eran *en sí*, ahora son para ella:

El escepticismo pone de manifiesto el movimiento dialéctico que son la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; y pone de manifiesto, asimismo, la inesencialidad de lo que es válido en la relación entre señorío y servidumbre y de lo que vale como algo determinado para el pensamiento abstracto mismo. (Hegel, 1971, p. 126)

El escepticismo es la realización de todos los momentos, que eran *en sí* o *para nosotros*, por parte de la conciencia inmersa en la experiencia, que destruye el contenido múltiplemente determinado del ser allí independiente, pues sabe que es un contenido

externo a ella. Provocando su actitud escéptica de inquietud frente a su propio devenir del que ahora se encuentra consciente. La conciencia escéptica se escinde en ella misma, pues experimenta su absoluta certeza a partir de la negación del mundo, sin embargo, se encuentra limitada por este mismo mundo que niega, experimentando la desventura, sin ser consciente aún de ella, pues en el momento en que se vuelve consciente, deviene en conciencia desventurada:

La contradicción de la conciencia escéptica se manifiesta aquí con claridad, pero todavía no absolutamente para ella misma. De una parte, se eleva por encima de todas las vicisitudes del ser ahí, niega las situaciones concretas en el seno de las cuales se hunde y las toma por lo que son: puras contingencias, diferencias inesenciales cuya inesencialidad manifiesta precisamente. Pero, de otra parte, como ella se confiesa a sí misma, queda apresada en esas situaciones, sigue viendo y oyendo, obedeciendo las órdenes del amo aunque conoce su inanidad. Así ocurre con el hombre que proclama que todo es vanidad y que la vida no es que más la sombra producida por la luz. En este mismo pensamiento se eleva por encima de toda vanidad y pone en su sublime grandeza la auténtica certeza de sí misma, pero, al mismo tiempo, él mismo se muestra como una contingencia. Rebajándose, se eleva, pero tan pronto como se eleva, tan pronto como pretende alcanzar esta certeza inmutable, se rebaja de nuevo. (Hyppolite, 1991, p. 170)

1.4 Conciencia desventurada

Tan pronto como el desarrollo prosigue y el *en sí* de esta contradicción se vuelve *para sí*, se da la génesis de la *conciencia desventurada*, en la cual también se da la realización de la libertad, la independencia. Todo el estudio que se ha hecho hasta ahora de la *Fenomenología*, desde la aparición de la Conciencia; su devenir en Autoconciencia; la

lucha entre amo y esclavo; y las figuras de estoicismo y escepticismo, han sido para llegar a este punto, pues la hipótesis inicial de la presente monografía era que la relación hombre-mujer en *El segundo sexo* se enmarcaba en la lucha entre amo y esclavo, sin embargo, esta relación se enmarca en la figura de la conciencia desventurada, y para proseguir con este desarrollo, será necesario ver qué es la conciencia desventurada.

La libertad de esta conciencia se da por medio de una renuncia, por el sacrificio de la propiedad, del goce y en últimas, de su *ser para sí*. Su desarrollo empieza con una unidad inmediata de ambas autoconciencias, presenta la contradicción de que su esencia es *para sí*, una sola conciencia, pero que presenta ambas: “tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad” (Hegel, 1971, p. 128).

Como se vio, la conciencia desventurada es la que aún no llega a sí misma, que se busca a sí misma sin saber aún que eso es ella misma; de ahí que lo vea como lo opuesto y contradictorio de ella. Esta contradicción se da entre una conciencia de lo mutable y una conciencia de lo inmutable. La tragedia de la conciencia desventurada es la pugna entre el cuerpo y el alma, lo temporal y lo eterno, el más acá y el más allá; lo finito y lo infinito. Es un intento de conciliación que nunca se da satisfactoriamente por parte de la conciencia finita por alcanzar lo infinito. Las modalidades de la conciencia desventurada pueden ser revisadas bajo figuras históricas de ésta propia conciencia, las cuales serían: conciencia desdichada judía, posteriormente cristiana y deviniendo en razón moderna, cada una identificándose respectivamente con los tres momentos de la conciencia desdichada, las cuales son: conciencia mutable (judía); figura de lo inmutable (cristiana) y unificación de la

realidad efectiva con la autoconciencia (moderna) (Hyppolite, 1991, p. 175). Por lo que la primera etapa de conciencia desdichada, la separación de lo finito y lo infinito, puede ser vista bajo un momento histórico que presenta la separación del hombre y Dios, el judaísmo:

El pueblo judío está condenado a caer una y otra vez en una idolatría que se sabe cómo idolatría. La reflexión que Hegel estudia particularmente en el caso de Abraham, conduce, por consiguiente, a la separación de lo finito y lo infinito. La consciencia de lo infinito se acompaña entonces de la consciencia de la finitud y toda la existencia queda reducida a un ser ahí finito. (Hyppolite, 1991, p. 170)

En el judaísmo, la esencia se encuentra fuera del hombre, Dios es un más allá, la conciencia mudable frente a una conciencia inmutable. La internalización de la dialéctica del amo y el esclavo ha pasado a la contraposición entre Dios y el hombre, en donde el hombre ha pasado a saberse una nada frente a Dios:

Más aún: yo sólo soy en tanto que otro me reconoce y yo mismo reconozco al otro. De esta manera la autoconsciencia se duplica hasta en su profundidad; se opone a sí misma y es para sí otra autoconsciencia. El amo y el esclavo son ahora Dios y el hombre. Pero si, como es admitido, el hombre no es sin Dios, tampoco, a la inversa, Dios es sin el hombre. Sin embargo, la unidad no puede absorber una de las consciencias en la otra, ya que se oponen recíprocamente, de manera que la consciencia desgraciada es el continuo tránsito de una autoconsciencia a la otra. (Hyppolite, 1991, p. 177)

Con la realización de la contradicción presente en ella, la conciencia desventurada inicia su desarrollo con la figura de lo mudable, que se identifica con el judaísmo. La conciencia mudable es la unidad inmediata de ambas, y por ser la conciencia desventurada producto de esta unidad, su esencia radica en esta contradicción, en la esencialidad e

inesencialidad a manera de contradicciones como esencias ajenas y contrapuestas, por lo que se pone del lado de la inesencial (Hegel, 1971, p. 128) y es *para sí* inesencial. Pero al presentar esencialidad o simpleza por parte de la figura inmutable, tiene que librarse de la inesencialidad, librarse de ella misma (Hegel, 1971, p. 128). La inesencialidad es superada debido a que la autoconciencia no puede presentar a las dos conciencias de manera indiferenciada y su actitud frente a la esencialidad no le permite permanecer indiferente frente a la inmutabilidad, por lo que se supera la inesencialidad. Con todo, esta superación continúa presentando la contradicción de ambas en su unidad, por lo que:

Ambas son para ella igualmente esenciales y contradictorias, tenemos que la autoconciencia no es sino el movimiento contradictorio en el que el contrario no llega a la quietud en su contrario, sino que simplemente se engendra de nuevo en él como contrario. (Hegel, 1971, p. 129)

Con este movimiento, la autoconciencia pasa ahora a la figura de lo inmutable: “El judaísmo, que es la consciencia de la separación del hombre y Dios, conduce a la encarnación que es la consciencia de su unidad” (Hyppolite, 1991, p. 180). Al saberse como inesencial, y como se vio, sentirse inesencial, la lleva directamente a la esencialidad por el movimiento contradictorio presente también, y se caracteriza con conciencia de sí misma y como conciencia singular. En la figura de lo inmutable, la conciencia se experimenta como singular en lo inmutable y viceversa: “la verdad de este movimiento es precisamente el ser uno de esta conciencia duplicada. Pero esta unidad deviene para ella misma primeramente una unidad en la que la diversidad de ambos es todavía dominante” (Hegel, 1971, p. 129). La conciencia no ha llegado a la unidad plena y continúa desarrollándose desde su esencialidad y presentando lo singular de tres modos:

En primer lugar, ella misma resurge de nuevo como lo opuesto a la esencia inmutable; y se ve retrotraída hasta el comienzo de la lucha, que permanece como elemento de toda la relación. En segundo lugar, lo inmutable mismo en ella tiene para ella lo singular, de tal modo que es la figura de lo inmutable, a la que se transfiere; así, todo el modo de la existencia. Y, en tercer lugar, ella misma se encuentra como este singular en lo inmutable. (Hegel, 1971, p. 129)

Hegel nos dirá que el primer movimiento es “solo es la esencia ajena que condena lo singular” (Hegel, 1971, p. 129). Lo cual significa que, al surgir como la conciencia mutable, pues es su opuesto, el movimiento inicia de nuevo en la lucha de las autoconciencias contradictorias en la conciencia desventurada. En el devenir del segundo momento, la inmutabilidad ahora se encuentra cargada con lo singular siendo una “figura de lo singular como ella misma” (Hegel, 1971, p. 129). Y el tercer momento, esta singularidad ha alcanzado la inmutabilidad, encaminándose hacia el espíritu, que es la unidad singular absoluta: “deviene entonces en tercer lugar hacia el espíritu, tiene la alegría de encontrarse a sí misma en él y adquiere la conciencia de haber reconciliado su singularidad con lo universal” (Hegel, 1971, p. 128-129). Con esto, se ha alcanzado la inmutabilidad en la conciencia, pero no *en sí y para sí* misma: “hasta ahora sólo hemos visto surgir la inmutabilidad como inmutabilidad de la conciencia, que, por consiguiente, no es la inmutabilidad verdadera, sino la inmutabilidad que lleva todavía en sí una contradicción” (Hegel, 1971, p. 130). Y es que en esto consiste la desventura de esta conciencia, ser en tanto que mantiene una contradicción en su esencia y que, a su vez, es consciente de ello:

La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este su ser allí y esta acción, ya que sólo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad. (Hegel, 1971, p. 129)

Además de su ser contradictorio, la conciencia desventurada sufre de esperanza, pues desea devenir uno con esta figura absoluta de lo singular inmutable, pero “la esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin convertirse en algo presente” (Hegel, 1971, p. 131). Cuando se da este movimiento, surge la figura de lo inmutable, la cual es movimiento y un intento de alcanzar lo infinito:

En este ascenso, tan admirablemente evocado por los salmos de David o los profetas judíos, se concentra el destino singular de la conciencia. El destino de la conciencia es superarse, pero el «libérame de mí mismo, libérame de mi nulidad» es la misma conciencia singular; su destino es, por tanto, saber que al superarse continúa estando en el interior de sí misma. El ascenso es esta misma conciencia. (Hyppolite, 1991, p. 181)

Ahora bien, el anterior desarrollo se da en la figura de lo inmutable, pero hay que recordar que la conciencia mudable continúa presente en la conciencia desventurada. Para la figura de lo inmutable, el superar la relación contradictoria será esencia y objeto: “su tendencia se determina ahora en el sentido de superar más bien su relación con el puro inmutable no configurado para relacionarse con lo inmutable configurado (Hegel, 1971, p. 131). Por lo anterior es que el movimiento de lo inmutable se caracteriza con el cristianismo, Cristo será lo inmutable configurado, pues:

Lo que de ahora en adelante se manifiesta es el surgimiento de la existencia singular en el seno de lo inmutable, y de lo inmutable en el seno de la existencia singular. «Quien me ve

—dice Cristo— ha visto al Padre.» Por consiguiente, lo inmutable no es ya el término trascendente que la reflexión opone a la vida, es algo vinculado al ser, se presenta como una figura (*Gestalt*). (Hyppolite, 1991, p. 181)

Lo eterno se ha caracterizado en una singularidad, lo inabarcable se ha hecho abarcable y con ello ha sintetizado la contradicción de la conciencia desventurada:

La conciencia judía oponía el mundo a Dios y oponía el hombre, como ser en el mundo, a lo cierto; ahora el propio mundo se ha convertido en una figura de Dios, ya que Dios se presenta como autoconciencia singular, se ha encarnado. (Hyppolite, 1991, p. 181)

Lo singular y lo universal, lo finito y lo infinito se reconcilian en la figura de Cristo y la tendencia de la conciencia mudable a alcanzar la unidad con la conciencia inmutable, se da: “Se produce la unidad para esta conciencia —la unidad de lo universal y de lo singular, de la conciencia inmutable y de la conciencia mudable— y esta unidad es la encarnación de Dios, la figura del Cristo histórico”. (Hyppolite, 1991, p. 180). Sin embargo, inmediatamente la conciencia encuentra su desventura en la figura de Cristo:

A partir de entonces la unidad buscada por la conciencia desgraciada se realiza para ella, pero todavía se trata de una unidad inmediata, de una unidad afectada por una contradicción, por tanto. Y en su relación con Cristo, la conciencia cristiana se descubrirá como una conciencia desgraciada. (Hyppolite, 1991, p. 182)

Si bien se logra la unidad deseada por la conciencia desventurada, esta se da a partir de tres posibles relaciones con lo eterno: la primera es el reconocimiento de la nada del hombre frente a Dios, la contraposición entre la conciencia singular y lo eterno “El hombre no es nada, Dios es el Señor y el Juez; se trata de lo que Hegel denomina el reino del

Padre” (Hyppolite, 1991, p.182). Esto correspondería al primer momento de la conciencia desventurada que se identificó con el judaísmo; en la segunda relación, el más allá se hecho accesible en el más acá, la relación con la sustancia se ha convertido en una existencia singular, esta relación se identifica con el cristianismo:

es el propio Dios que ha tomado la forma de la existencia singular, de manera que esta existencia singular es la figura de lo inmutable, que así se encuentra revestido con toda la modalidad de la existencia; se trata del reino del hijo. (Hyppolite, 1991, p.182)

Y la tercera relación, consiste en el reconocimiento de lo finito con lo infinito en la figura del espíritu, no ya como contraposición o como síntesis, sino como un *para sí* que realiza que nunca hubo tal contraposición y que ella era un todo:

En tercer lugar, finalmente, esta existencia pasa a ser el espíritu, ella misma tiene la fuerza de volverse a encontrar en él y se hace consciente para sí de la reconciliación de su existencia singular con lo universal; es el reino del espíritu. (Hyppolite, 1991, p.182)

Este reino del espíritu, la tercera forma de la relación con la sustancia, encamina a la conciencia desventurada a su superación “y el tercero a la reconciliación por medio de la cual va a ser superada la consciencia desgraciada” (Hyppolite, 1991, p.177). Esta última parte del desarrollo de la conciencia desventurada da paso a la figura de Razón, la unidad de la conciencia con la autoconciencia “Esta última parte del desarrollo de la consciencia desgraciada nos conduce a la unidad de la consciencia y de la autoconsciencia, a lo que Hegel llama razón” (Hyppolite, 1991, p.183). Ahora, en este momento se va a dar la unificación de la realidad efectiva con la autoconciencia.

La conciencia desventurada “expresa esencialmente la subjetividad, el para sí en oposición al en sí, o, como también dice Hegel, la singularidad frente a la universalidad” (Hyppolite, 1991, p.183). La conciencia desventurada es subjetividad que intenta alcanzar la certeza de sí en una identidad con ella misma alcanzando la verdad. Sin embargo, la desventura consiste en su permanente contradicción, por lo que es una conciencia esencialmente contradictoria e incompleta:

La certeza de sí mismo se prueba, así como una consciencia mutable, una consciencia a la que siempre falta algo para ser realmente ella misma; de ahí la proyección fuera de sí de su propio rebasamiento en lo inmutable, en lo universal al que por hipótesis nada faltaría, que sería en sí y que al mismo tiempo sería para sí. (Hyppolite, 1991, p.184)

Lo anterior es un intento de alcanzar la verdad, haciendo la superación subjetiva de la certeza, convertir *en sí* al *para sí*, no lográndolo nunca. En su intento por alcanzar la verdad, se desdobla hacía lo inmutable, que es hipotéticamente *en sí*, sin embargo, no se logra porque la subjetividad esencial en la conciencia desventurada es *para sí*, por eso es que de ser lo inmutable únicamente *en sí*, anularía la conciencia, porque esta es esencialmente *para sí*, es por esta razón que Dios no es un *en sí*, sino un *para sí*, pues es en tanto se le reconoce. Por esta razón en la conciencia desventurada es necesaria la renuncia, la renuncia al *para sí*, la renuncia de ella misma. Y esta es la gran conclusión de este apartado, la conciencia desventurada ha renunciado a sí misma en un intento de encontrar el infinito que ya experimentó, pues siempre está carente de algo, buscándolo en su experiencia del más acá. Ahora se verán las implicaciones de esto en la filósofa francesa.

SEGUNDO CAPITULO: LO OTRO ABSOLUTO (HISTORIA)

Ahora que se abordaron los conceptos relevantes para la presente investigación en *La fenomenología del espíritu* se puede hacer la revisión de la manera en que éstos se encuentran presentes en *El segundo sexo*. En este capítulo se hará la revisión del apartado de “Historia”, en donde la autora busca explicar la manera en que históricamente se dio la categoría de lo otro en la mujer, el cómo la mujer se convirtió en un otro absoluto. Lo otro es autoconciencia, alguien igual *a mí*, pero diferente en tanto que no soy yo. Lo otro genera la pérdida de la verdad y deja la autoconciencia en la certeza, pues se ha encontrado con un objeto independiente a ella, por la naturaleza de la fuerza presente en la Autoconciencia, ésta establece que, en la relación entre iguales, debe haber una parte activa y otra pasiva, dándose la lucha de las Autoconciencias, la lucha por establecerse como la parte activa de la relación, la parte esencial.

Para que empiece la lucha, se debe considerar al otro un igual, por toda la revisión que ya se desarrolló en el primer capítulo, el arriesgar la vida y el reconocer. Es aquí donde falla la explicación hombre-mujer a partir de la dialéctica amo-esclavo, según las ideas de Beauvoir, la mujer nunca ha sido considerada un igual, se le considera un complemento masculino lo cual se explica mejor desde la *conciencia desventurada*. La mujer no tuvo la oportunidad de arriesgar su vida en la época nómada por lo que ni siquiera se la reconoce como Autoconciencia, es un otro lo suficientemente igual *a mí*, pero sin sustancia propia que la identifique, razón por la que las características femeninas no van a ser solamente las características masculinas negadas (fuerte-débil; bueno-malo; razón-irracionalidad) sino que además la noción de mujer poseerá la contradicción en sus características, pues la conciencia

desventurada proyecta en ella su contradicción interna. Es por lo anterior que históricamente lo que consideramos feminidad nunca fue desarrollada propiamente por las mujeres, sino que es una proyección de las características que la conciencia desventurada imprimió en ella como su objeto de deseo.

2.1 Época nómada

El inicio de este apartado nos enmarca en la pregunta de ¿por qué los hombres son el sexo dominante? Es la pregunta por el privilegio que permitió a los hombres imponerse como la afirmación en el mundo:

Este mundo siempre ha pertenecido a los varones, pero ninguna de las razones propuestas para explicar el fenómeno nos ha parecido suficiente. Volviendo a tomar a la luz de la filosofía existencial los datos de la Prehistoria y de la etnografía, es como podremos comprender de qué modo se ha establecido la jerarquía de los sexos. (Beauvoir, 1962, p. 26)

Desde el inicio, el propio título de la obra nos enmarca en la dialéctica, pues si hay un “segundo sexo” debe haber un “primer sexo”. Este primer sexo correspondería a los hombres, que se afirman como sujetos soberanos del mundo:

Así, pues, el triunfo del patriarcado no fue ni un azar ni el resultado de una revolución violenta. Desde el origen de la Humanidad, su privilegio biológico ha permitido a los varones afirmarse exclusivamente como sujetos soberanos; jamás han abdicado de ese privilegio; en parte han alienado su existencia en la Naturaleza y en la mujer; pero en seguida la han reconquistado; condenada a representar el papel del Otro, la mujer estaba igualmente condenada a no poseer más que un poder precario: esclava o ídolo, jamás ha sido ella misma quien ha elegido su suerte. «Los hombres hacen a los dioses; las mujeres

los adoran», ha dicho Frazer; son ellos quienes deciden si sus divinidades supremas serán hembras o machos; el puesto de la mujer en la sociedad es siempre el que ellos le asignan; en ningún tiempo ha impuesto ella su propia ley. (Beauvoir, 1962, p. 35)

Como nos dice Beauvoir, esta afirmación en el mundo no es producto de la casualidad ni de una revolución violenta, sino del privilegio físico que ostentan los hombres en su biología, el privilegio de su biología les ha otorgado el privilegio de construir una sociedad patriarcal⁶. Con esta superioridad física es como ha empezado lo que podríamos denominar un “momento masculino”, y con esta afirmación del hombre, la mujer ha sido categorizada como “lo Otro”. Como se dijo anteriormente, en un principio la investigación estaba enmarcada en la dialéctica del amo y el esclavo, intuyendo que esta superioridad biológica había dado la victoria en la “lucha” entre ambos sexos, sin embargo, esto es erróneo, pues en la Autoconciencia, la victoria por parte de uno y la derrota del otro viene dada por la naturaleza de la fuerza y su bifurcación, siendo una necesariamente activa y la otra siendo necesariamente pasiva.

Ahora bien, con el hombre como sujeto que se afirma en el mundo, aparece la figura de “lo otro”, la mujer. Sin embargo, Beauvoir explora la supuesta teoría de que no siempre fue de esta manera, pues se teorizaba que, en los tiempos nómadas del ser humano, existía un matriarcado que fue derrocado por el patriarcado:

Tales hechos han llevado a suponer que, en los tiempos primitivos, existió un verdadero reinado de las mujeres; esta hipótesis, propuesta por Baschoffen, la adoptó Engels; el paso

⁶ El patriarcado será entendido como el sistema estructural hecho por y para beneficio de los hombres.

del matriarcado al patriarcado se le aparece como «la gran derrota histórica del sexo femenino». (Beauvoir, 1962, p. 31)

Sin embargo, la autora nos dirá que suponer el matriarcado no es más que un mito, pues a pesar de que la mujer tenía un papel clave en este periodo histórico, llegando a ser incluso más importante que el del hombre en momentos de abundancia de recursos, esto no es suficiente para afirmar la existencia de un matriarcado en las sociedades primitivas:

“Pero, en verdad, esa edad de oro de la mujer no es más que un mito. Decir que la mujer era lo otro equivale a decir que no existía entre los sexos una relación de reciprocidad”.

(Beauvoir, 1962, p. 31). Más que un matriarcado, podemos pensar en un tipo de igualdad entre los sexos, pues cada uno cumplía su rol en la proto-sociedad. No obstante, la desventaja física de la mujer; sus periodos de menstruación y embarazo reducían su capacidad de combate y trabajo, actividades sumamente valoradas en este momento histórico:

En cuanto a las mujeres normales, el embarazo, el parto, la menstruación disminuían su capacidad de trabajo y las condenaban a largos períodos de impotencia; para defenderse contra los enemigos, para asegurarse el sustento y el de su progenie, necesitaban la protección de los guerreros y los productos de la caza y de la pesca, a las que se dedicaban los hombres. (Beauvoir, 1962, p. 27)

Por lo que tiene mucha coherencia pensar en la supremacía del hombre a partir de su superioridad biológica, pues éstos no contaban con lo que para ese momento podíamos entender como limitantes biológicas para la supervivencia, es decir, los periodos de inactividad dados por la menstruación y el embarazo, haciendo que su papel en las tribus o

caravanas tuviera tanta importancia. El hombre se había convertido en el proveedor y el guerrero:

es verosímil que entonces como ahora los hombres tuviesen el privilegio de la fuerza física; en la era de la clava y de las fieras, en la era en que las resistencias de la Naturaleza se hallaban en su apogeo y los útiles eran los más rudimentarios, semejante superioridad debió de tener extremada importancia. (Beauvoir, 1962, p. 27)

La importancia de esta superioridad física consistía en que era lo que permitía la defensa de esta comunidad primitiva junto con su sustento. Aquí es donde se puede pensar en que, si bien los roles del hombre y la mujer eran valorados por igual, los hombres se afianzaron en su funcionalidad de protección y caza, pues además de los limitantes biológicos y del poco o nulo control natal de esa era, la mujer tenía el rol de perpetuar la sociedad:

como la Naturaleza no asegura a la mujer períodos de esterilidad como a las otras hembras mamíferas, las repetidas maternidades absorberían la mayor parte de sus energías y de su tiempo; tampoco podían asegurar la vida de las criaturas que traían al mundo. (Beauvoir, 1962, p. 27)

Lo anterior nos permite entender el comienzo de los roles de género en la sociedad, el hombre por su superioridad física pasará a ser el sujeto que se afirme en el mundo, proveedor y protector, mientras que la mujer pasará a ser su complemento, su negación, cuyo rol será perpetuar la especie: “Necesaria para la perpetuación de la especie, la perpetuaba con excesiva abundancia, y era el hombre quien aseguraba el equilibrio entre la reproducción y la producción” (Beauvoir, 1962, p. 35).

Beauvoir proseguirá haciendo un análisis de la época nómada del ser humano, dándonos datos claves y reforzando la idea anteriormente mencionada, pero lo que interesa de esta parte, es su análisis en el nacimiento del privilegio masculino dado por la fuerza física, pues esto es lo que permitirá al varón afirmarse en el mundo y volverse sujeto soberano de él, estableciendo el papel de la mujer como lo Otro, como su negación. Es el hombre quien tiene el papel estelar en esta sociedad, pues al no tener ningún limitante biológico, por el contrario, un potenciador biológico, reclamará su papel en el mundo y su accionar será de construcción del porvenir, mientras que el de la mujer quedará relegado a tareas domésticas simples, repetitivas, monótonas, inmanentes:

En esa acción experimenta su poder; se plantea fines, proyecta caminos hacia ellos: se realiza como existente. Para mantener, crea; desborda el presente, abre el futuro. Por eso las expediciones de caza y pesca tienen un carácter sagrado. Se celebran sus éxitos con fiestas y triunfos; el hombre reconoce en ello su humanidad. Ese orgullo aún lo manifiesta hoy cuando ha construido una presa, un rascacielos, una pila atómica. No solo ha trabajado para conservar el mundo dado: ha hecho estallar las fronteras de este, ha echado los cimientos de un nuevo porvenir. (Beauvoir, 1962, p. 28)

El accionar del hombre se ha hecho trascendente, similar a la acción hecha por la conciencia desventurada. Su acción tiene valor porque, además de aportar al presente, construye el futuro con sus manos, progresa. Su acción además tiene valor en tanto que arriesga su vida, la acción es más apreciada por su comunidad en tanto más peligrosa:

La peor maldición que pesa sobre la mujer es hallarse excluida de esas expediciones guerreras; no es dando la vida, sino arriesgando la propia, como el hombre se eleva sobre el

animal; por ello en la Humanidad se acuerda la superioridad, no al sexo que engendra, sino al que mata. (Beauvoir, 1962, p. 24)

Sucede como en el sistema hegeliano, el reconocimiento viene por medio de arriesgar la vida: “El hombre se "reconoce" humano al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano, es decir, su Deseo que se dirige sobre otro Deseo”. (Kojève, 1982, p. 3). En arriesgar la vida es como el hombre niega su naturaleza animal, pues la base de animalidad es la preservación, al negarse a sí mismo, se exalta a sí mismo y se reconoce como humano. La mujer queda segregada de este evento, de ponerse en peligro y negar su animalidad, por lo que propiamente no se puede reconocer a la mujer como otra Autoconciencia:

En el caso del animal, la gratuidad y la variedad de las actividades del macho son vanas porque no las informa ningún proyecto; cuando no sirve a la especie, lo que hace no es nada; en cambio, al servir a la especie, el macho humano modela la faz del mundo, crea instrumentos nuevos, inventa, forja el porvenir. Al erigirse en soberano, encuentra la complicidad de la mujer, porque también ella es una existente, está habitada por la trascendencia y su proyecto no es la repetición, sino su superación hacia otro porvenir. (Beauvoir, 1962, p. 29)

En su superioridad biológica, el hombre se encuentra expuesto a más peligros “su papel era el más peligroso y el que más vigor exigía” (Beauvoir, 1962, p. 27). Por lo que su acción va atada a la trascendencia, pues una acción tiene más valor en tanto que más arriesgada, en tanto más posibilidades tiene de borrar la existencia de su operario, sea el caso del soldado; del cazador; del protector. La mujer se encuentra aislada de esta operación, no puede arriesgarse, pues su destino es la continuación de la especie, no probar

su valor en la protección y la caza, por lo que su papel se vuelve secundario, se vuelve lo Otro.

Puede hacerse la precisión de que, si tenemos en cuenta el sistema hegeliano del que se nutre Beauvoir, la mujer es menos que lo Otro, no podría ser catalogada como una autoconciencia y por ende no puede entrar en la dialéctica de amo y esclavo: “en sus relaciones con el esclavo, el amo encontró además una confirmación de su soberanía mucho más radical que en la mitigada autoridad que ejercía sobre la mujer (Beauvoir, 1962, p. 36). Y al no poder arriesgarse, no puede probar su existencia, arriesgar su vida frente al otro, por lo que no alcanzaría la verdad de sí misma, es un error atribuir a la mujer el papel de la esclava en la dialéctica, pues no podría ser catalogada como autoconciencia en primer lugar:

como ella no participaba en su manera de trabajar y de pensar, como permanecía sometida a los misterios de la vida, el varón no reconoció en ella a un semejante; desde el momento que no la adoptaba y que ella conservaba a sus ojos la dimensión de lo otro, el hombre no podía sino convertirse en su opresor. (Beauvoir, 1962, p. 36)

2.2 Agrícola

Con el paso al asentamiento del ser humano dado por la agricultura, la maternidad se va a convertir en una acción sagrada, pues la propiedad de la forma colectiva va a necesitar mano de obra “aparece la propiedad bajo una forma colectiva, que exige de sus poseedores una posteridad; la maternidad se convierte en una función sagrada” (Beauvoir, 1962, p. 29). Siendo el estilo de vida de las mujeres sedentario, éstas se encargan del hogar y la propagación de su comunidad, empieza su trabajo doméstico, pues al ser un tipo de

agricultura en pequeña escala, las mujeres pueden encargarse de ella, mientras el papel del hombre sigue siendo el de cazador; soldado y ahora agricultor. La naturaleza adquiere noción de mujer, temible y desconocida, pues los misterios de la reproducción y la vida permanecen de esa manera, como misterios. El papel del hombre es secundario en la reproducción, pues es la mujer la que nutre y cuida la siguiente generación: “Tanto poder inspira a los hombres un respeto mezclado de terror, que se refleja en su culto. En ellas se resumirá toda la Naturaleza extraña y misteriosa” (Beauvoir, 1962, p. 30).

Ahora bien, si tenemos en cuenta el presupuesto de Beauvoir, que podríamos clasificar como hegeliano planteado al principio del capítulo, debemos tener en cuenta que en el momento en que aparece una contraposición de categorías humanas, una va a querer imponerse sobre la otra:

Ya hemos planteado que, cuando se hallan en presencia dos categorías humanas, cada una quiere imponer a la otra su soberanía; si las dos se empeñan en sostener esa reivindicación, se crea entre ellas, ora en la hostilidad, ora en la amistad, pero siempre en la tensión, una relación de reciprocidad; si una de las dos es privilegiada, se impone a la otra y se dedica a mantenerla en la opresión. (Beauvoir, 1962, p. 26)

Esta imposición nos permite empezar a entender la noción de la construcción y la necesidad de lo Otro. Entender el movimiento de transformación en donde el hombre empieza a construirse y pensarse a partir de la negación *de sí* mismo, de su salida y retorno *a sí* mismo desde lo otro y en lo otro:

Ya queda dicho que el hombre no se piensa jamás a sí mismo sino pensando en lo Otro; él capta el mundo bajo el signo de la dualidad, que en principio no tiene un carácter sexual.

Pero siendo naturalmente distinta del hombre, que se plantea como el Mismo, la mujer es clasificada en la categoría de lo Otro, y esto Otro es lo que abarca a la mujer. (Beauvoir, 1962, p. 31)

“Lo Otro” es la negación del hombre, pues si recordamos el desarrollo y las nociones hegelianas, es imposible reconocerse en lo igual, pues sería un hecho tautológico, se necesita la negación, la contradicción para empezar el desarrollo, que en este caso será las categorías de hombre y mujer. El hombre, ve en otro hombre un recíproco, esto no es suficiente para encontrarse y reconocerse en lo otro: “El semejante, el otro, que es también él mismo, con el cual se establecen relaciones de reciprocidad, es siempre, para el varón, un individuo varón” (Beauvoir, 1962, p. 31). Lo problemático, como bien lo señala Beauvoir es que, si bien la mujer ha sido constituida como lo otro Absoluto, no lo es, pues es un mero instrumento del hombre, pues como se revisó, el no poder arriesgar su vida no le permite plantarse como lo otro recíproco:

pero las mujeres forman parte de los bienes que estos poseen y que entre ellos constituyen un instrumento de cambio. El error proviene de que se han confundido dos figuras de la alteridad que se excluyen rigurosamente. En la medida en que la mujer es considerada como lo Otro absoluto, es decir -cualquiera que sea su magia- como lo inesencial, resulta imposible considerarla como otro sujeto. (Beauvoir, 1962, p. 31)

Es instrumento en tanto que la mujer es mediación para la relación entre hombres. Un ejemplo de lo anterior es el matrimonio “la mujer siempre se halla bajo la tutela de los hombres” (Beauvoir, 1962, p. 32). En la reconstrucción histórica que hace Beauvoir e incluso hasta hace poco, el esposo nunca respetaba a su esposa considerándola un sujeto, sino que el respeto que el esposo ofrecía era un respeto hacía el padre, hermano o figura

masculina de la esposa, no a ella; deshonorar a la esposa era deshonorarla no a ella, si no a su “cuidador”.

La mujer no es Autoconciencia, es una herramienta al servicio del hombre. Un objeto que va a tener el carácter de propiedad: “No es más que una mediadora del derecho, no quien lo ejerce” (Beauvoir, 1962, p. 32). Bajo esta figura de herramienta, la mujer no es precisamente lo Otro, pero tampoco es un igual, encarna extrañamente esta dualidad que, en últimas, permite constituir la como una herramienta bajo la figura de lo Otro. El hombre da dignidad y reconocimiento a la mujer, no por tenerla como un semejante, sino para poder reconocerse en ella, para poder “arrodillarse ante lo Otro”:

La mujer está destinada a ser sometida, poseída, explotada, como lo es también la Naturaleza cuya mágica fertilidad ella encarna. El prestigio de que goza a los ojos de los hombres es de ellos de quienes lo recibe; los hombres se arrodillan ante lo Otro, adoran a la Diosa Madre. Mas, por poderosa que esta parezca, solo es captada a través de las nociones creadas por la conciencia masculina. (Beauvoir, 1962, p. 33)

El reconocimiento dado de manera unilateral para el reconocimiento propio es clave, pues el hombre solo puede reconocerse en otra Autoconciencia, en otro hombre, pero este le es demasiado cercano para poder encontrar la figura de lo otro en él. Y si bien la mujer no llega a cumplir ese papel, es necesario darle esa dignidad, para que sea lo suficientemente cercana para poder considerarla un tipo de igual, pero que al mismo tiempo llevé una marca de lo otro “lo que el hombre desea poseer es aquello que no es; se une a lo que se le aparece como otro distinto de él” (Beauvoir, 1962, p. 33). Es en esta anexión de lo otro en donde el matrimonio le permite realizar su conquista, su apropiación de lo otro:

El matrimonio primitivo se funda a veces en un raptó, ya sea real o simbólico, porque la violencia hecha a otro es la afirmación más evidente de su alteridad. Al conquistar a su mujer por medio de la fuerza, el guerrero demuestra que ha sabido anexionarse una riqueza forastera y hacer saltar los límites del destino que le había asignado su nacimiento; la compra, bajo sus diferentes formas -tributo pagado, prestación de servicios- manifiesta con menos esplendor la misma significación. (Beauvoir, 1962, p. 33)

El matrimonio permite apropiarse de lo Otro. La noción de raptó permite la confirmación de lo Otro, pues el ejercicio del daño hacia el otro confirma que en verdad es lo Otro, es un diferente de mí en tanto que yo nunca ejercería violencia contra mí mismo. El matrimonio es una acción que permite anexar lo Otro. Por todo lo anterior, es como el hombre se ha impuesto, se ha convertido en la afirmación “Poco a poco, el hombre ha mediatizado su experiencia y, tanto en sus representaciones como en su existencia práctica, el que ha triunfado ha sido el principio viril” (Beauvoir, 1962, p. 34). Dejando la posición de la mujer como lo otro que también es mediación.

Además, con el paso del tiempo, el hombre aprende la técnica, deja de temer a la naturaleza, la transforma, la explota y también a la figura representativa más cercana que tiene de lo natural, la mujer: “El hombre no podía realizarse sino empezando por destronar a la mujer. Entonces reconocerá como soberano el principio viril de fuerza creadora, de luz, de inteligencia, de orden” (Beauvoir, 1962, p. 35). Con esto el hombre “destrona a la mujer”, ya no teme a la naturaleza, ahora posee las herramientas necesarias para transformar su realidad. La relación de la contraposición amo-esclavo, hombre-mujer se actualiza, en donde la mujer pierde su categoría de esclava: “la reciprocidad de la relación

amo-esclavo existía realmente para ella y, en su virtud, escapaba a la esclavitud” (Beauvoir, 1962, p. 30).

La mujer ha pasado a ser menos que el esclavo en la dialéctica hegeliana, ha empezado el reinado del hombre sobre el mundo, lo que podríamos definir propiamente como la sociedad patriarcal, una sociedad hecha por y para hombres, este es el punto de inflexión en la relación hombre y mujer, el inicio de lo que Beauvoir nos dice en su prólogo: “La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no este con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro” (Beauvoir, 1962, p. 4). Y la situación de la mujer empeora aún más con la aparición de la propiedad privada, pues este criterio que se aplica a la naturaleza pasará también a la mujer, la mujer queda construida como lo Otro; como herramienta y propiedad del hombre:

En particular, cuando se convierte en propietario del suelo, reivindica también la propiedad de la mujer. En otros tiempos estaba poseído por el maná, por la Tierra; ahora tiene un alma, unas tierras; emancipado de la Mujer, reclama también una mujer y una posteridad para sí. Quiere que el trabajo familiar que utiliza en beneficio de sus campos sea totalmente suyo, y, para eso, es preciso que los trabajadores le pertenezcan: esclaviza a su mujer y a sus hijos. Necesita herederos en quienes se prolongará su existencia terrestre, puesto que les lega sus bienes y ellos le rendirán más allá de la tumba los honores necesarios para el reposo de su alma. (Beauvoir, 1962, p. 36)

Aquí podemos esbozar la figura de *conciencia desventurada*, pues es el hombre en su intento de reconciliarse con el infinito y tendrá a su disposición la mujer en forma de herramienta que le permite continuar su accionar en el mundo, una forma de trascender, de

superarse a sí mismo en la figura de sus hijos. Él es sus hijos, él trasciende. La promesa de Dios en el judaísmo se transmite por medio del varón, Isaac es amado por Abraham porque continuará con la promesa de Dios hecha a él, Abraham es el padre de los judíos, quienes le venerarán y rezarán por su alma, mientras que Sara, su esposa, es simplemente la madre de Isaac: “Al atribuirse exclusivamente su posteridad, el hombre se desprende definitivamente de la influencia de la feminidad y conquista contra la mujer la dominación del mundo” (Beauvoir, 1962, p. 37).

Para concluir con este periodo, es importante señalar las implicaciones en la relación de los sexos y, por ende, en el destino de las mujeres. Lo que se debe tener en cuenta es que la mujer se constituye como lo Otro, no desde una relación de reciprocidad como puede ser la de amo y esclavo, sino desde una inferioridad. Esta inferioridad la convierte en un objeto, una herramienta que será usada por el hombre para reconocerse a sí mismo, para perderse y buscar el reencuentro con el infinito, esto será abordado a profundidad en el apartado de “Mitos”. Pero es clave tener en cuenta que aquí es donde se da la génesis de lo que será la dominación de la mujer a través de la historia, y entender que, desde el privilegio biológico y técnico, el hombre ha logrado constituirse como lo esencial en el mundo.

2.3 Antigüedad

El papel de la mujer en la antigüedad, que en este caso Beauvoir ejemplifica con su papel en la sociedad romana, será su figura de propiedad bajo el dominio del *pater familias*. La mujer siempre se encuentra sometida bajo alguna figura masculina, sea su padre o su esposo, serán ellos quienes decidan de qué manera administrarla. Su padre decide a quién

legarle su tutoría, y cuando se casa, pasa a ser administradora del hogar, su papel queda relegado a la administración de bienes de su marido:

Ella es quien preside el trabajo de los esclavos; dirige la educación de los hijos y a menudo ejerce su influencia sobre ellos hasta edad avanzada; comparte los trabajos y preocupaciones de su esposo, y es considerada copropietaria de sus bienes; compañera del hombre; el lazo que, a él, la une es tan sagrado, que en cinco siglos no se conoce un solo divorcio. (Beauvoir, 1962, p. 38)

Bajo el derecho romano, la mujer empieza a ganar libertades, se le empiezan a reconocer derechos, ahora puede divorciarse en caso de la errónea conducta de su marido, puede heredar y puede volverse independiente, sin la necesidad de un tutor. Su papel en la sociedad romana empieza, aparentemente, a ponerla en igualdad de condiciones con su marido:

Desde el fin de la República, la madre ha visto cómo se le reconocía, en igualdad con el padre, el derecho al respeto de sus hijos; se le concede la custodia de su progenitura en caso de tutela o de mala conducta del marido. Bajo Adriano, un senado-consulta le confiere, cuando ella tiene tres hijos y el difunto carece de posteridad, un derecho a la sucesión *ab intestato* de cada uno de ellos. Y bajo Marco Aurelio se termina la evolución de la familia romana: a partir de 178 la madre tiene por herederos a sus hijos, que se imponen a los agnados; la familia se funda desde entonces en la *conjunctio sanguinis*, y la madre aparece como igual del padre; la hija hereda como sus hermanos. (Beauvoir, 1962, p. 39)

Sin embargo, todas estas libertades son trabadas por el mismo derecho romano, la mujer encuentra varias resistencias legales que impiden su igualdad con el hombre: “al independizar a la mujer de la familia, el poder central la toma bajo su tutela y la somete a

diversas incapacidades legales” (Beauvoir, 1962, p. 39). Estas trabas son puestas por la estructura social romana, a la cual no le convenía que la mujer lograra su emancipación, pues esto permitiría que ganase un papel importante en la sociedad, el poder económico por lo general se traduce como poder político: “En efecto, la mujer adquiriría una importancia inquietante si lograra ser, a la vez, rica e independiente; de modo que van a esforzarse para quitarle con una mano lo que le conceden con la otra” (Beauvoir, 1962, p. 39). La emancipación femenina encuentra trabas aludiendo a su condición:

En el momento en que la mujer ha logrado prácticamente la máxima emancipación, es cuando se proclama la inferioridad de su sexo, lo cual constituye un notable ejemplo del proceso de justificación masculina de que he hablado: como ya no se limitan sus derechos en tanto que hija, esposa o hermana, se le rehúsa la igualdad con el hombre en tanto que sexo; y para vejarla se pretexta «la imbecilidad, la fragilidad del sexo». (Beauvoir, 1962, p. 39)

La alusión a su condición de mujer no enmarca más que la alusión su condición de lo Otro, pues lo otro es negatividad en tanto que niega las cualidades positivas del varón, si éste se caracteriza por ser inteligente, la mujer será catalogada como “imbécil”. En la historia, la alusión a la condición de la mujer tendrá el carácter negativo y, por ende, inferior:

Es heredera, tiene los mismos derechos legales que el padre con respecto a los hijos, hace testamento, escapa a la opresión conyugal gracias a la institución de la dote, puede divorciarse y volverse a casar como se le antoje; pero solo se emancipa de una manera negativa, ya que nadie le propone ningún empleo concreto de sus fuerzas. (Beauvoir, 1962, p. 33)

Esta emancipación negativa es lo que caracterizará la lucha de la mujer en la historia por su libertad, en el momento en que la adquiere, no hay un uso “adecuado” de ella. Es libertad siempre definida a partir de la libertad masculina, no desde su propia condición. Se habla de libertad, que no deja de ser abstracta:

La romana de la antigua República tiene un lugar en la Tierra, pero está encadenada a ella, privada de derechos abstractos y de independencia económica; la romana de la decadencia es el tipo de la falsa emancipada que, en un mundo del que los únicos dueños siguen siendo los hombres, no posee más que una libertad vacía: es libre «para nada». (Beauvoir, 1962, p. 40)

La romana de la república se encuentra ligada a su condición de propiedad, carente de una condición si quiera aproximada a la del *pater familias* pues en el mejor de los casos, es solo copropietaria y administradora del hogar, sin lugar en la política y en la libertad económica. La romana de la caída del imperio posee una libertad abstracta que en la inmediatez de su condición no hace un cambio real.

La figura de conciencia desventurada comienza a hacerse patente cada vez más a partir de la contradicción que presenta, si bien la mujer es inesencial y lo Otro, por un giro dialéctico podemos ver la contradicción presente en este papel de esencialidad-inesencial, lo que queda representado de una manera excelente con la cita de Catón que Beauvoir trae a colación: “Los hombres gobiernan a las mujeres por doquier -decía Catón-, y nosotros, que gobernamos a todos los hombres, somos gobernados por nuestras mujeres” (1962, p. 38).

2.4 Edad media

Con la llegada del cristianismo a occidente, la mujer en un principio cumple el papel perfecto, pues ella es del tipo de segregados del mundo a los que se dirige Cristo: “Sin duda hay en el Evangelio un soplo de caridad que se extiende tanto a las mujeres como a los leprosos; son las gentes humildes, los esclavos y las mujeres quienes más apasionadamente se adhieren a la nueva ley” (Beauvoir, 1962, p. 40). Sin embargo, la tradición judía es indudablemente patriarcal y esto es implementado al cristianismo por medio de Pablo, el papel de la mujer en el cristianismo primitivo corresponderá a un papel secundario:

A través de San Pablo se afirma la tradición judía, ferozmente antifeminista. San Pablo ordena a las mujeres recogimiento y discreción; fundamenta en el Antiguo y en el Nuevo Testamento el principio de la subordinación de la mujer al hombre. «Porque el varón no es de la mujer, sino la mujer del varón; y porque tampoco el varón fue criado por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón.» (Beauvoir, 1962, p. 40)

Y es aquí donde se potencia la opresión hacía la mujer, pues de acuerdo con Beauvoir: “La ideología cristiana ha contribuido no poco a la opresión de la mujer” (1962, p. 40). La mujer es lo otro, en la contraposición de alma y cuerpo, la mujer cumple el papel de cuerpo, mientras que el varón el de espíritu:

En una religión donde la carne es maldita, la mujer aparece como la más temible tentación del demonio. Tertuliano escribe: «Mujer, eras la puerta del diablo. Has persuadido a aquel a quien el diablo no osaba atacar de frente. Por tu culpa ha debido morir el Hijo de Dios; deberías ir siempre vestida de luto y harapos.» San Ambrosio: «Adán fue inducido al pecado por Eva, y no Eva por Adán. Aquel a quien la mujer ha inducido al pecado, justo es

que sea recibido por ella como soberano.» Y San Juan Crisóstomo: «Entre todas las bestias salvajes, no hay ninguna más dañina que la mujer.» (Beauvoir, 1962, p. 40)

En el cristianismo, la mujer llevará un yugo de opresión severo, que será justificado teológicamente, como se ve en la anterior cita. La condición de la mujer ya no solo se encontrará en desventaja por su inferioridad física frente al varón, sino que incluso parece ser la voluntad del propio Dios el sometimiento de la mujer frente al hombre:

Santo Tomás será fiel a esta tradición cuando declara que la mujer no es más que un ser «ocasional» e incompleto, una suerte de hombre frustrado. «El hombre es la cabeza de la mujer, del mismo modo que Cristo es la cabeza del hombre -escribe-. Es una constante que la mujer está destinada a vivir bajo el dominio del hombre y no tiene ninguna autoridad por sí misma». (Beauvoir, 1962, p. 41)

Si quisiéramos entender la situación de la mujer en el judaísmo y en el cristianismo desde la conciencia desventurada, su gran pecado consistiría en ser un obstáculo con la reconciliación con lo infinito, si tenemos en cuenta que ese va a ser el objetivo predilecto y al que la conciencia desventurada va a dirigir todas sus acciones; energías y deseos, es por eso por lo que se le asigna un papel tan brutal y de “piedra de tropiezo”. La situación de la mujer no mejora en tribus bárbaras, pues en estas sociedades la ley del más fuerte es la norma:

En una sociedad donde toda capacidad tenía su origen en la fuerza bruta, la mujer era en realidad completamente impotente; se le reconocían, sin embargo, derechos que la dualidad de los poderes domésticos, de los cuales dependía, le garantizaban; esclavizada, era no obstante respetada. (Beauvoir, 1962, p. 41)

Siendo la condición biológica de la mujer aún un limitante para el trabajo y la guerra en este periodo, se entiende fácilmente el por qué esta otra cosmovisión de las tribus ajenas al cristianismo sigue legando a la mujer a un papel secundario y pasivo. Su papel en estas sociedades sigue teniendo características de la época romana, específicamente hacia la caída: “La mujer seguía estando bajo tutela; pero estaba estrechamente asociada al marido”. (Beauvoir, 1962, p. 41)

Lo que podemos concluir de este periodo es que el destino de la mujer no mejora, al contrario, con el triunfo del cristianismo sobre occidente y las resistencias que encuentra con las tribus bárbaras se ve obligada a cargar con un yugo que ataca su condición por el mero hecho de ser mujer, de ser lo Otro. Hay algunas excepciones, como el caso de mujeres que acceden a la categoría de santas, pero no dejan de ser irregulares y el destino de las mujeres en general, sigue siendo de un papel secundario. La mujer tiene reconocimiento y dignidad de segunda categoría, pues solo goza de estas cualidades a partir de las de su padre o marido, es una dignidad no dada a ella, sino a través de:

Esa tradición es la que se perpetúa en el curso de la Edad Media. La mujer se halla bajo la absoluta dependencia del padre y del marido: en tiempos de Clodoveo, el *mundium* pesa sobre ella durante toda su vida; pero los francos han renunciado a la castidad germánica; bajo los merovingios y los carolingios reina la poligamia; la mujer es casada sin su consentimiento, repudiada según los caprichos del marido, que tiene sobre ella derecho de vida y muerte; se la trata como a una sirvienta. Está protegida por las leyes, pero solo en tanto que propiedad del hombre y madre de sus hijos. (Beauvoir, 1962, p. 41)

Además, con la llegada del feudalismo, la mujer será enmarcada en el concepto de propiedad, no ya solo de su marido, sino del soberano del feudo al que pertenece, la mujer

puede heredar en ocasiones en donde no exista un descendiente varón o su esposo muera.

Será vista como la puerta a un grupo de propiedades, en donde ella misma será una:

Así, pues, es esclava del dominio y del dueño de ese dominio, a través de la «protección» de un marido que le han impuesto: hay pocas épocas en las que su suerte haya sido más dura. Una heredera es una tierra y un castillo: los pretendientes se disputan la presa, y la joven no tiene a veces más que doce años o menos cuando su padre o su señor se la entregan como regalo a cualquier varón. (Beauvoir, 1962, p. 42)

En esta condición es como se encuentra la mujer perteneciente a las clases aristócratas, un dote, una tierra que necesita de la administración de un hombre. El feudo es una sociedad en guerra que necesita de protección de los demás señores feudales, el hombre ve en la mujer una manera de ampliar su poderío, pero a la que no respeta: “También se comprueba en ellas que el esposo trataba sin ningún miramiento a la mujer que le habían dado como regalo; la maltrataba, la abofeteaba, la arrastraba por los cabellos, la apaleaba”. (Beauvoir, 1962, pp. 42-43). La condición de la mujer se encuentra continuamente rebajada: “Al caballero no le interesan las mujeres: su caballo le parece un tesoro mucho más valioso” (Beauvoir, 1962, p. 43). Por otro lado, las esposas e hijas de los campesinos que trabajan la tierra sirven como administradoras del hogar, carentes de individualidad y libertad “Por lo común, la castellana pasa sus jornadas hilando, orando, esperando a su esposo y aburriéndose” (Beauvoir, 1962, p. 43).

2.5 Renacimiento

Como nos dirá Beauvoir, el estatuto legal de la mujer se mantiene relativamente inmutable desde el siglo quince hasta el diecinueve (1962, p. 43). Sin embargo, en las

clases privilegiadas empiezan a haber transformaciones en su condición: “El Renacimiento italiano es una época de individualismo que se muestra propicio a la eclosión de todas las personalidades fuertes, sin distinción de sexos” (Beauvoir, 1962, p. 43). El caso del renacimiento presenta una serie de particularidades que permiten la conquista de algunas libertades a las mujeres, entre las que se incluyen que ostenten poder político: “como Juana de Aragón, Juana de Nápoles, Isabel de Este” (Beauvoir, 1962, p. 43). En otros casos, que sean aventureras, guerreras: “la mujer de Giralomo Riario luchó por la libertad de Forli; Hippolita Fioramenti mandó las tropas del duque de Milán, y durante el sitio de Pavía condujo a las murallas a una compañía de grandes damas” (Beauvoir, 1962, p. 43). Y que teniendo algo de autonomía sobre su cuerpo, se conviertan en amantes de los poderosos, ganando independencia económica debido a su profesión:

Muchas de ellas eran tratadas por los hombres con deferente admiración; protegían las artes, se interesaban por la literatura, la filosofía, y frecuentemente ellas mismas escribían o pintaban: Isabel de Luna, Catarina di San Celso, Imperia, que era poetisa y música, renuevan la tradición de Aspasia y de Friné. (Beauvoir, 1962, p. 43)

No obstante, estas libertades se encuentran en forma de licencias, no es la condición estándar de las mujeres, son ocasiones en donde ellas, ya sea por su prestigio, ascendencia o fortuna pueden permitirse, es algo que solo un grupo reducido experimenta y que pavimentan la condición de otro grupo selecto en los siglos posteriores:

Esta licencia es también la principal libertad que se encuentra en los siglos siguientes entre las mujeres a quienes su rango o su fortuna emancipan de la moral al uso, la cual sigue siendo en general tan rigurosa como en la Edad Media. (Beauvoir, 1962, p. 43)

Lo anterior sigue siendo una libertad negativa, sus acciones no se encuentran encaminadas hacia una positividad en el mundo. Se es menos esclavo, pero se sigue estando entre cadenas: “En cuanto a las realizaciones positivas, todavía no le son posibles más que a un número muy reducido. Las reinas siempre son mujeres privilegiadas: Catalina de Médicis, Isabel de Inglaterra, Isabel la Católica son grandes soberanas” (Beauvoir, 1962, p. 43). El lado positivo que adquiere la emancipación de la mujer se da en muy pocas, que son positivas en tanto que son afirmaciones, es algo que la mujer es y puede ser. Además, este periodo histórico permite a las mujeres dar una exposición de la igualdad de los sexos, el hombre no es superior a la mujer:

El asombroso destino de Santa Teresa de Jesús se explica más o menos de la misma manera que el de Santa Catalina: de su confianza en Dios extrae una sólida confianza en sí misma; al llevar al punto más elevado las virtudes que convienen a su estado, se asegura el apoyo de sus confesores y del mundo cristiano: puede superar la condición común de una religiosa; funda monasterios, los administra, viaja, emprende, persevera con el denuedo aventurero de un hombre; la sociedad no le opone obstáculos; ni siquiera escribir es una audacia: sus confesores se lo ordenan. Santa Teresa pone brillantemente de manifiesto que una mujer puede subir tan alto como un hombre cuando, por un sorprendente azar, se le presentan las mismas oportunidades que a un hombre. (Beauvoir, 1962, p. 44)

La importancia de los anteriores logros, de gobernantes; religiosas y cortesanas serán claves para el destino de las mujeres, pues además de ser hitos por las luchas contra las sociedades de su momento de mantener el papel de la mujer como inferior, sientan un precedente. Sin embargo “tales oportunidades siguen siendo muy desiguales; en el siglo XVI las mujeres son todavía poco instruidas” (Beauvoir, 1962, p. 43). Como se mencionó

anteriormente, hay que ser parte de un selecto grupo de mujeres para poder participar de estas nociones de libertad, tanto de la negativa como de la positiva. La condición de la mujer sigue siendo lo Otro, aunque desde la cultura; la literatura; la política y la educación, las mujeres aristócratas empieza a ganar terreno sobre su emancipación: “en el dominio intelectual es donde esencialmente siguieron distinguiéndose las mujeres en el siglo XVII; se desarrolla la vida mundana y se difunde la cultura” (Beauvoir, 1962, p. 44). Con este desarrollo intelectual “las mujeres logran inmiscuirse en el universo masculino” (Beauvoir, 1962, p. 44). Las mujeres empiezan a buscar su afirmación en el mundo.

2.6 Revolución francesa

En el siglo XVIII, la libertad de las mujeres aumenta, y si bien aún se le sigue casando sin tener en cuenta lo que ella desea o enviando a un convento, estas situaciones no son suficientes para frenar su búsqueda de libertad: “ni los conventos ni el hogar conyugal logran contener a la mujer” (Beauvoir, 1962, p. 45). Sin embargo “para la mayoría, esa libertad sigue siendo negativa y abstracta: se limitan a buscar el placer. Pero las que son inteligentes y ambiciosas se crean posibilidades de acción” (Beauvoir, 1962, p. 45). Estas libertades para la mayoría de las mujeres siguen siendo formas de licencia en tanto que se usan para la búsqueda del placer, sin embargo, hay mujeres que utilizan estas nuevas formas de libertad para crear posibilidades de acción, que podemos entender como abrir caminos antes reservados para los hombres:

protectoras, inspiradoras, las mujeres constituyen el público preferido del escritor; se interesan personalmente por la literatura, la filosofía, las ciencias: al igual que madame de Châtelet, tienen su gabinete de física, su laboratorio de química: experimentan, disecan; intervienen más activamente que nunca en la vida política. (Beauvoir, 1962, p. 45)

Beauvoir atribuye el título de inteligentes y ambiciosas a las mujeres que utilizan su libertad para dedicarse a las artes; la filosofía; la ciencia e intervenir en la política porque estos son campos masculinos, en donde el papel de lo otro no tiene cabida, con estas acciones es como la mujer reclama su papel en el mundo, en un mundo masculino que minimiza y ataca lo femenino, participar en acciones afirmativas es lo que lleva a las mujeres, como se mostró anteriormente con el ejemplo de Santa Teresa, a reclamar su papel y demostrar que no es cuestión de inferioridad, sino de falta de oportunidades. No obstante, hay que recordar que como lo señala Beauvoir, esta búsqueda sigue siendo un lujo perteneciente a un sector exclusivo.

Es importante tener en cuenta que el uso de términos hegelianos para explicar la condición de la mujer enriquece las ideas de Beauvoir, pues ella misma los usa: “Así, pues, durante todo el Antiguo Régimen, el dominio cultural es el más asequible para las mujeres que tratan de afirmarse. Ninguna, empero, ha llegado a las cimas de un Dante o un Shakespeare” (Beauvoir, 1962, p. 45). Lo que quiere decirnos la anterior idea es que la participación en la cultura, que puede transferirse directamente en influencia en ésta, es más accesible a las mujeres que buscan reclamar su papel en el mundo, no ya desde lo otro, sino como para sí, sin embargo, aún no han podido acceder a las grandes cumbres en la cultura porque su condición de lo otro que lo impide: “este hecho se explica por la mediocridad general de su condición” (Beauvoir, 1962, p. 45). En términos hegelianos, si se quisiera exponer la lucha histórica de las mujeres, esta es una lucha por transformar su condición de un *ser para otro*, en este caso la cosmovisión masculina que las ha construido, a un *ser para sí*.

La revolución francesa va a ser un suceso histórico que se pensaría que mejoraría la condición de las mujeres, empero, no se da de esta manera: “Esa revolución burguesa se mostró respetuosa con las instituciones y los valores burgueses, y fue hecha casi exclusivamente por los hombres” (Beauvoir, 1962, p. 48). Lo anterior nos dice dos cosas acerca de la sociedad, la primera es que burguesía tiende a ir de la mano con los valores establecidos por los hombres como sujetos soberanos del mundo; lo segundo, es que un cambio hecho principalmente por hombres, por lo general solo aborda la condición masculina, pues la crítica que hace Beauvoir a la revolución francesa es que es un evento burgués en tanto que fue patrocinado por las castas privilegiadas respetando las instituciones creadas por éstas y en beneficio de los hombres. Antes de pasar a las implicaciones de la revolución en la condición de las mujeres, hay que tener en cuenta lo que nos dice Beauvoir sobre la condición de las mujeres en el Antiguo Régimen, es decir, antes de la revolución:

durante todo el Antiguo Régimen, fueron las mujeres de las clases trabajadoras quienes conocieron, en tanto que sexo, la mayor independencia. La mujer tenía derecho a regentar un comercio y poseía todas las condiciones necesarias para el ejercicio autónomo de su oficio. Participaba en la producción a título de costurera, lavandera, pulidora, revendedora, etc.; trabajaba a domicilio y en pequeñas empresas; su independencia material le permitía una gran libertad de costumbres: la mujer del pueblo puede salir, frecuentar las tabernas, disponer de su cuerpo más o menos como un hombre; es la asociada de su marido y su igual. La opresión la padece en el plano económico, no en el sexual. (1962, p. 48)

Es clave tener en cuenta el tipo de opresión que Beauvoir maneja en este periodo histórico. Ya no es tanto la opresión sexual que se había visto en los anteriores periodos, la mujer en su papel de lo otro se encontraba enmarcada en un tipo de propiedad del varón, cuyo valor se encontraba directamente relacionado con su sexualidad, es por ello por lo que el adulterio femenino se paga con la muerte, porque la mujer al hacer uso libre de su sexualidad empieza a perder su categoría de lo Otro, se comporta como un hombre. Ahora, en el Antiguo Régimen, el énfasis está en lo económico, que puede entenderse como los limitantes que encuentra la mujer al momento de acceder al sector productivo y el manejo autónomo de sus recursos.

La lucha de las mujeres no solo se da en el ámbito económico, sino también en el político, Beauvoir nos dice que por el lado de las mujeres hubo movimientos feministas: “Hubo algunos movimientos feministas: Olympe de Gouges propuso, en 1789, una «Declaración de los Derechos de la Mujer» simétrica a la «Declaración de los Derechos del Hombre», en la cual pedía que fuesen abolidos todos los privilegios masculinos” (1962, p. 48). A pesar de ello, estos movimientos no fueron suficientes en el Antiguo Régimen, pues parece que cada vez en la historia que las mujeres intentan un tipo de emancipación, encuentran una resistencia:

Cuando el 28 brumario de 1793 la actriz Rose Lacombe, presidente de la Sociedad de Mujeres Republicanas y Revolucionarias, acompañada por una diputación de mujeres, fuerza la entrada en el Consejo general, el procurador Chaumette hace resonar en la asamblea palabras que parecen inspiradas en San Pablo y Santo Tomás: «¿Desde cuándo está permitido a las mujeres abjurar de su sexo y convertirse en hombres?... [La Naturaleza] ha dicho a la mujer: "Sé mujer. Los cuidados de la infancia, los detalles domésticos, las

diversas inquietudes de la maternidad: he ahí tus labores".» Se les prohíbe la entrada en el Consejo e incluso en los clubs donde ellas hacían su aprendizaje político. (Beauvoir, 1962, pp. 48-49)

Podemos encontrar en las palabras del procurador Chaumette el deseo constante de enmarcar a la mujer en su papel de lo Otro, en la identificación de los roles mencionados se limita a las mujeres a un papel que, en esta concepción, es su destino. Lo que se puede concluir del Antiguo Régimen es lo que ya se ha visto en otros periodos históricos, la mujer buscando su afirmación y encontrando resistencia. También, el cambio en el tipo de opresión que pasa del sexual al económico, la cual perdura hasta nuestros días y que se podrá ver en su máxima expresión cuando la mujer adquiere su papel de obrera en la sociedad por medio de la revolución industrial. Por ahora solo se dirá que es clave tener en cuenta el papel económico de la mujer y las implicaciones que éste tiene en su situación, pues como nos dice Beauvoir: “Solo cuando el poder económico caiga en manos de los trabajadores, le será posible a la mujer trabajadora conquistar funciones que la mujer parásita, noble o burguesa, no ha logrado jamás” (1962, p. 49).

Ahora, la revolución francesa falla en lograr la liberación de las mujeres, pues “durante la liquidación de la Revolución, la mujer disfruta de una libertad anárquica. Pero, al reorganizarse la sociedad, vuelve a ser duramente esclavizada” (Beauvoir, 1962, p. 49). Lo anterior solo es una ganancia de una libertad abstracta como se ha mencionado antes y su posterior perdida con el régimen napoleónico:

Como todos los militares, Napoleón solo quiere ver en la mujer una madre; sin embargo, heredero de una revolución burguesa, no pretende quebrar la estructura de la sociedad y dar

a la madre la preeminencia sobre la esposa: prohíbe la indagación de la paternidad; y define con dureza la condición de la madre soltera y la del hijo natural. La mujer casada, empero, no encuentra recursos en su dignidad de madre; la paradoja feudal se perpetúa. (Beauvoir, 1962, p. 49)

La libertad anárquica conquistada por la mujer durante la revolución vuelve a caer bajo su yugo feudal, la mujer queda relegada a su papel de esposa y madre: “La mujer debe obediencia al marido; este puede hacer que la condenen a reclusión en caso de adulterio y obtener el divorcio contra ella; si mata a la culpable sorprendida en flagrante delito, es excusable a los ojos de la ley” (Beauvoir, 1962, p. 49). El varón defiende su propiedad y el caso de adulterio se maneja como un agravio contra la propiedad que permite la absolución en caso de asesinar a la adúltera mientras comete el delito. Así, la situación de la mujer continua bajo su yugo de lo Otro:

Auguste Comte reclama también la jerarquía de los sexos; existen entre ellos «diferencias radicales, físicas y morales a la vez, que, en todas las especies animales, y sobre todo en la raza humana, los separan profundamente». La feminidad es una especie de «infancia continua» que aleja a la mujer del «tipo ideal de la raza». (Beauvoir, 1962, p. 50)

La mujer es una persona incompleta, infantil e incapaz de equiparar su papel frente al hombre, en lo intelectual, lo físico y lo moral. Su papel no puede ser equiparado al del hombre y continua en su papel de complemento del hombre “Ese infantilismo biológico se traduce en una debilidad intelectual; el papel de ese ser puramente afectivo es el de esposa y ama de casa; no podría competir con el hombre: «ni la dirección ni la educación le convienen» (Beauvoir, 1962, p. 50). En lo anterior podemos encontrar la contraposición que se ve a lo largo de la historia entre razón y sentimientos, siendo el primero asociado

como un principio masculino y el segundo como femenino, la razón se encuentra por encima de los sentimientos “la debilidad intelectual de la mujer”. La manera en que Balzac presenta a la mujer nos recuerda solo su papel de *ser para otro*:

De una manera más cínica, Balzac expresa el mismo ideal. «El destino de la mujer y su gloria única consisten en hacer latir el corazón de los hombres -escribe en su *Physiologie du mariage*-. La mujer es una propiedad que se adquiere por contrato; es un bien mobiliario, porque la posesión vale título; en fin, hablando con propiedad, la mujer no es sino un anexo del hombre.» Aquí se hace Balzac portavoz de la burguesía, cuyo antifeminismo redobla su virulencia como reacción contra las licencias del siglo XVIII y contra las ideas progresistas que la amenazan. (Beauvoir, 1962, p. 50)

No obstante, todas las posturas que reducen la condición de la mujer como “infancia continua” ya sea ama de casa; madre; o complemento del hombre, quedan obsoletas con la llegada de la revolución industrial: “Sin embargo, esas obstinadas resistencias no pueden impedir la marcha de la Historia; el advenimiento del maquinismo arruina la propiedad de bienes raíces, provoca la emancipación de la clase laboriosa y, correlativamente, la de la mujer” (Beauvoir, 1962, p. 51). Las ideas presentadas por Comte o Balzac son interesantes porque ya no se justifica la inferioridad de la mujer desde una tradición religiosa, sino que ahora se alude directamente a la condición de las mujeres para intentar justificar su inferioridad. El sometimiento de la mujer al hombre ya no se encuentra justificado por el designio divino, sino por el actuar iluminador de la razón que solo se encuentra en los hombres.

2.7 Revolución industrial

Con la llegada de la revolución industrial, la mujer adquiere cierta igualdad frente al hombre, pues el ser humano en este periodo histórico vale en tanto su capacidad productiva que es potenciada gracias al uso de las maquinas, una maquina no va a ser más rápida, levantará más peso o mejorará la producción si es manejada por un hombre, el maquinismo permite superar la “limitante biológica” de la mujer:

Es la máquina la que permite esta revolución, puesto que la diferencia de fuerza física entre trabajadores masculinos y femeninos se encuentra anulada en gran número de casos. Como el brusco impulso de la industria exige una mano de obra más considerable que la que proporcionan los trabajadores masculinos, la colaboración de las mujeres se hace necesaria. He ahí la gran revolución que transforma en el siglo XIX la suerte de la mujer y abre para ella una nueva era. (Beauvoir, 1962, p. 51)

No obstante, la mujer encuentra barreras en su momento de acceder al aspecto productivo de la sociedad, continúa siendo un tipo de ser humano de segunda categoría: “En los comienzos del siglo XIX, la mujer era más vergonzosamente explotada que los trabajadores del sexo contrario” (Beauvoir, 1962, p. 52).

La introducción de la mujer al aspecto productivo es tan importante porque permite la dignificación de la condición femenina, lo que se experimentaba en tiempos prehistóricos y en la dialéctica hegeliana, el “no poder arriesgar la vida” se da para las mujeres: “Porque ha sido a través del trabajo como la mujer ha conquistado su dignidad de ser humano; pero fue una conquista singularmente dura y lenta” (Beauvoir, 1962, p. 52). Pero antes de llegar a esta dignificación, la mujer es explotada en condiciones terribles: “La situación de la obrera era tan lamentable, que Sismondi y Blanqui piden que se prohíba a las mujeres el acceso a

los talleres” (Beauvoir, 1962, p. 53). Trabaja dieciocho horas en malas condiciones y la formula “trabajan mejor y más barato” es usada para llevarla al máximo de la explotación: “En Francia, según la encuesta llevada a cabo en 1889-1893, por una jornada de trabajo igual a la del hombre, la obrera no percibía más que la mitad del salario masculino” (Beauvoir, 1962, p. 54).

Lo clave de este período es la integración de la mujer a la fuerza productiva, permitiéndole ganar cierta independencia en el aspecto económico, pues su condición desde la prehistoria hasta este punto ha sido de dependencia, ya sea de su padre o esposo, y la relegación a los trabajos domésticos. Esta independencia tiene que ver con que sus necesidades pueden empezar a ser costeadas autónomamente, empieza a hacer su propio dinero por medio del trabajo y con éste reclama su dignidad en el mundo.

2.8 Contemporaneidad

Referente a la contemporaneidad, hay que centrarse en los años que fueron la contemporaneidad para Beauvoir, los cuales nos quedan totalmente claros con una nota al inicio del libro: “Este libro ha sido escrito durante los años 1948-1949. Cuando empleo las palabras ahora, recientemente, etc., me refiero a ese período” (Beauvoir, 1962, p. 2). El foco de este periodo histórico se encuentra en el dominio de su biología.

Beauvoir aborda uno de los problemas más importantes que enfrentan las mujeres al momento de hacer parte de la fuerza productiva, la conciliación entre su papel productor y su papel reproductivo, haciendo énfasis en el control natal y el aborto: “La razón profunda que en el origen de la Historia consagra a la mujer a las faenas domésticas y le prohíbe participar en la construcción del mundo, es su sometimiento a la función generadora”

(Beauvoir, 1962, p. 55). Comentando la historia de los anticonceptivos y como intentos de estos ya se encuentran presentes en la antigüedad y se popularizan con la llegada de las ideas malthusianas:

Pero es en el siglo XVIII cuando se desarrolla en Francia la tendencia malthusiana. Primero las clases acomodadas y luego el conjunto de la población estiman razonable limitar el número de hijos de acuerdo con los recursos de los padres, y los procedimientos anticonceptivos empiezan a introducirse en las costumbres. (Beauvoir, 1962, p. 55)

Eliminándose esta relación entre la función sexual y la función reproductora, la mujer gana terreno sobre el control de su destino en tanto que el papel reproductor queda a su disposición: “En los países anglosajones, se autoriza oficialmente el *birth control*, y se han descubierto multitud de métodos que permiten disociar estas dos funciones en otro tiempo inseparables: la función sexual y la función reproductora” (Beauvoir, 1962, p. 56).

Referente al aborto, en la concepción romana, el feto era una parte de la madre: “El Derecho Romano no acordaba protección especial a la vida embrionaria; no consideraba al *nasciturus* como un ser humano, sino como una parte del cuerpo materno” (Beauvoir, 1962, p. 56). Siendo el cristianismo quien dota de alma al feto haciendo su asesinato un “homicidio”: “Ha sido el cristianismo el que ha trastocado en este aspecto las ideas morales, al dotar de un alma al embrión; entonces el aborto se convirtió en un crimen contra el feto mismo” (Beauvoir, 1962, p. 56). Ahora bien, en el siglo diecinueve el aborto ya no es un crimen contra el feto, sino contra el estado: “La idea de que el aborto es un homicidio desaparece en el siglo XIX, cuando más bien se le considera un crimen contra el Estado” (Beauvoir, 1962, p. 57).

Se considera un crimen contra el estado en tanto que, entendiendo la familia como base de la sociedad, reducir los integrantes de ésta pone en peligro el engranaje social, por lo que al menos en Francia es considerado un crimen contra el estado y en países como Reino Unido es castigado con prisión: “En 1941, el aborto ha sido declarado crimen contra la seguridad del Estado. En los demás países, es un delito sancionado con una pena correccional; en Inglaterra, empero, es un crimen de *felony*⁷ castigado con prisión o trabajos forzados” (Beauvoir, 1962, p. 57). Por el lado de la Iglesia Católica, quien practique el aborto o sea cómplice cae en una excomunión inmediata que no tiene que ser emitida por ningún ente eclesiástico: “El Código de Derecho Canónico promulgado el 27 de marzo de 1917 declara: «Quienes procuraren el aborto, sin exceptuar a la madre, una vez conseguido su propósito, incurrn en excomunión *latae sententiae* reservada al ordinario.»” (Beauvoir, 1962, p. 57). El aborto para la mujer contemporánea y la sociedad es todo un tema tabú, aunque esto no impide su presencia: “Sin embargo, y pese a la religión y las leyes, ocupa en todos los países un lugar considerable” (Beauvoir, 1962, p. 57).

Los avances científicos le permiten a la mujer tomar control de su propia naturaleza en tanto que al tomar control sobre su función reproductiva esta ya no representa la carga a la que había estado sometida en el curso histórico:

A su vez, la mujer, en el curso del siglo XIX, se emancipa de la Naturaleza, conquista el dominio de su cuerpo. Sustraída en gran parte a las servidumbres de la reproducción, puede asumir el papel económico que se le ofrece y que le asegurará la conquista de su persona toda entera. (Beauvoir, 1962, p. 58)

⁷ Es decir, un delito mayor.

Los grandes avances en la condición de las mujeres tienen que ver con su papel productivo que hereda de la revolución industrial y el dominio sobre su propio cuerpo, que no la limita a su papel generador: “En virtud de esos dos factores, participación en la producción y manumisión de la esclavitud de la reproducción, se explica la evolución de la condición de la mujer” (Beauvoir, p. 57).

Este es el panorama que se maneja históricamente hasta el punto en donde Beauvoir escribe *El segundo sexo*, un momento histórico en donde la mujer se encuentra camino hacia su liberación en tanto que ha conquistado derechos económicos y reproductivos, desligándose lenta y trabajosamente de su papel de lo otro. No lo supera, pues se considera una herramienta similar al servicio del hombre, pero lo suficientemente diferente para que no se reconozca en ella y aun así pueda unificarse en el infinito a través de ella.

TERCER CAPITULO: EL HOMBRE DESVENTURADO (MITOS)

El apartado de “Historia” de *El segundo sexo* permite entender de qué manera la mujer ha sido categorizada como lo otro. El apartado de “Mitos” permite entender por qué ha sido de esta manera. “Historia” nos explica el cómo; “Mitos”, el por qué. Es por lo anterior que este apartado es tan clave en el pensamiento feminista de Beauvoir, “Mitos” explica la construcción que ha hecho el hombre de la mujer, de qué manera el hombre se ha visto en la necesidad de construir un otro para poder trascenderse a sí mismo. Explica por qué la mujer es un *ser para otro* mientras que el hombre es un *ser para sí* y las implicaciones ontológicas y morales a lo que esto conlleva.

Aquí es donde entra la figura de conciencia desventurada, pues si el apartado de historia fue revisado principalmente a partir de la “otredad” o de lo otro, este apartado será revisado principalmente desde la conciencia desventurada. En un primer momento, se tiene que decir que la conciencia desventurada corresponde al papel del hombre. La conciencia desventurada se encuentra escindida en dos partes, una infinita y otra finita, y la desventura de esta conciencia viene por no poder unificarse en una sola conciencia, es una conciencia fragmentada en un intento inútil por alcanzar lo eterno. Al no poder unificarse con lo eterno, lo intentará en su actuar en el mundo, y es ahí donde inicia su intento de trascendencia a partir de la mujer.

“Mitos” habla sobre los relatos que los hombres han creado sobre las mujeres en su intento de trascenderse a sí mismos. Beauvoir es clara con su postura, todas estas narrativas no son más que mitos, pues es un intento desesperado de unificación con lo eterno, lo cual, desde una lectura de la conciencia desventurada, no se logra ni se logrará nunca:

El hombre proyecta en ella cuanto desea y teme, lo que ama y lo que aborrece. Y si resulta tan difícil no decir nada de ello es porque el hombre se busca todo entero en ella, y ello lo es Todo. Solo que es Todo sobre el modo de lo inesencial: es todo lo Otro. Y, en tanto que otro, ella es también otro que ella misma, otro que aquello que se espera de ella. Siendo todo, jamás es justamente esto que debería ser; es una perpetua decepción, la decepción misma de la existencia, que no logra nunca alcanzarse ni reconciliarse con la totalidad de los existentes. (Beauvoir, 1962, p. 108)

La anterior cita nos permite ver claramente la influencia del pensamiento hegeliano en la propuesta de Beauvoir. Es en este apartado donde Beauvoir utilizará todo el aparato hegeliano presentado en la primera parte de la presente monografía para explicar la condición en la que se encuentra la mujer. Podemos ver claramente la figura conciencia desventurada en su esfuerzo de trascenderse a sí misma, es su apuesta por unificar el más acá con el más allá en un intento infructuoso del cual las mujeres son las que han tenido que pagar el precio. La mujer es un “todo inesencial” es lo “absolutamente otro” y de ahí que Beauvoir nos diga que, de no existir la mujer, los hombres la habrían inventado:

la mujer es lo Otro en lo que el sujeto se supera sin limitarse y que se opone a él sin negarlo; ella es lo Otro que se deja anexionar sin cesar de ser lo Otro. De ahí que sea tan necesaria para la dicha del hombre y para su triunfo, que puede decirse que, si no existiese, los hombres la habrían inventado (Beauvoir, 1962, p. 101)

La mujer, desde una perspectiva de la conciencia desventurada, es el intento imperfecto de trascendencia. Un otro que se opone sin negación, una anexión que nunca es propiamente un “yo” sino que anexado, sigue siendo un otro. La mujer encarna el intento de unificación de la conciencia desventurada, porque ha sido construida con

contradicciones, la mujer es una representación de la contradicción misma que tanto atormenta e intenta resolver la conciencia desventurada.

3.1 Lo infinito y lo finito

El cómo de la construcción de la figura de la mujer a partir de lo otro ha sido mostrada en “historia”. Ahora, hay que revisar el por qué. Y es que no son solo dinámicas económicas o sociales las que ha llevado a clasificar a la mujer como lo otro, sino como lo dice Beauvoir, cuestiones ontológicas y morales:

La historia nos muestra que los hombres siempre han ejercido todos los poderes concretos; desde los primeros tiempos del patriarcado, han juzgado útil mantener a la mujer en un estado de dependencia; sus códigos se han establecido contra ella; y de ese modo la mujer se ha constituido concretamente como lo Otro. Esta condición servía los intereses económicos de los varones; pero también convenía a sus pretensiones ontológicas y morales. (Beauvoir, 1962, p. 70)

Las pretensiones ontológicas mencionadas son las que se describieron brevemente en la introducción del capítulo, las cuales son los intentos de unificación de la conciencia desventurada: “Desde que el sujeto busca afirmarse, lo otro que le limita y le niega le es, no obstante, necesario, pues no se alcanza sino a través de esa realidad que no es él” (Beauvoir, 1962, p. 70). En la afirmación, que en este caso es la afirmación masculina, lo otro es necesario en tanto que es la negación del sí mismo, no se puede afirmar lo que ya se es, pues esto sería tautológico. Lo otro es tan clave y necesario porque es lo que pone en marcha la dialéctica, sin negación, no habría afirmación, no habría movimiento. Esto podría ejemplificarse con la figura de conciencia cristiana descrita por Hyppolite: “en su relación con Cristo, la conciencia cristiana se descubrirá como una conciencia desgraciada (1991,

p. 182). La conciencia cristiana frente a Cristo es desgraciada porque Cristo es un otro que lo niega, niega la naturaleza pecadora e imperfecta de la conciencia desventurada y así es como la conciencia cristiana emprende su camino al tratar de alcanzar la realidad que no es. Ahora bien ¿de qué manera se ve esto en la relación hombre-mujer?:

Frente a sí, el hombre tiene a la Naturaleza; tiene poder sobre ella, trata de apropiársela.

Pero ella no podría satisfacerlo; o bien no se realiza sino en tanto que oposición puramente abstracta, es obstáculo y permanece extraña, o bien sufre pasivamente el deseo del hombre y se deja asimilar por él; este no la posee más que consumiéndola, es decir, destruyéndola.

(Beauvoir, 1962, p. 70)

Lo anterior se explica a la luz de la acción-negatriz, toda acción del hombre niega el objeto natural, ya sea transformándolo o destruyéndolo. La mujer se identifica con la naturaleza y también se verá afectada de la misma manera.

Ahora bien, Beauvoir identifica la alteridad con la necesidad de un otro igual, pero a la vez diferente: “No hay presencia de lo otro nada más que si lo otro está presente ante sí mismo: es decir, que la verdadera alteridad es la de una conciencia separada de la mía e idéntica a ella” (1962, p. 70). La capacidad de reconocerse en lo otro solo es posible cuando hay un otro que no soy yo y que es igual a mí, siendo igual que en la lucha de las autoconciencias, el reconocimiento solo puede venir de otro diferente de mí, pero que se encuentre al mismo nivel: “Es la existencia de los otros hombres la que arranca cada hombre a su inmanencia y le permite cumplir la verdad de su ser, cumplirse como trascendencia, como escapada hacia el objeto, como proyecto” (Beauvoir, 1962, p. 70).

Los otros permiten la trascendencia en tanto que es en los otros en donde se puede proyectar mi deseo y que éste sea reconocido: “Pero esa libertad extraña, que confirma mi libertad, entra también en conflicto con ella: es la tragedia de la conciencia desdichada; cada conciencia pretende plantearse sola como sujeto soberano. Cada una procura realizarse reduciendo a esclavitud a la otra” (Beauvoir, 1962, p. 70). El problema que encontramos en la conciencia desventurada consiste en que la noción de contradicción me hace libre e inmediatamente me somete al otro; esto también se vio en la revisión de la autoconciencia, por medio de la búsqueda del deseo sobre el propio deseo, es decir, el reconocimiento, que solo puede venir del sometimiento del otro, el sujeto busca afirmarse entrando en la lucha, saliendo victorioso sometiendo al perdedor, sin embargo, sucede lo mismo que en la lucha de las autoconciencias: “Pero, en el trabajo y el miedo, el esclavo también se experimenta como esencial, y, por un viraje dialéctico, es el amo quien aparece como inesencial” (Beauvoir, 1962, p. 70). Esto es lo que va a suceder en la relación hombre-mujer en el desarrollo dialéctico. Sería insuficiente asumir que la relación hombre-mujer es una relación de amo y esclavo pues el problema radica en reconocer en la mujer el papel de la esclava:

Ya se ha visto que no hubo en principio mujeres emancipadas a quienes los hombres hubiesen esclavizado, y que la división de sexos jamás ha fundado una división en castas. Asimilar la mujer a la esclava es un error; entre los esclavos ha habido mujeres, pero siempre han existido, es decir, revestidas de una dignidad religiosa y social: aceptaban la soberanía del hombre y este no se sentía amenazado por una revuelta que pudiese transformarle, a su vez, en objeto. (Beauvoir, 1962, p. 71)

El error de reconocer en la mujer a la esclava consiste en que dentro de la dialéctica la mujer no alcanzaría la figura de autoconciencia por lo que se explicó en el apartado de “Historia”, no alcanza la autoconciencia en tanto que no puede arriesgar su vida. Además, las virtudes de la mujer le han permitido estar con el hombre como complemento, revestida de dignidad. Reconocer a la mujer como autoconciencia desde una perspectiva hegeliana es asignarla dentro de una categoría mayor a la que realmente se encuentra, la mujer es una herramienta, un objeto que el hombre usa como medio hacia el infinito, no lucha contra ella, la utiliza.

La mujer es un otro que no retorna a lo esencial: “Aparecía así la mujer como lo inesencial que no retorna jamás a lo esencial, como lo Otro absoluto, sin reciprocidad” (Beauvoir, 1962, p. 71). La mujer en tanto que otro absoluto carece totalmente de esencia y solo es definida a partir de su relación con lo esencial, es decir, en su relación con el hombre. La feminidad siempre es definida a partir de la masculinidad, nunca en el sentido contrario. Esto se ve en varios mitos de creación y es ejemplificado puntualmente con el Génesis:

Eva no fue moldeada al mismo tiempo que el hombre; no fue fabricada con una sustancia diferente, ni del mismo barro que sirvió para modelar a Adán: fue extraída del flanco del primer varón. Su mismo nacimiento no fue autónomo; Dios no optó espontáneamente por crearla como un fin en sí misma y para que, a cambio, le adorase directamente: la destinó al hombre; fue para salvar a Adán de su soledad por lo que se la dio; ella tiene en su esposo su origen y su fin, es su complemento, sobre el modo de lo inesencial. (Beauvoir, 1962, p. 71)

Lo anterior es una ejemplificación de cómo en el mito de creación más extendido la mujer sirve al hombre como complemento, no tiene su propio proyecto, sino que es en

Adán donde comienza y termina su propósito. Esto es así en tanto que el hombre reconoce en la mujer la inesencialidad que le permite afirmarse como esencia. El hombre intenta trascender en la materialidad de la mujer y que de esta manera su libertad sea reconocida por una libertad sumisa:

Es la Naturaleza elevada a lo translúcido de la conciencia, es una conciencia naturalmente sumisa. Y esa es la maravillosa esperanza que a menudo ha puesto el hombre en la mujer: espera realizarse como ser al poseer carnalmente a un ser, al mismo tiempo que se hace confirmar en su libertad por una libertad dócil. (Beauvoir, 1962, p. 71)

Ahora bien, la necesidad del hombre al proyectarse en lo otro es la urgencia de un instrumento para realizarse, puesto que no lo logra en sí mismo, ni en sus proyectos: “Ningún hombre consentiría en ser mujer, pero todos desean que haya mujeres” (Beauvoir, 1962, p. 71). La esencia necesita de la inesencialidad, pues es lo que le permite afirmarse. Con todo, la mujer no es el único otro que el hombre ha utilizado:

Sin embargo, la mujer no ha representado para él la única encarnación de lo otro y no siempre ha tenido la misma importancia en el curso de la Historia. Momentos ha habido en que ha sido eclipsada por otros ídolos. Cuando la ciudad, el Estado, devoran al ciudadano, este ya no tiene la posibilidad de ocuparse de su destino privado. (Beauvoir, 1962, p. 72)

En el anterior caso, Beauvoir nos dice que el estado ha sido suplente de este papel de lo otro en algunos casos históricos, y que cuando el estado ha caracterizado este papel, los individuos ya no tienen autonomía sobre sí mismos, sino que ahora ceden frente a su nación: “El culto al jefe, ya sea Napoleón, Mussolini o Hitler, excluye todo otro culto. En las dictaduras militares, en los regímenes totalitarios, la mujer deja de ser un objeto

privilegiado” (Beauvoir, 1962, p. 72). Pero esto es un estado de excepción, la mujer como un objeto con la cualidad de lo otro continuará, según Beauvoir, hasta que logré afirmarse como ser humano y por ende para sí misma, no para otro. La afirmación de la mujer es proporcional a su pérdida de categoría de lo otro:

Tal vez el mito de la mujer se extinga algún día: cuanto más se afirman las mujeres como seres humanos, tanto más muere en ellas la maravillosa cualidad de lo Otro. Pero hoy todavía existe en el corazón de todos los hombres. (Beauvoir, 1962, p. 72)

Ahora: “Todo mito implica un Sujeto que proyecta sus esperanzas y sus temores hacia un cielo trascendente” (Beauvoir, 1962, p. 72). En los mitos creados en torno a la mujer el sujeto es el hombre y “proyectar sus esperanzas y temores hacia un cielo trascendente” no es otra cosa que un intento de unificación con el infinito. En este caso, los mitos que se construyen sobre la mujer presentan una gran cantidad de contradicciones, pues al ser un objeto de la conciencia desventurada carga con esta dualidad; la mujer presenta los dos polos opuestos de la otredad:

la mujer es al mismo tiempo Eva y la Virgen María. Es un ídolo, una sirvienta, la fuente de la vida, una potencia de las tinieblas; es el silencio elemental de la verdad, es artificio, charlatanería y mentira; es la curandera y la hechicera; es la presa del hombre, es su pérdida, es todo cuanto él no es y quiere ser, su negación y su razón de ser. (Beauvoir, 1962, p. 72)

Lo anterior es expuesto por Kierkegaard, a quién Beauvoir trae a colación: “«Ser mujer -dice Kierkegaard- es algo tan extraño, tan mezclado, tan complicado, que ningún predicado llega a expresarlo, y los múltiples predicados que se quisiera emplear se

contradirían de tal modo, que solo una mujer podría soportarlos.» (Beauvoir, 1962, p. 72). Y todas las contradicciones presentes en la mujer vienen dadas de que se le considere solo negativamente: “Eso proviene de que no está considerada positivamente, tal cual es para sí, sino negativamente, tal y como se le aparece al hombre” (Beauvoir, 1962, p. 72). De nuevo aparece el problema que ya se ha mencionado, la mujer nunca es un *para sí*, sino un *para otro*. La mujer *es* en tanto que es para el hombre y sus cualidades siempre serán las negaciones de éste. Es por lo anterior que Beauvoir nos dice que la mujer es para el hombre “todo cuanto él no es y quiere ser, su negación y su razón de ser”. La mujer es un otro que sirve como puerta de acceso al infinito, como mediación que pone en funcionamiento el engranaje dialéctico:

Ya se ha dicho que lo Otro es el Mal; pero necesario para el Bien, retorna al Bien; mediante él, accedo yo al Todo, pero es él quien me separa de ello; él es la puerta de lo infinito y la medida de mi finitud. (Beauvoir, 1962, p. 73)

El otro es la puerta a lo infinito, en este caso la mujer, y la medida de mi finitud en tanto que es la barrera que se encuentra entre el infinito y lo finito. Desde una perspectiva de la conciencia desventurada en su intento de unificarse, la mujer es un más allá que muestra el más acá y viceversa. Y es que este papel de lo otro presente en la mujer viene dado por su asociación con la naturaleza: “El hombre busca en la mujer lo otro en tanto que Naturaleza y como su semejante. Pero ya es sabido qué sentimientos ambivalentes inspira la Naturaleza al hombre. El la explota, pero ella le aplasta” (Beauvoir, 1962, p. 73). Y esta figura de la mujer como naturaleza es el intento del hombre de trascenderse a sí mismo en su apropiación de ella, el hombre encarna un más acá y la mujer un más allá. Las representaciones naturales de la mujer se dan de tres maneras: “la mujer resume la

Naturaleza en tanto que Madre, Esposa e Idea; estas figuras tan pronto se confunden como se oponen; y cada una de ellas tiene una doble faz.” (Beauvoir, 1962, p. 73). Y es en estas tres figuras cómo se dará la construcción de la naturaleza bajo la figura de lo otro encarnado por la mujer.

3.2 Idea natural

El hombre sabe que proviene de la naturaleza y que llega a su fin al momento de la muerte: “El hombre hunde sus raíces en la Naturaleza; ha sido engendrado como los animales y las plantas; sabe muy bien que solo existe mientras vive” (Beauvoir, 1962, p. 73). En los mitos de creación existe un principio masculino y otro femenino, el primero representado por una figura activa y el segundo por una figura pasiva; recordándonos a la noción de fuerza. La figura masculina tiene el papel de creador mientras que la figura femenina de receptor, casi siempre asociado con la naturaleza:

Esquilo, Aristóteles e Hipócrates han proclamado que tanto en la tierra como en el Olimpo es el principio masculino el verdaderamente creador: de él han nacido la forma, el número y el movimiento; por Deméter se multiplican las espigas, pero el origen de la espiga y su verdad están en Zeus. (Beauvoir, 1962, p. 73)

Es así como se da la identificación de la mujer en forma de naturaleza como madre, la naturaleza es madre en tanto que da la vida y nutre: “Esquilo dice de Edipo que «ha osado sembrar el surco sagrado donde él se ha formado»” (Beauvoir, 1962, p. 73). Y como naturaleza, la madre tendrá las mismas cualidades:

La bien amada de una canción egipcia declara: «¡Yo soy la tierra!» En los textos islámicos, a la mujer se la llama «campo ... viñado». San Francisco de Asís, en uno de sus himnos,

habla de «nuestra hermana, la tierra, nuestra madre, que nos conserva y nos cuida, que produce los frutos más variados con las flores multicolores y las hierbas». (Beauvoir, 1962, p. 73)

Es bajo esta figura como se exalta la fuerza proveedora de la mujer: “entonces la mágica fertilidad de la tierra, de la mujer, parece más maravillosa que las operaciones concertadas del varón; entonces el hombre sueña con volver a confundirse con las tinieblas maternas para encontrar allí las verdaderas fuentes de su ser” (Beauvoir, 1962, p. 74). Lo que nos dice la autora en esta cita no es otra cosa que la unificación con lo infinito, en tanto que el hombre proyecta características de la naturaleza en la mujer, en este caso la “mágica fertilidad de la tierra” que identifica con la mujer de la que ha nacido.

Sin embargo, la necesidad de unificarse con el infinito demuestra lo que él no es, es un más acá: “Pero más general es en el hombre su revuelta contra su condición carnal; se considera un dios fracasado: su maldición consiste en haber caído desde un cielo luminoso y ordenado a las caóticas tinieblas del vientre materno (Beauvoir, 1962, p. 74). El principio activo de la creación percibe su condición material como su límite: “Él se querría necesario como una pura Idea, como el Uno, el Todo, el Espíritu absoluto; y se halla encerrado en un cuerpo limitado, en un lugar y un tiempo que no ha elegido, adonde no ha sido llamado (Beauvoir, 1962, p. 74). Y en esta experiencia, aparece el polo opuesto que menciona la autora que tiene cada una de estas categorías de la mujer, si la madre naturaleza es vida, también es muerte: “el hombre se horroriza de haber sido engendrado; desearía renegar de sus ataduras animales; por el hecho de su nacimiento, la Naturaleza asesina tiene poder sobre él” (Beauvoir, 1962, p. 74). Es por lo anterior que la muerte es femenina, porque el ciclo natural tiene vida y muerte, la madre es progenitora y destructora:

La Tierra-Madre engulle en su seno las osamentas de sus hijos. Son mujeres -Parcas y Moiras- las que tejen el destino humano; pero también son ellas quienes cortan los hilos. En la mayor parte de las representaciones populares, la Muerte es mujer, y a las mujeres corresponde llorar a los muertos, puesto que la muerte es obra suya. (Beauvoir, 1962, p. 75)

Con todo lo anterior, queda expuesta la figura de la mujer naturaleza bajo su ser para otro desde madre. Vida y muerte, es uno de los roles que cumple la mujer bajo su figura de lo Otro: “Así, la Mujer-Madre tiene un rostro de tinieblas: ella es el caos de donde todo ha surgido y adonde todo debe volver algún día; ella es la Nada” (Beauvoir, 1962, p. 75). Naturaleza odiada en tanto progenitora que encarcela el alma en el cuerpo y a su vez amada en tanto segadora de la vitalidad que embulle lo que cuidó alguna vez. Así es como la naturaleza adquiere su papel de “madre” y, por ende, la mujer adquiere las cualidades de esta naturaleza que es dadora de vida y muerte. Sin embargo, la muerte también se encuentra asociada con la fecundidad, Beauvoir lo ejemplifica con la mitología egipcia: “El héroe muerto resucita, cual Osiris, cada primavera, y es regenerado por un nuevo alumbramiento”. (1962, p. 75). El hombre anhela la muerte, aunque le tema, desea el reposo y librase de sus cargas:

Tema común a numerosas mitologías es el del sepultamiento del dios-sol en el seno del mar y su deslumbrante reaparición. Y el hombre, a la vez que quiere vivir, aspira al reposo, al sueño, a la nada. No se desea inmortal, y por eso mismo puede aprender a amar a la muerte. «La materia inorgánica es el seno materno -escribe Nietzsche-. Librarse de la vida es hacerse verdadero, es rematarse. Quienquiera que comprendiese eso, consideraría como una fiesta el regreso al polvo insensible.» (Beauvoir, 1962, p. 75)

Y esta es una de las contradicciones que el hombre proyecta en la mujer, desea vivir, pero desea la muerte. Desea la esencialidad, pero a su vez desea lo inesencial; desea encontrar en la muerte el descanso de la carga que le da la vida. Y la naturaleza permite acceder a esta contradicción, pero el hombre no puede acceder a la totalidad de la naturaleza, no puede experimentarla como una totalidad, es por eso que busca anexarse al representante natural más cercano que tiene, la mujer, en este caso, bajo figura de esposa.

Si la madre naturaleza encarnaba el infinito bajo la noción de creación y destrucción, la esposa va a encarnar el infinito bajo la noción de placer, pero no es únicamente el placer sexual, sino el placer desde el que el hombre se proyecta, el placer para sí mismo: “No es solo un placer subjetivo y efímero lo que el hombre busca en el acto sexual. Quiere conquistar, tomar, poseer; tener una mujer es vencerla; penetra en ella como la reja del arado en los surcos” (Beauvoir, 1962, p. 79). Es en este misterio donde aparecen las potencias femeninas, lo desconocido que fascina al hombre. “Tener una mujer es vencerla”, es “domesticar” un elemento natural y salvaje. La mujer es una propiedad natural que se posee, aunque inmediatamente Beauvoir muestra lo absurdo de categorizar a la mujer como propiedad, pues nos dice que la propiedad es negativa en tanto que es imposible realizarla de manera positiva, nunca se puede “anexar” algo o alguien. Algo es mío en tanto que nadie más puede usarlo:

la idea de posesión es siempre imposible de realizar positivamente; en verdad, nunca se tiene nada ni a nadie; por tanto, uno intenta cumplirlo de un modo negativo; la manera más segura de afirmar que un bien es mío, consiste en impedirle a otro que lo use. (1962, p. 80)

Ahora bien, la virginidad interesa al esposo que ve en su esposa como propiedad en tanto que le genera un sentimiento de exclusividad, de conquista: “nada parece al hombre más deseable que aquello que jamás ha pertenecido a ningún ser humano: entonces la conquista se presenta como un acontecimiento único y absoluto” (Beauvoir, 1962, p. 80). El cuerpo virgen de la mujer se identifica con los lugares vírgenes de la naturaleza, que nunca han sido explorados por alguien más: “Un cuerpo virgen tiene la frescura de los manantiales secretos, el matinal aterciopelado de una corola cerrada, el oriente de la perla que todavía no ha acariciado jamás el sol” (Beauvoir, 1962, p. 81). Además, este deseo de conquista y de adentrarse en lo inexplorado también tiene el sello de la acción-negatriz:

Por lo demás, uno de los objetos que persigue todo deseo es el de la consumación del objeto deseado, lo cual implica su destrucción. Al romper el himen, el hombre posee el cuerpo femenino más íntimamente que mediante una penetración que lo deje intacto. (Beauvoir, 1962, p. 81)

Es en la esposa que el hombre adquiere su parcela de naturaleza personal, se apropia de la naturaleza apropiándose de su esposa: “La imagen es tan clara, que, en lenguaje popular, «tomarle la flor» a una dama significa destruir su virginidad, y esa expresión ha dado nacimiento a la palabra «desfloración»” (Beauvoir, 1962, p. 81). La asociación entre la materialidad de la mujer con la naturaleza es más que clara, desde su asociación de la virginidad con la “desfloración”, hasta todas las imágenes naturales que representa:

Ella es toda la fauna, toda la flora terrestre: gacela, cierva, lirio y rosas, melocotón recubierto de dulce pelusilla, perfumada frambuesa; ella es pedrerías, nácar, ágata, perla, seda: azul del cielo, la frescura de las fuentes, el aire, la llama, tierra y agua. Todos los

poetas de Oriente y Occidente han metamorfoseado el cuerpo de la mujer en flores, en frutos, en aves. (Beauvoir, 1962, p. 81)

Sin embargo, la contradicción de la esposa aparece en su belleza física. El hombre no se contenta con que la mujer lo remita a la naturaleza, tiene que ser bella y esta belleza es artificiosa, alejándose de la naturaleza: “Pero, cuando la mujer es entregada al hombre como su bien, lo que este reclama es que en ella la carne esté presente en su pura artificiosidad” (Beauvoir, 1962, p. 83). Es aquí donde se aparta de la noción de la naturaleza y se trabaja sobre la belleza de la mujer, que ya no es presentada como una figura de lo natural, sino de lo artificial:

Las costumbres y las modas se han aplicado a menudo a separar el cuerpo femenino de su trascendencia: la china de pies vendados apenas puede caminar; las uñas pintadas de la estrella de Hollywood la privan de sus manos; los tacones altos, los corsés, los miriñaques, los verdugados, las crinolinas, estaban destinados menos a acentuar el talle del cuerpo femenino que a aumentar su impotencia. (Beauvoir, 1962, p. 83)

La noción de naturaleza en la esposa se aparta para que la noción de artificio haga su aparición. La esposa es un paisaje natural domado y artificial que encarna la figura de objeto frente al hombre, es suyo y puede disponer de él como le plazca. Se convierte en una cosa que se transforma de acuerdo a las condiciones sociales o preferencias del esposo.

En el momento que se habla de “mujer como idea natural” se sigue representando la idea de naturaleza, no ya como la fuerza desconocida y misteriosa que aparecía en la madre naturaleza, el infinito sin barreras; tampoco como la esposa natural “la parcela del hombre sobre la tierra”, un infinito traído al más acá. La mujer como idea natural es lo transversal a

todas estas figuras: “Es también porque teme el destino contingente de la mujer, porque la sueña inmutable, necesaria, por lo que el hombre busca en el rostro femenino, en su busto y sus piernas, la exactitud de una idea” (Beauvoir, p. 83). ¿Qué idea está buscando el hombre en la mujer? La presente monografía propone la noción de *infinito* que se trabajó en el apartado de conciencia desventurada. La mujer encarna la contradicción que se encuentra presente en esta figura de la conciencia, es la materialización de esta idea y que, en el desarrollo de las ideas de Beauvoir, la contradicción en la noción de mujer es algo que está por todas partes:

Pero, en todo caso, cuanto más concertados parecen los rasgos y las proporciones de una mujer, más regocija el corazón del hombre, porque parece escapar a los avatares de las cosas naturales. Se desemboca así en la extraña paradoja de que, deseando asir en la mujer a la Naturaleza, aunque transfigurada, el hombre consagra la mujer al artificio. Ya no es ella solamente *physis*, sino también y en la misma medida *antiphysis*. (Beauvoir, 1962, p. 84)

La mujer como idea es la proyección de la contradicción que se encuentra presente en la conciencia desventurada, esta vierte la contradicción en sus objetos de deseo. El hombre construye su noción de mujer a partir de su noción de naturaleza en su intento de trascendencia. Es por esto que la mujer presenta las dualidades vistas en las figuras de madre y esposa, la mujer no es autoconciencia, es objeto: “Entorpecido por la grasa o, por el contrario, tan diáfano que todo esfuerzo le está prohibido, paralizado por incómodos ropajes y por los ritos del decoro, es entonces cuando se le presenta al hombre como su cosa” (Beauvoir, 1962, p. 83).

Como se vio en el apartado de “conciencia desventurada”, la unificación de la conciencia es imposible permaneciendo ésta en su contradicción. Este caso no es diferente: “Al intentar apropiarse de lo Otro, es preciso que el hombre siga siendo él mismo; pero, ante el fracaso de la posesión imposible, trata de convertirse en eso otro con lo que no logra unirse; entonces se aliena, se pierde” (Beauvoir, 1962, p. 87). El hombre en su intento de unificación sale de sí mismo, se busca en lo otro esperando devenir en trascendencia y al no conseguirlo se pierde en tanto que no trasciende, en su búsqueda del más allá queda reducido a un más acá del cual él forma parte, su afirmación es apariencia:

Así, pues, lo que primeramente anhela y detesta el hombre en la mujer, tanto amante como madre, es la imagen fija de su destino animal, es la vida necesaria a su existencia, pero que la condena a la finitud y la muerte. (Beauvoir, 1962, p. 87)

La desventura de esta conciencia consiste en no unificarse. Su búsqueda en lo otro la hace experimentar la vida a la cual se aferra y que le recuerda su finalidad, la muerte es inmanente a la vida, necesariamente la vida implica la muerte en tanto que la conciencia desventurada reconoce su finitud, he ahí su desesperación por trascenderse, en este caso, por medio de la mujer que construye a partir de sus negaciones. He ahí el horror que la mujer muestra a esta conciencia, su búsqueda de trascendencia implica necesariamente que la conciencia desventurada no es trascendente, el objeto que construye para trascender, para unificarse, le muestra su propia finitud:

Desde el día en que nace, el hombre empieza a morir: esa es la verdad que encarna la Madre. Al procrear, afirma a la especie contra sí mismo: eso es lo que aprende entre los brazos de la esposa; en la turbación y el placer, aun antes de haber engendrado, olvida su yo

singular. Aunque intenta distinguirlas, en una y otra solo encuentra una evidencia: la de su condición carnal. (Beauvoir, 1962, p. 87)

Esto es lo que muestran tres de las figuras construidas en la mujer por el hombre: su finitud. En cada una de ellas hay un principio infinito e inmediatamente uno finito. Sus aspiraciones a lo eterno nunca son satisfechas y nunca lo serán. No importa que las busque en la madre; la esposa o en la idea, su afirmación, su infinito lo remiten inmediatamente a su propia negación, a su propia finitud.

Conclusión

Quiero traer a colación un comentario que realizó mi asesora durante el desarrollo del presente trabajo: “Tener cuidado con deformar a Beauvoir”. Esto fue algo que me tomé muy en serio, pues mi objetivo en esta tesis no es presentar una Beauvoir netamente hegeliana o ideas feministas que solo pueden ser entendidas a la luz de una lectura de Hegel. El objetivo de este trabajo es presentar el aparato hegeliano utilizado en el feminismo de Simone de Beauvoir expuesto en *El segundo sexo*, pues son ideas centrales que la autora utiliza para construir su propuesta y al no tener claridad en estos conceptos se puede interpretar erróneamente su filosofía. Por lo anterior es que fue necesario hacer la revisión de *La fenomenología del espíritu* para entender la figura de *conciencia desventurada*. Es importante entender los conceptos hegelianos presentes en el feminismo de Beauvoir para no deformar a la autora y presentar puntualmente lo que utiliza Beauvoir del pensamiento hegeliano.

Como se vio en el desarrollo del trabajo, el concepto central de *La fenomenología* usado por Beauvoir en su filosofía feminista es la conciencia desventurada: una figura que inicia su desarrollo dialéctico en la conciencia y que tiene tres momentos: certeza sensible; percepción y entendimiento, el momento relevante para el presente trabajo es Entendimiento, pues es en este momento en donde se da paso a la autoconciencia al poner a la conciencia como su propio objeto.

La autoconciencia prosigue su desarrollo hasta alcanzar la verdad, que es entendida como la igualdad del objeto conocido con lo que lo conoce y en esto descubre su esencia: el

deseo. Sucede después que la autoconciencia se topa con otra autoconciencia en donde pierde su verdad y solo experimenta certeza de sí misma y es por la naturaleza de la fuerza presentada en la figura de entendimiento que las autoconciencias inician la lucha amo-esclavo, pues las dos se experimentan como necesarias y es por la experiencia de la fuerza que se relacionan de esta manera, en donde las dos saben que solo una puede experimentarse como la fuerza activa siendo la otra reducida a la pasiva.

Esta contraposición en donde la autoconciencia perdedora queda reducida a la esclavitud va a ser el comienzo de la búsqueda de la libertad de la autoconciencia sometida, pues por el giro dialéctico se experimenta como la esencia en tanto que no depende del amo, pasando por tres momentos: estoicismo, en donde la autoconciencia perdedora alcanza la libertad en el pensamiento; escepticismo, en donde la autoconciencia descubre la negatividad *para sí* y experimenta *para sí* todos los momentos previos y *conciencia desventurada*, en donde la autoconciencia se escinde e internaliza la contradicción, sintetizando todos los momentos previos en su intento de reconciliación de la esencialidad con lo inescencial.

Es a partir de este momento en que la conciencia desventurada intentará resolver su contradicción en el mundo, en donde tiene a la naturaleza, una representación del infinito que intenta anexar por medio de su trabajo. Al no poder anexar la totalidad de ella, lo intenta con un objeto que identifica con la propia naturaleza: La mujer. En su experiencia, la conciencia desventurada, es decir, el hombre empieza a negarse a sí mismo creando en la mujer la figura de lo Otro, todas sus cualidades negativas pasan a ser la positividad de la mujer: Él es la esencia, la mujer es la inescencialidad, lo que lleva a que la mujer sea un

objeto de deseo construido a partir de las condiciones negativas del hombre y entendida a partir de la pura negatividad.

De esta manera es que se explica la categorización de lo otro en la mujer. Es necesario otro que niege al sujeto para poner en marcha el desarrollo dialéctico y así intentar la trascendencia *en sí* mismo. Todo lo anterior no son más que intentos, pues la trascendencia nunca se da por la naturaleza contradictoria de la conciencia desventurada, una contradicción que nunca se soluciona.

En el aspecto histórico el hombre logra afirmarse por su superioridad biológica, clave para la supervivencia del género humano, encontrando en la mujer un complemento que lo niega para intentar la trascendencia. Eva es un complemento de Adán y es en él donde su proyecto como mujer comienza y finaliza, la mujer genera la caída del género humano y con esta idea es que podemos entender el papel de la mujer desde los autores anteriormente revisados en el período medieval.

Con el devenir de la modernidad, el hombre ya no busca su unificación con el infinito bajo la figura de Dios, pues se experimenta como esencia y es en donde su contraposición se da con la naturaleza, no pudiendo abarcarla en su totalidad por ser finito, construyendo a la mujer con todas sus características negativas e imprimiendo en ella las contradicciones que vienen de los anteriores momentos, justificando la inferioridad de lo otro no ya desde la caída, sino desde su propia condición de lo otro.

Con la revolución industrial se anula la superioridad biológica del hombre y la mujer empieza a reclamar su esencia *para sí* en tanto que puede participar del trabajo, pues este es la acción humanizante del mundo que ahora también la mujer puede ejercer.

Deja su existencia dependiente del hombre y empieza a reclamar su esencialidad en el mundo. Lo que en tiempos contemporáneos le permite afirmarse como sujeto y empezar a velar por su condición, no ya desde la cosmovisión masculina, sino desde su propia experiencia. Lo problemático en este punto es que la experiencia femenina no es más que la negatividad masculina en tanto que ontológica e históricamente la mujer ha sido la negación del hombre.

La conciencia desventurada en la historia ha construido a la mujer a partir de contradicciones que se contraponen entre ellas misma, ha proyectado su contradicción interna en su objeto de deseo y esto es lo que se puede ver en las contraposiciones que aparecen en la figura de Madre como vida y muerte; Esposa como naturaleza y artificio; e Idea como infinito y finito.

Espero que con lo anterior quede más que demostrado el uso de la figura hegeliana en la propuesta feminista de Beauvoir. En un principio este trabajo fue pensando para responder por el papel del hombre en el feminismo, después de todo este proceso ¿se puede dar una respuesta? Sí. Lo primero a lo que hay que responder es ¿los hombres pueden participar en el feminismo? Sí, de hecho, ya lo hacen. Si tenemos en cuenta la noción de patriarcado y que este fue hecho por y para el hombre, eso lo hace participe directo del feminismo al haber creado la estructura de la cual proviene el propio feminismo, sin patriarcado no habría feminismo, pues el feminismo es una reacción frente al patriarcado si tenemos en cuenta el proceso dialéctico del que Beauvoir se nutre.

Ahora bien, rechazar la participación masculina en el feminismo es imposible, pues como acabo de mencionar, los hombres participan en el feminismo ya sea creando la

afirmación necesaria que niega el propio feminismo. Una noción machista como que el papel de la mujer se encuentra únicamente en el hogar va a ser rechazada por el feminismo, es clave una afirmación de este tipo para que el movimiento puede negarla. Esto podría ser entendido como una “participación afirmativa del hombre en el feminismo”. Una de las grandes conclusiones del presente trabajo es que el feminismo es un movimiento necesariamente dialéctico, además de teleológico, pues es un momento de negación a la estructura patriarcal y machista. Si el feminismo lograra acabar con el patriarcado, también terminaría con sí mismo, pues habría alcanzado su fin último.

Teniendo en cuenta lo anterior, los sectores del feminismo que niegan la participación masculina no están siendo concientes del papel que el hombre ejerce en el movimiento. Si se deja de lado a los hombres, se les está dejando en la “participación afirmativa”, la participación en el patriarcado. Ahora bien, se puede pensar en la “participación negativa del hombre en el feminismo”, la cuál básicamente consistiría en negar las afirmaciones patriarcales, la participación negativa es lo que contribuiría a un desvanecimiento del patriarcado.

Necesariamente el hombre participa en el feminismo, al menos desde una participación afirmativa, esto es inegable y que no solo aplica a los hombres, sino a todo sujeto feminista. Lo que se debería revisar es ¿cómo se puede lograr una participación negativa del hombre en el feminismo? La apuesta del presente trabajo es que una participación negativa del hombre en el feminismo se puede dar desde la desmitificación de la mujer. Por ejemplo, la idea de posesión viene de la asociación de la mujer con la propiedad, eliminar la idea de propiedad en el otro elimina la idea de que me pertenece;

eliminar la idea de mujer como ídolo, borra las características trascendentes que se identifican con ella. En suma, desmitificar a la mujer es quitar las características contradictorias que se le han atribuido a lo largo de la historia, es dejar de ver a la mujer como otro o un objeto y verla como parte del género humano y este es un trabajo que tiene que ser hecho con la participación del género masculino.

A pesar de lo anterior, podría pensarse en sectores del feminismo que continuarían oponiéndose a la participación negativa del hombre en el movimiento. Lo que habría que tener en cuenta ante dichos casos es que rechazar la participación masculina en el feminismo no solo es excluyente de la misma manera en que históricamente la mujer ha sido excluida, sino también es enmarcar la relación hombre-mujer en una dialéctica de amo-esclavo, lo cual, como se expuso, es incompleto. Además, es una fantasía de pureza en tanto que se asume el sujeto feminista perfecto, el cual tiene características tales o cuales y cumple con una serie de requisitos para poder participar del movimiento. No hay un sujeto feminista perfecto en tanto que como sistema estructural, todos han participado del patriarcado de alguna u otra manera contribuyendo a su perpetuación, lo que es lo mismo a decir que todos han participado afirmativamente en el feminismo. Lo que buscaría el sujeto feminista es una partición negativa. Desmitificar a la mujer es algo que encaminaría al género hacia su afirmación en tanto que lo que se ha manejado como “feminidad” a lo largo de la historia han sido negaciones de la “masculinidad”.

El trabajo de Beauvoir presenta un problema en tanto que presenta a la mujer como lo “absolutamente otro”, esta noción no existe en el sistema hegeliano en donde lo único absoluto es el Espíritu en tanto que tiene delimitaciones, un “absolutamente otro” carece

totalmente de delimitaciones. Sí se acepta la postura de Beauvoir, habría que aceptar que no existe algo como la “feminidad” y la condición de ser mujer quedaría reducida a ser una negación total de la condición de ser hombre, lo cual es sostenido por algunos sectores feministas y que nos dejaría una noción de mujer como pura negatividad que se construye a partir de la noción de hombre. Una participación negativa del hombre en el feminismo tiene que ver con la manera en que se colaboraría a eliminar los atributos contrapuestos en la noción de mujer que el patriarcado ha impuesto sobre la condición femenina y no abordar únicamente a la mujer desde una condición netamente negativa, sino permitir a la mujer explorar su propia positividad.

Lo que queda pendiente en la presente monografía y puede ser revisado en futuros trabajos consiste en el papel de la mujer en *La fenomenología del espíritu*, pues Hegel explora el papel del hombre y la mujer en el apartado “El mundo ético, la ley humana, la ley divina, el hombre y la mujer” (Hegel, 1971, p. 262). Y sería un ejercicio interesante revisar el papel de la mujer directamente en el sistema hegeliano. También, por los límites del presente trabajo solo se pudo hacer una revisión a profundidad de dos apartados de *El segundo sexo*, siendo un texto extenso y rico en ideas que se presta para ampliar las áreas de revisión. Por último, el trabajo de Beauvoir deja por fuera la discusión de género presente en la actualidad, teniéndose la contraposición hombre-mujer a lo largo de su teoría feminista, sin embargo, esta contraposición no tiene en cuenta la distinción entre “sexo y género” pues parece ser que lo que llamamos “hombre” y “mujer” son características sociales y culturales que se prestan para identidades más variadas en donde parece no haber una contraposición directa en muchos casos, pues estas características en ocasiones se encuentran combinadas en un individuo por lo que la contraposición hecha por Beauvoir se

hace compleja, esto puede ser revisado con la ayuda de *El género en disputa* de Judith Butler.

Bibliografía

Beauvoir, S. d. (1962). *El segundo sexo*. Siglo Veinte.

Hegel, G. W. (1971). *La fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de cultura económica.

Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*.
Barcelona: Ediciones Península.

Inwood, M. (2018). *Comementary to the Phenomenology of the Spirt*. New York: Oxford
University Press.

Kójeve, A. (1982). *La diálectica del amo y el esclavo*. Buenos Aires: La pléyade .

López, T. (1992). *La hermenéutica existencial en Simone de Beauvoir*. Madrid: Universidad
Complutense de Madrid.

Mohajan, H. (2022). An Overview on the Feminism and Its Categories . *Paradigm Academic
Press*, 11-26.