

EL SEGUNDO SEXO Y LA MORAL EXISTENCIALISTA

Tesis que presenta MERCEDES ARNAL ARNAL para optar el grado de Maestra
en Filosofía.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA

1966



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL SEGUNDO SEXO Y LA MORAL EXISTENCIALISTA.

PROLOGO

INTRODUCCION

PRIMERA PARTE

EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE

Capítulo I. La Preocupación ontológica.

Capítulo II. La descripción de la existencia.

Capítulo III. La cuestión moral.

SEGUNDA PARTE

SIMONE DE BEAUVOIR Y EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE

TERCERA PARTE

EL SEGUNDO SEXO

Capítulo I. La condición femenina tradicional.

Capítulo II. La no justificación de la condición femenina tradicional.

Capítulo III. El examen de la condición femenina tradicional reflejada en la situación de la mujer.

Capítulo IV. La nueva consideración de la mujer y lo femenino.

CONCLUSION

PROLOGO.

El Segundo Sexo es un estudio sobre la mujer, escrito por --
una mujer.

A pesar de haber tenido noticias de él desde hacia varios --
años, no fue sino hasta hace dos años que lo leí. Cuando estudiante,
el tema de lo femenino no era de los que más me llamaban la atención.
El tener hijos fue lo que realmente me abrió los ojos a mi condición --
femenina y me la presentó como fuente de problemas. Leí El Segundo --
Sexo ávidamente. Me congratulé de no ser yo la única en sentir tan --
violentemente la nueva situación de madre y todo lo que implica; y vi
en letras de molde, claramente expresadas, cosas que de una manera --
confusa había yo pensado.

Además del tema de la maternidad, hubo otros temas que me --
interesaron. Pude conocer las opiniones de otras mujeres. Y, sobre --
todo, las de Simone de Beauvoir, autora del libro, ya que en él no se
limita a describir la condición femenina, sino que señala errores, cri
tica costumbres e instituciones, propone nuevos enfoques a los proble
mas, apuntando así nuevas soluciones a los mismos.

Muchas veces me parecía que la autora estaba hablando por mí;
otras, me dejaba perpleja y hasta me irritaba, lo cual me hacía pre--
guntar: "¿Cómo es que puede decir esto? ¿que hizo ella cuando vivió --
estas situaciones?"

Afortunadamente, Simone de Beauvoir ha escrito tres libros -

autobiográficos, que abarcan desde su infancia hasta su madurez. Al leerlos, se da uno cuenta de estar frente a una mujer excepcional por su inteligencia, y con una vocación literaria definida desde su adolescencia.

Su historia personal es también excepcional y explica muchos de sus puntos de vista referentes a la condición femenina.

Pero además de contar su vida, Simone de Beauvoir relata todos los pormenores del desarrollo de su vocación literaria. Más bien, es su vocación literaria la que la empuja a desplegar y desmenuzar su vida y su obra.

Es así como se puede observar el nacimiento y desarrollo de cada uno de sus libros; que situaciones de su vida reflejan; que problemas exponen; que significado tienen dentro de su producción total.

El Segundo Sexo es una obra de madurez, que nació, sin embargo, de una manera fortuita. Como Simone de Beauvoir señala en su tercer libro autobiográfico, (1) para ella el ser mujer nunca presentó ni problemas ni desventajas. Pero un día, después de haber escrito ya varias novelas, una obra de teatro y tres libros de ensayos filosóficos, quiso emprender una obra autobiográfica. Se dió cuenta entonces de que su crianza había sido diferente a la de un niño. Se puso a pensar en ello, en lo que significaba ser mujer, y decidió emprender su investigación sobre la mujer y lo femenino: "Había que examinar la cuestión de más cerca. La examiné y tuve una revelación: este mundo es un mundo masculino. Mi infancia había sido nutrida de mitos forjados por los hombres y yo no había reaccionado de la misma manera que si hubiera si-

do un muchacho. Me interesó tanto el tema que abandoné el proyecto de una confesión personal, para ocuparme de la condición femenina en su generalidad" (2).

En la Introducción a El Segundo Sexo hace Simone de Beauvoir una exposición del tipo de tema que va a desarrollar; del por qué de la elección del mismo; del método que va a emplear para desarrollarlo; de la finalidad que se propone, y de la perspectiva desde la cual lo enfoca.

Primeramente, señala que el tema de la mujer y de lo femenino son todavía cuestiones que se discuten hoy en día, por lo cual toda investigación sobre la mujer debe comenzar haciendo la pregunta "¿qué es una mujer?". Resulta entonces que para definir a la mujer no basta el señalar que es un ser equipado por la naturaleza con los órganos femeninos destinados a la procreación. Para que un ser humano femenino sea una verdadera mujer "debe participar de esa misteriosa y amenazada realidad llamada femineidad". (3) Y resulta entonces que tampoco hay una definición única y satisfactoria de lo que "lo femenino" es.

A pesar de no haber un acuerdo sobre que es "el eterno femenino", queda la palabra "mujer". ¿Tiene ésta un contenido específico que puede desarrollarse? ¿O más bien es un nombre usado para designar a unos seres humanos llamados así: mujeres? Ni el conceptualismo ni el nominalismo responden a la cuestión. Esta, pues, sigue en pie.

Para Simone de Beauvoir la pregunta ¿qué es la mujer? es legítima. El hacerla indica ya como una duda sobre lo que la mujer sea, como una necesidad de que el hecho de ser mujer tenga que tener una ---

justificación, todo lo cual hace que sea necesaria y valiosa una investigación sobre el tema.

La mujer y lo femenino tiene términos simétricos, que son: -- el hombre y lo masculino. Términos que, sin embargo, no representan lo mismo. Son las dos caras de lo humano, pero "El hombre tiene razón en ser hombre; es la mujer la que está en el error.".... "así, -- hay un tipo humano absoluto; el masculino". (4). Según el hombre, el cuerpo y sus funciones tienen una significación distinta para el hombre que para la mujer. Si para él es el medio para aprehender el mundo y enfrentarse a él, para ella constituyen un estorbo, una molestia. Su conformación biológica hace de la mujer un ser preso en su subjetividad, mal equipado para enfrentarse al mundo y, por ende, tenido en menos. -- Su destino biológico hace que se la considere y se la defina, no como un ser autónomo, sino con referencia al hombre y a partir de él: "ella es lo incidental, lo inesencial, como opuesto a lo esencial. El es el Sujeto, él es lo Absoluto, ella es lo 'Otro". (5)

"La categoría de lo Otro es tan original como la misma conciencia". (6) La dualidad, el contraste, no están basados en la división de los exos, aclara la autora. "La alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano". (7) En la conciencia hay una hostilidad fundamental hacia las otras conciencias. "El sujeto se afirma -- únicamente oponiéndose -- él pretende afirmarse como lo esencial, y -- constituye al otro en inesencial, en objeto". (8) Pero como cada conciencia tiene la misma pretensión, el concepto de lo Otro para designar a las otras conciencias pierde su valor absoluto y se vuelve relativo.

Siendo ésto así, Simone de Beauvoir trata de encontrar por qué la mujer ha encarnado el papel de lo Otro por excelencia, sin que nunca se haya admitido la reciprocidad entre los sexos. Y por qué, además, siempre ha guardado ante esta situación una actitud de sumisión, sin tratar de cuestionar la superioridad masculina.

Y encuentra que, por una parte, las mujeres, a pesar de que en general no constituyen una minoría, (como sucede en particular con otros grupos humanos, tales como los negros y los judíos, los cuales han sido también señalados como "los otros") no tienen un pasado común que las una.

A diferencia de otras clases que surgieron históricamente en un momento determinado, como es el caso del proletariado, las mujeres siempre han existido. Por eso su situación con respecto al hombre no se puede equiparar a la sujeción del proletario con respecto a su patrón.

Así, resulta que las mujeres piensan que tal situación de sujeción al mundo masculino es inherente al hecho de ser mujer. Y tal situación las priva de cualquier medio de unión entre sí para lograr un mundo femenino, correlativo al masculino.

La mujer es componente de la pareja humana, y sin embargo, no ha podido adquirir el lugar que le corresponde: "los dos sexos nunca han compartido el mundo en igualdad". (9) En la época actual la mujer empieza a liberarse; pero esta liberación presenta desventajas y peligros para la mujer. Desventajas, porque tiene que enfrentarse al hombre desde su situación de dependencia; peligros, porque al liberarse --

del hombre pierde la protección material y la justificación moral de su propia existencia, que antes recibía de él. Ahora va a tener que lograr una existencia auténtica, basada en el ejercicio de la libertad, lo cual implica esfuerzo y riesgo, que muchas veces son rechazados por ella para seguir el camino fácil de la pasividad, aunque tal camino conduzca a la frustración. Y así termina Simone de Beauvoir diciendo: "De esta forma la mujer no se reivindica como sujeto, ya sea porque no tiene los medios concretos para ello, porque siente la necesaria liga que la une al hombre, sin proponer ella entonces la reciprocidad entre los sexos, o finalmente, porque muchas veces se encuentra complacida encarnando a lo Otro". (10)

Pero si bien lo anterior es cierto e ilumina parte de la cuestión, queda por dilucidar cuál fue el origen de la situación. La dualidad de los sexos implica conflicto, pero no explica por qué desde un principio el hombre ha sido el vencedor.

Encuentra Simone de Beauvoir que la cuestión de la primacía masculina ha sido ya ampliamente desarrollada por el mundo masculino. Por lo tanto, sus resultados no pueden considerarse imparciales y tienen que ser vistos con cierto recelo. Se puede decir que en todo desarrollo de la cuestión se ha limitado el autor a congratularse por el hecho de ser hombre, tratando de considerar la situación femenina como un dato, como algo natural, quedando así justificada la inferioridad en que se encuentra la mujer con referencia al hombre.

En nuestros días esa situación está en vías de cambio. La mujer se está emancipando, lo cual ha hecho que muchos consideren que

la mujer va a perder su femineidad, es decir, que ya no va a ser "frívola, infantil, irresponsable, la mujer sumisa". (11) Incluso se ha alegado que la mujer es inferior y que, por lo tanto, debe seguir ocupando un lugar subordinado al hombre. Pero a este respecto, indica Simone de Beauvoir, no se ha hecho ver cómo esa inferioridad no es un dato, sino que se ha alcanzado a través de la desventaja en que la mujer se ha encontrado frente al hombre.

Muestra entonces la autora cómo las cuestiones de la mujer -- y de lo femenino constituyen un tema que se deben tratar con toda seriedad, nunca en tono de disputa. "Es un hecho significativo que los libros escritos por mujeres sobre la mujer están animados en nuestros días menos por un deseo de exigir derechos que por un esfuerzo para lograr claridad y comprensión". (12)

Una vez que ha dado cuenta del por qué de la elección del tema, explica la autora como va a desarrollarlo.

La obra va a ser descriptiva. En la primera parte, va a considerar a la mujer vista por la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico. Una vez hecho esto, va a tratar de mostrar cómo se originó el concepto del "eterno femenino". Con esta finalidad, va a examinar la situación de la mujer a través de la historia, desde los nómadas hasta nuestros días, y va a hacer un estudio de la mujer considerada por el mito y la leyenda.

En la segunda parte de la obra va a hacer Simone de Beauvoir una minuciosa descripción de la vida de la mujer, desde su infancia hasta su vejez, y en todas las situaciones en que se puede encontrar. ---

Como ella misma dice, esta segunda parte está hecha desde el punto de vista femenino.

Y al hablar de esta segunda parte, aclara también desde que punto de vista y con qué finalidad va a desarrollarla.

Su perspectiva, dice, es la de la ética existencialista, la cual sostiene: "Todo individuo que trata de justificar su existencia siente que ésta implica o lleva en sí una necesidad indefinida de --- trascendencia, de comprometerse en proyectos elegidos libremente". (13)

Como hemos visto, la mujer, siendo un ser humano libre y autónomo, vive en una situación de dependencia, lo cual trae consigo --- graves consecuencias: "El drama de la mujer reside en el conflicto -- entre las aspiraciones fundamentales de cada sujeto (ego) quien siempre se considerará a sí mismo como lo esencial - y las compulsiones de una situación en la que ella es lo inesencial". (14)

La finalidad de la obra va a ser iluminar ciertas cuestiones fundamentales que son: "¿cómo puede un ser humano en la situación de la mujer alcanzar su plenitud? ¿ cómo puede recobrase la independencia en un estado de dependencia? ¿qué caminos están abiertos para ella? -- ¿cuáles están cerrados? ¿qué circunstancias limitan la libertad de la mujer y cómo pueden sortearse?". (15)

La obra, pues, resulta doblemente interesante. Primero, --- porque es un concienzudo y bien documentado estudio sobre la mujer y lo femenino. Para ello, no sólo se apoya la autora, (tal como ella lo consigna, al describir la primera parte de la obra) en la biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico y los datos aportados por la

historia, la leyenda y el mito; sino que en su segunda parte, en la cual describe a la mujer en situación, no hay afirmación sobre tal situación que no esté ilustrada con datos obtenidos de investigaciones sociológicas y psicológicas; con material aportado por otras mujeres, las cuales han desarrollado en sus obras literarias los mismos temas que se tocan en la obra; con observaciones basadas en la experiencia de la autora.

Segundo, porque la afirmación que hace en su Introducción de enfocar el tema de la mujer y de lo femenino desde el punto de vista de la moral existencialista encuentra plena justificación a través del desarrollo de su investigación.

No es El Segundo Sexo la primera obra en que Simone de Beauvoir toca temas filosóficos. Ha escrito varios libros de ensayos en los que desarrolla temas de moral. (16) Se trata de ensayos cortos, en los cuales esboza la descripción sartreana de la existencia y remite al propio Sartre para su mejor comprensión. En cambio, lleva a sus últimas consecuencias lo que una tal concepción de la existencia importa en el campo de la acción. Da ejemplos, analiza situaciones, propone críticas, compara con otras concepciones morales. Son ensayos llenos de vida, y casi siempre tienen carácter polémico.

Su conocimiento del existencialismo de Sartre es profundo y completo, se puede decir. Compañera de Sartre desde su juventud, ha asistido, tanto en el sentido de presencia como en el de ayuda, a la creación de su obra.

Examinar las tesis generales de Sartre, ver cómo El Segundo -

Sexo, en cuanto a su contenido moral, encaja dentro de ellas y a qué -- resultados llega, constituye para mí un trabajo interesante. Así, quedará justificada la elección de El Segundo Sexo para desarrollar un tema de filosofía y tratar de obtener un grado académico con él.

Creo que, por una parte, estaré en mejor situación para entender el enfoque que da Simone de Beauvoir a la cuestión de la mujer y lo femenino, así como las soluciones que apunta a algunas de las situaciones en que tradicionalmente se ha visto colocada la mujer.

Por otra parte, esa misma comprensión de su punto de vista -- me permitirá sacar a flote el mío. La comprensión tendrá que ir seguida de una adhesión o de un rechazo, es decir, de una aceptación o de -- una crítica personal.

INTRODUCCION.

La Primera Parte del presente trabajo es un esbozo de la filosofía de Sartre.

Esbozo que va a hacer hincapié en los temas de moral, ya que a la luz de ellos hay que considerar el ensayo sobre la mujer y lo femenino escrito por Simone de Beauvoir.

Si es la moral propuesta por Sartre el tema que nos interesa, tendremos que empezar por buscar la consideración que él hace del hombre.

La búsqueda del tema de lo humano conduce de lleno a la investigación ontológica intentada por Sartre en El Ser y la Nada, y es de esta obra de donde vamos a sacar el presente esquema de su filosofía.

Simone de Beauvoir nos habla de la preocupación de Sartre: --
"La originalidad de Sartre estriba en que, dando a la conciencia una gloriosa independencia, le concedía todo su peso a la realidad él tendía hacia una comprensión global de lo concreto, por lo tanto, de lo individual, ya que solamente el individuo existe". (1)

Con esto, nos ayuda a comprender la orientación de la filosofía de Sartre, de sus temas fundamentales.

La preocupación por lo concreto lo lleva al terreno ontológico, y es a partir de lo concreto, el fenómeno, que inicia su descripción del ser. El fenómeno en su aparecer es lo absoluto, aunque, como veremos en el Capítulo I de esta Primera Parte, se trata de un absoluto

relativo.

Esta búsqueda culmina con el descubrimiento de dos regiones-- de ser: el para-sí o conciencia, y el en-sí o lo fuera de la concien-- cia.

En el Capítulo II de esta Primera Parte, el cual hemos llama-- do La Descripción de la Existencia, seguiremos detalladamente el camino de Sartre.

En primer lugar, para saber cómo hace para justificar el te-- ma de lo humano; justificación que aparece desde las primeras líneas -- del primer capítulo, al presentar al hombre como el concreto en que se -- dan los dos abstractos: en-sí y para-sí.

En segundo lugar, para encontrar el tema de la libertad desde su origen, y seguir su desarrollo.

A este tema nos limitaremos en la consignación de la descrip-- ción que hace Sartre del para-sí.

Por último, el tema de la trascendencia con todas sus implica-- ciones, ni siquiera ha sido señalado, por considerar que no conduciría -- directamente al problema moral.

Como ya hemos dicho, nos preocupa el tema de la libertad. --- Libertad que para Sartre no es una cualidad del para-sí, sino que es -- el para-sí mismo existiendo, ya que su forma de ser es la nihilización. Libertad que, por lo tanto, tiene un carácter ontológico, y que Sartre-- va a analizar en sus descripciones del para-sí.

En el Capítulo III de esta Primera Parte es en donde se --- contrarán los temas de moral, propiamente dichos. Como dice Jeanson, -

"la última parte de El Ser y la Nada desarrolla, a partir de las implicaciones contenidas en los análisis de las tres primeras partes - y de manera mucho más accesible - una teoría de la acción en general". (2)

En esta "teoría de la acción en general" encontraremos el tema de la libertad en el terreno práctico, es decir, dentro del campo -- de la moral.

De este desarrollo de la libertad hecho por Sartre en este -- nuevo sentido vamos a tomar los temas que consideramos nos ayudarán a -- enmarcar El Segundo Sexo.

Tales temas son los expuestos por Sartre en el primer capítulo de la cuarta parte de El Ser y la Nada, llamado "Ser y Hacer: la Libertad". Es en este capítulo en donde habla de la libertad como condición primera de la acción; de la situación; de la libertad y la responsabilidad.

Así, pues, esta primera parte, que hemos llamado "El Existencialismo de Sartre", podría resumirse en la frase de Jeanson: "Somos - libres, pero eso no impide el que tengamos que hacernos libres". (3)

Antes de entrar de lleno a la consideración de El Segundo --- Sexo para encontrar sus nexos con la moral existencialista, expondremos en una Segunda Parte el pensamiento filosófico de Simone de Beauvoir.

En ella caracterizaremos el existencialismo de la autora y -- sus conexiones con el existencialismo de Sartre. Tarea fácil, ya que - en sus obras autobiográficas ella misma desmenuza su propio pensamiento.

Siguiéndolas, llegaremos a conocer la simpatía que la hace -- adherirse al existencialismo y a saber en que época de su vida se preo-

cupa Simone de Beauvoir por temas filosóficos.

También llegaremos a ver como su preocupación se centra en -- el problema moral, lo cual la hace escribir varios ensayos en los que de sarrolla la moral existencialista.

En esos ensayos aparece fijado explícitamente su existencia-- lismo sartreano.

Así, veremos como su pregunta por la condición de posibilidad de una moral desemboca en la consideración del hombre hecha por Sartre. El hombre es un ser que pone en cuestión su propio ser. Y este poner - en cuestión es la libertad, que hace que el hombre no sea una cosa, si- no un existente. De allí surge la diferenciación entre la libertad de hecho y la libertad de valor.

La libertad conduce al desarrollo del tema de elección y el - análisis de ésta hace aparecer temas sartreanos como son la situación, los otros, a los cuales Simone de Beauvoir da un acento propio, debido a su preocupación por el contenido concreto de cada acción.

Es en la Tercera Parte del presente trabajo en donde aborda-- mos El Segundo Sexo. Como en nuestro Prólogo nos hemos referido exten-- samente al carácter de la obra, a su finalidad, a su método, en el Capí-- tulo I de esta Tercera Parte nos limitaremos a definir la condición fe-- menina tradicional para señalar la justificación de una investigación - como la emprendida por Simone de Beauvoir, a la luz de la moral exis--- tencialista.

Si en la Segunda Parte del presente trabajo hemos visto cómo Simone de Beauvoir considera que el hombre tiene que justificar su ----

existencia, la exposición de la condición de subordinación que ha guardado la mujer frente al hombre mostrará cómo al negársele la trascendencia se le ha negado a ella tal justificación. Un estudio como el emprendido por Simone de Beauvoir pone de relieve cómo es que la mujer -- se ve entonces obligada a justificar la justificación de su existencia.

En el Capítulo II de esta Tercera Parte consignaremos el interés de la autora para encontrar las razones por las cuales la mujer, desde un principio, se ha visto obligada a vivir su vida como un destino, y las cuales justificarían la condición femenina tradicional.

Veremos entonces que empieza por examinar los datos de la biología. Si por una parte encuentra que las funciones de reproducción -- hacen que la mujer sea presa de la especie y que, por razones fisiológicas, su estructura corporal sea más débil que la del hombre, lo cual acarrea su menor capacidad de acción comparada con él; por otra parte, tales caracteres femeninos no justifican la negación de la trascendencia femenina.

Así continuará la autora su búsqueda, analizando los puntos -- de vista del psicoanálisis y del materialismo histórico acerca de la -- mujer. Como veremos, de ambos va a obtener valiosas enseñanzas; pero -- ninguno proporcionará una justificación a la condición femenina tradicional: ambos puntos de vista centran sus explicaciones enfatizando una característica humana, llegando así a un determinismo que está en contradicción con el punto de vista existencialista de la autora.

Finalmente, es al examinar la historia desde tal perspectiva -- existencialista que va a encontrar una explicación a la derrota de la --

mujer frente al hombre. Veremos como a partir de hechos existenciales "la tendencia del sujeto a la enajenación" (4) "El imperialismo de la conciencia humana que trata de lograr objetivamente su soberanía", (5) queda explicada a través del devenir histórico, la condición femenina tradicional.

Y veremos también que esa explicación nuestra que tal condición no tiene el carácter fijo, necesario de una esencia, sino que se trata de una situación que ha originado una determinada consideración de la mujer.

En el Capítulo III de esta Tercera Parte seguiremos a Simone de Beauvoir en la reseña que hace de cómo se ha traducido en lo concreto tal consideración tradicional de la mujer y lo femenino.

Seguiremos sus descripciones de las diferentes etapas de la vida de una mujer, haciendo una síntesis de lo que nos ha parecido distintivo de cada una de ellas, sin entrar en el detalle que la autora ofrece y evitando los casos límite en los que presenta ejemplos de neurosis.

Así, veremos en que forma la mujer se ve colocada ya dentro de un orden establecido en el cual se le vá a negar su trascendencia. Y veremos entonces cómo todas las características femeninas tradicionales no son más que el reflejo de tal situación.

Por último, en el Capítulo IV de la Tercera Parte consignaremos la nueva consideración de la mujer y de lo femenino hecha por la autora, en la cual no solamente señala el derecho de la mujer a la igualdad con el hombre, sino que muestra los caminos a seguir, las difi

cultades para lograrla, y deja ver lo que significaría tal igualdad en lo concreto.

En nuestra Conclusión, después de hacer una exposición sumaria de los postulados de la moral existencialista de Sartre y de señalar la interpretación a tal moral expuesta por Simone de Beauvoir, colocaremos nuevamente su investigación de El Segundo Sexo dentro de tal perspectiva. Y será entonces, después de seguir a la autora en su nueva consideración de la mujer y lo femenino, y de sopesar las soluciones esbozadas por ella a situaciones concretas, cuando podremos sacar a flote nuestro propio punto de vista.

PRIMERA PARTE.

EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE.

CAPITULO I.- LA PREOCUPACION ONTOLOGICA.

La Introducción a El Ser y la Nada se llama "Introducción -- a la Búsqueda del Ser", con lo cual queda manifiesta la intención ontológica de tal obra de Sartre.

La búsqueda se inicia examinando la idea de fenómeno.

Según Sartre, la reducción del existente a la serie de apariciones que lo manifiestan constituye un adelanto dentro del pensamiento filosófico, porque parece ser que de esta manera se anulan varios -- dualismos.

En primer lugar, ya no va a haber un exterior y un interior -- del ente, ya que las apariciones del mismo no señalan a una verdadera -- naturaleza oculta dentro del objeto, sino que únicamente son una de --- tantas apariciones con que se muestra tal ente. La aparición se indica a sí misma y a la serie, no a algo real escondido tras ella.

Ha desaparecido así el dualismo entre apariencia y ser. "El ser de un ente es precisamente su apariencia, su aparecer". (1) Esta -- es la idea de fenómeno, o el relativo absoluto. Relativo, porque siempre supone alguien a quien aparecer. Absoluto, porque no supone o apunta el verdadero ser, tras él. De esta forma: "El fenómeno puede ser -- estudiado y descrito en cuanto tal, porque es absolutamente indicativo_

de sí mismo". (2)

De esta manera desaparece también el dualismo potencia acto. Todo es en acto, señala Sartre.

Finalmente, desaparece el dualismo apariencia-esencia. "La apariencia no oculta la esencia, sino que la revela; ella es la esen--
cia. La esencia de un ente ya no es una virtud hundida en el hueco de
tal ente es la ley manifiesta que preside la sucesión de sus aparicio--
nes, es la razón de la serie"..... "Así, el ser fenoménico se mani--
fiesta: manifiesta su esencia así como su existencia y no es más que -
la serie unida de tales manifestaciones". (3)

Según lo anterior, apunta Sartre, en vez de suprimirse todo dualismo, se ha creado uno nuevo: el dualismo de lo finito en lo in--
finito. Esto quiere decir, en primer lugar, que "el ente no podría re--
ducirse a una serie finita de manifestaciones, ya que cada una de ellas
tiene relación con un sujeto en constante cambio. Aún cuando un obje--
to se diera a través de una única evaluación, el solo hecho de ser su--
jeto implica la posibilidad de multiplicar los puntos de vista sobre -
tal evaluación". (4) En segundo lugar, "si la serie de apariciones --
fuera finita, resultaría que las primeras apariciones no se podrían --
repetir, lo cual es absurdo, o que podrían ser todas dadas a la vez, -
lo cual es todavía más absurdo". (5)

Resulta entonces que la objetividad del fenómeno se funda --
recurriendo al infinito. Sin este recurso, la aparición sería una ---
"plenitud intuitiva y subjetiva". "Para que el fenómeno se revele co--
mo trascendente, el mismo sujeto debe trascender la aparición hacia la

serie total de la cual forma parte". (6) Así, la aparición hace referencia a lo infinito, para limitarse ella misma.

Esta oposición entre finito e infinito reemplaza al dualismo entre apariencia y ser. El objeto en su aparecer sólo muestra un aspecto y se encuentra todo entero dentro de esa apariencia que ofrece; al mismo tiempo, su aparición hace referencia a la serie infinita de apariciones, la cual nunca se dará, con lo cual el objeto se encuentra por entero fuera de su aparecer. Nuevamente tenemos aquí el dualismo entre lo interno y lo externo, entre el ser y el aparecer. Al mismo tiempo, se puede hablar de una cierta potencia, ya que el fenómeno puede desarrollarse en una serie de apariciones reales o posibles. Finalmente, la esencia se ha separado radicalmente de la apariencia, ya que la esencia es "lo que debe poder ser manifestado en una serie infinita de manifestaciones individuales". (7)

El nuevo dualismo, el del infinito en lo finito, funda todos los otros.

Para continuar la búsqueda del ser, hay que tener en cuenta la primera consecuencia sacada de la consideración del ser del fenómeno, la cual es que la apariencia no conduce a un ser diferente de ella, oculto tras ella. "Si la esencia de la aparición es un aparecer que no se opone a ningún ser, hay entonces un problema legítimo del ser de este aparecer. Es de este problema del que nos vamos a ocupar ahora, el cual será el punto de partida de nuestras investigaciones sobre el ser y la nada". (8)

Tenemos, pues, que el primer ser que hemos encontrado es el

ser del fenómeno, el ser de la aparición. De aquí se podría concluir que el ser que buscamos en nuestras investigaciones ontológicas también va a aparecer. Que, por lo tanto, debe haber un fenómeno de ser, descriptible como tal. Mas cabe preguntar si es posible que este ser que se mostraría en el fenómeno de ser sería igual al ser de los entes, que se muestran en la aparición. Parece no haber dificultad al respecto, ya que es posible rebasar el fenómeno concreto para alcanzar su esencia. "Pero el paso del objeto singular a la esencia es un paso de lo homogéneo a lo homogéneo". (9) ¿Es lo mismo el pasar del ente -- al fenómeno de ser?

El objeto tiene determinadas características, las cuales hacen referencia a una esencia. "La esencia no está en el objeto, sino que es la razón de la serie de apariciones que lo descubren. Pero el ser no es ni una cualidad del objeto, aprehensible entre otras, ni un sentido del objeto. "El objeto ni oculta ni descubre al ser. "El ser es simplemente la condición de todo descubrimiento: es ser-para-descubrir y no ser-descubierto". (10)

El paso de lo óntico a lo ontológico no resuelve la cuestión. El ser del fenómeno, que es ser-descubierto, necesita, a su vez, un ser que lo fundamente.

Así, señala Sartre que el ser de los fenómenos no nos dá el fenómeno de ser y, sin embargo, es éste el único punto en que nos apoyamos para buscar el ser. Hay que establecer las relaciones entre el ser del fenómeno y el fenómeno de ser. "Al considerar no al ser como condición del descubrimiento, sino al ser como aparición que puede ser

fijada en conceptos, nos hemos percatado de que el conocimiento no podía por sí mismo dar razón del ser, es decir que el ser del fenómeno - no se podía reducir al fenómeno de ser". (11)

El fenómeno de ser es "ontológico" en el sentido de San Anselmo y Descartes: exige un ser transfenoménico, que lo funde. El ser no se encuentra enmascarado por el fenómeno; y el fenómeno, al ser apariencia indicativa de sí misma, tampoco remite a otro ser. Lo que sucede es que.... "el ser del fenómeno, aunque coextensivo al fenómeno, debe escapar a la condición fenoménica - que es la de no existir - mas que en tanto que se revela- y que, como consecuencia, debe rebasar y fundar el conocimiento que de él se tenga". (12)

Se puede objetar que las dificultades anteriores se deben a una determinada concepción del ser (realismo ontológico), incompatible con la noción de aparición. Si hemos limitado la realidad al fenómeno, por qué no concluir que el ser de la aparición es su aparecer. Habremos así llegado, en otras palabras, al esse est percipi de Berkeley.

Para Sartre, la fórmula de Berkeley no es satisfactoria por dos razones, una de las cuales se refiere a la naturaleza del percipi y otra a la del percipere.

Naturaleza del percipere.- Si toda metafísica supone una teoría del conocimiento, toda teoría del conocimiento, a su vez, supone una metafísica. Por lo tanto, el idealismo, al reducir el ser al conocimiento que de él se tiene, debe de empezar por asegurarse del ser de este conocimiento. El conocimiento no puede ser algo dado.

Su ser no puede ser medido por el propio conocimiento. "Así el ser--- fundamento del percipere y del percipi debe escapar él mismo al percipi: debe ser transfenoménico". (13)

Este ser transfenoménico a quien remite el percipi sería --- el ser del sujeto percipiens, pero no en tanto que es conocido, si no en tanto que es, es decir, a la conciencia.

La conciencia es, pues, la dimensión transfenoménica del sujeto.

Si la conciencia es el ser cognoscente en tanto que es y no en tanto que es conocido, significa esto que hay que abandonar el primado del conocimiento, precisamente para fundarlo. Claro que la conciencia puede conocer y conocerse, "pero ella es, en sí misma, otra cosa que una conciencia vuelta sobre sí". (14)

Toda conciencia es conciencia de algo, es decir, que ella -- misma está desprovista de contenido. El creer que al conocer el objeto éste entra en ella, es volverla una cosa y descartar el cogito. La conciencia es conciencia posicional del mundo, es decir, que se trasciende para alcanzar un objeto.

"Sin embargo, la condición necesaria y suficiente para que -- una conciencia sea conocimiento de su objeto, es que ella sea conciencia de ella misma como siendo este conocimiento". (15) Es necesaria, porque de no ser conciencia de sí misma conociendo sería una conciencia inconsciente. Es suficiente, porque al tener conciencia de tener conciencia de algo, se tiene conciencia de ese algo, que existe para la conciencia.

Esta conciencia de conciencia no es un conocimiento de cono-

cimiento, porque entonces la conciencia se dirigiría a algo fuera de ella misma, en este caso, otra conciencia.

Si se reduce la conciencia al conocimiento, se introduce en ella la dualidad sujeto-objeto. Pero para que el sujeto cognoscente se vuelva conocido, hace falta un tercer término, lo que lleva a un dilema: "o nos paramos en un término cualquiera de la serie-conocido, cognoscente conocido-cognoscente conocido del cognoscente, etc. Entonces es la totalidad del fenómeno la que cae en lo desconocido, es decir, que llegamos siempre a una reflexión no-consciente de sí en último término - o bien afirmamos la necesidad de una regresión al infinito....." (16) Resultaría entonces que el conocimiento debería ser fundado epistemológicamente. "Pero la conciencia de sí no es doble. Si queremos evitar la regresión al infinito, es necesario que sea relación inmediata y no cogitativa de sí a sí". (17)

La conciencia reflexiva pone a la conciencia refleja como un objeto, y la aprecia. Por el contrario, la conciencia inmediata de percibir no permite juzgarla. Está vuelta hacia afuera y no pone o afirma tal percepción. Sin embargo, debe estar presente: "Toda conciencia posicional de objeto, es al mismo tiempo, conciencia no posicional de sí misma". (18)

Lo anterior parece formar un círculo, ya que es preciso actuar para tener conciencia de la acción. Esa es la naturaleza de la conciencia, señala Sartre: "toda existencia consciente existe como conciencia de existir". (19) Esta es la razón por la cual la primera conciencia de conciencia no es posicional: forma una unidad con la --

conciencia de la cual es conciencia. Esta conciencia no posicional de sí la llamaré Sartre conciencia (de) sí, para evitar toda alusión al conocimiento.

Así, pues "es la conciencia no-reflexiva la que hace posible la reflexión; hay un cogito pre-reflexivo que es la condición del cogito cartesiano". (20) Y es esta conciencia no tética la que unifica los actos vueltos al exterior.

Tal conciencia (de) sí es "el solo modo de existencia posible para una conciencia de algo". (21) Una intención, un placer, un dolor, no pueden existir más que como conciencia inmediata (de) ellos mismos.

Estamos frente a un nuevo tipo de ser, el de la conciencia, cuya esencia es creada por ella a partir de su existencia, Estamos -- frente a una prueba ontológica al revés: su existencia implica su esencia.

La conciencia se determina por sí, más no como una génesis, ya que esto la supondría anterior a su propia existencia; ni tampoco como un acto, ya que entonces sería conciencia (de) sí como acto. La conciencia existe por sí, lo cual no quiere decir que tenga su origen en la nada, sino que nada es causa de ella y que ella es causa de su propia manera de ser.

Para Sartre, al renunciar al primado del conocimiento, hemos encontrado un absoluto, "Que es el sujeto de la más concreta de las -- experiencias". (22)

"La conciencia no tiene nada de substancial, es una pura ---

apariencia, en el sentido de que no existe más que en la medida en que se aparece. Mas precisamente porque es pura apariencia, porque es un vacío total (el mundo entero está fuera de ella), es a causa de esta identidad en ella entre la apariencia y la existencia que puede ser -- considerada como lo absoluto". (23)

En resumen, señala Sartre, partiendo del fenómeno, se ha --- buscado un ser que no fuera apariencia. El percipi ha conducido a un percipiens, cuyo ser es la conciencia. Conciencia que sería el fundamento ontológico del conocimiento. "El ser primero a quien todas -- las otras apariciones aparecen, el absoluto en relación al cual todo -- fenómeno es relativo". (24) Se ha evitado el idealismo, para el que -- no hay más ser que el conocido. "Hemos captado un ser que esca-- pa al conocimiento y que lo funda.... y este modo de captación no es -- fenómeno de conocimiento, sino la estructura del ser". (25) Pero ¿bas ta el ser de la conciencia para fundar el ser de la apariencia, en --- tanto que aparece a la conciencia? Es preciso entonces examinar las -- necesidades ontológicas del percipi.

Primeramente, hay que hacer notar que hay un ser de la cosa -- percibida en tanto que es percibida. Es decir, que lo conocido no --- puede absorberse en el conocimiento que se tenga de él, ya que enton-- ces sería pura immanencia.

Lo conocido tiene un ser. Este ser es el percipi y hay que -- reconocer que el ser del percipi no se puede reducir al del percipiens. Cuando mucho, sería relativo al ser del percipiens. Pero como además -- el ser del percipi es pasivo, resultaría que relatividad y pasividad --

serían las estructuras características del esse.

Ambas estructuras van a ser puestas a prueba por Sartre.

Por una parte, la pasividad, al ser relación de ser a ser, - implica una previa existencia. "Así, la pasividad es un fenómeno do-blemente relativo: relativo a la actividad de aquel que actúa y a la existencia de aquel que padece". (26) Además, la relación implica --- reciprocidad: el agente, para serlo, debe poder ser paciente. Esto de mandarí que la conciencia, pura espontaneidad, actuara sobre algo, lo cual es absurdo.

Por otra parte, respecto a la supuesta relatividad del per-cipi. "¿se puede concebir que el ser de lo conocido sea relativo al -- conocimiento? ¿Que puede significar la relatividad de ser para un ente, sino que tal ente tenga su ser en otra cosa que en él mismo, es decir en un ente que no es?" (27)

Ségún lo anterior, concluye Sartre, ni pasividad ni relati-vidad, resultantes del esse est percipi, pueden aplicarse al ser.

Ya que "El ser transfenomenal de la conciencia no sabría fun-
dar el ser transfenomenal del fenómeno". (28), propone Sartre un nuevo planteamiento.

La estructura del cogito pre-reflexivo sirve de fundamento - para probar la transfenomenalidad del ser del fenómeno. Es esta una - prueba ontológica.

Toda conciencia es conciencia de algo, lo cual se puede in-terpretar de dos maneras: 1) como que la conciencia constituye el ser de su objeto ó; 2) como que la estructura fundamental de la concien--

cia es su relación con un ser trascendente.

1).- "Ser conciencia de algo es estar frente a una presencia concreta y plena que no es la conciencia" (29), por lo tanto, la conciencia no puede constituir el ser de ese algo. Pero si se quiere a toda costa que el ser del fenómeno dependa de la conciencia, entonces ese ser se distinguirá de ella precisamente por su ausencia. Es por no estar en ella que el ser del fenómeno es. Recordemos el recurso -- al infinito para fundar la objetividad: "La serie de sus apariciones (del objeto) está ligada por una razón que no depende de mi arbitrio. Mas la aparición, reducida a ella misma y sin recurrir a la serie de la cual forma parte, no sería más que una plenitud intuitiva y subjetiva: la manera en que el sujeto es afectado". (30) Así, la objetividad está fundada en la ausencia de todos los términos de la serie -- menos uno, ya que si todos los perceptos o escorzos del objeto estuvieran presentes al mismo tiempo, se fundirían en la subjetividad. Toda aparición, aunque haga referencia a la serie infinita de la cual -- forma parte, es ya un ser trascendente, es una presencia: lo objetivo no proviene de lo subjetivo, ni lo trascendente de lo inmanente, ni -- el ser del no-ser.

2).- "La conciencia es conciencia de algo: esto significa -- que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia, es -- decir, que la conciencia nace vuelta hacia un ser que no es ella. Esto es lo que llamamos la prueba ontológica". (31) Se podría objetar -- a lo anterior que la exigencia de un ser trascendente no prueba la -- existencia de tal ser. Pero el análisis de la intencionalidad muestra

cómo la conciencia tiene que ser una "intuición revelante de algo, es decir, de un ser trascendente". (32) No hay subjetividad pura; la subjetividad (conciencia de conciencia) se tiene que calificar como una intuición revelante, la cual demanda un revelado. Nos encontramos en el plano de ser, no del conocimiento. "No se trata de mostrar que --- los fenómenos del sentido interno implican la existencia de fenómenos objetivos y espaciales, sino que la conciencia implica en su ser un -- ser no consciente y trans-fenómenoal". (33)

Así, partiendo de la apariencia, llega Sartre al ser. "La conciencia es un ser cuya existencia pone su esencia e, inversamente, ella es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia, es -- decir, cuya apariencia reclama ser". (34) Se puede entonces decir -- que "la conciencia es un ser para el cual está en su ser el ser cuestion de su propio ser, en tanto que tal ser implica un ser diferente a él". (35)

Tal ser no es más que el ser transfenomenal de los fenómenos y no un ser noumenal, escondido tras ellos. El ser de lo que aparece no debe agotarse en el aparecer para la conciencia, sino que tiene que ser él mismo en sí.

Habla entonces Sartre del fenómeno de ser que ha dado base a las conclusiones anteriores. El existente aparece a la conciencia sobre la base del ser, es decir que aparece siempre de una manera determinada de ser; y a través de esta manera de ser es que la conciencia lo capta. El sentido de este ser, y al cual apunta el existente, es el fenómeno de ser. Este sentido tiene un ser que le da fundamento, -

pero sin que ésto implique un círculo vicioso, porque "no hay que sobrepasar de nuevo el ser del sentido hacia su sentido: el sentido del ser vale para el ser de todo fenómeno, incluso su propio ser". (36) -- El fenómeno de ser no es el ser, pero señala hacia él y lo exige, --- aunque no en el sentido de la prueba ontológica antes mencionada. Analicemos ahora el fenómeno de ser para fijar el sentido del ser.

Notemos: 1) que esta elucidación del sentido del ser no --- vale mas que para el ser del fenómeno (el otro es el de la conciencia); 2) que esta elucidación es provisional.

Sartre ha distinguido dos regiones de ser absolutamente separadas: el ser del cogito pre-reflexivo y el ser del fenómeno. ¿Cómo pues, hay comunicación entre ellas? Hay que estudiar cada región por separado y ver qué tienen en común, para dar solución al problema.

1).- Mediante el examen de la conciencia no posicional (de)- sí vimos que el ser del fenómeno no podía actuar sobre la conciencia.- Queda así descartada la solución realista del problema. 2).- Al examinar la espontaneidad del cogito no reflexivo, ha demostrado la imposibilidad de que la conciencia actuara sobre el ser. La solución idealista del problema queda también descartada. Hay que encontrar una -- nueva solución, más allá del realismo y del idealismo.

La noción del fenómeno de ser ha sido oscurecida por las --- doctrinas creacionistas. Al ser creación divina, el mundo aparecía como pasivo. Pero la creación de la nada no explica el surgimiento del ser; y el ser, al ser concebido dentro de una subjetividad, no puede salir de ella. Y si el ser existe frente a Dios, entonces no guarda -

relación con la creación divina. Es decir, que el ser en sí no es explicado por la creación y vá más allá de ella. Es como decir que es increado, lo cual, a su vez, no quiere decir que se cree a sí mismo.

El ser es sí. Esto significa que no es ni pasivo ni activo. Pasividad y actividad son conceptos referidos al actuar del hombre y pierden su significado al hacerse absolutos. Además, tanto para ser activo como para ser pasivo, hay que ser. El ser está más allá de la afirmación, ya que ésta implica una distinción entre la afirmación y lo afirmado, y no desaparece la dualidad al imaginar que afirmado y afirmante se unen, por que el ser no es relación consigo mismo, sino que es sí, es decir, el ser es en sí.

El ser, al ser en sí, es sí mismo, es lo que es. El principio de identidad, es pues, regional, ya que el ser del para sí se define como "siendo lo que no es y no siendo lo que es". (37)

El ser en sí es macizo, no tiene ni dentro ni fuera. Es plena positividad y no conoce la alteridad, por lo tanto, no puede tener relación con lo que no es él. De aquí se concluirá que escapa a la temporalidad.

Finalmente, el ser en sí es. Esto quiere decir que no puede derivarse de lo posible, ni reducirse a lo necesario. "El ser en sí no es nunca ni posible ni imposible, sino que es". (38) Esto traduce la conciencia llamándolo de más.

CAPITULO II.- LA DESCRIPCION DE LA EXISTENCIA.

La búsqueda del ser ha conducido a Sartre al descubrimiento de dos tipos de ser radicalmente diferentes. ¿Cómo explicar las relaciones entre ellos?

Estaríamos ante un callejón sin salida si los dos tipos de ser se dieran aislados. Pero señala Sartre que esto no sucede así; -- que el ser de la conciencia y el ser en-sí son abstractos en el sentido de que no pueden existir aisladamente. Cada uno de ellos apunta -- o reclama al otro. "De este punto de vista la conciencia es un abstracto, ya que encubre en ella misma un origen ontológico hacia el en-sí y recíprocamente, el fenómeno es un abstracto también, ya que tiene que 'aparecer' a la conciencia". (1)

En oposición a lo abstracto, lo concreto es lo que puede --- existir aisladamente por sí solo. En la presente investigación, "Lo concreto no sería mas que la totalidad sintética en la cual tanto la conciencia como el fenómeno no constituirían mas que momentos". (2)

Tal concreto, tal totalidad, es el hombre-en-el-mundo. Dice Sartre: "Es mediante la descripción de esta totalidad que podremos -- responder a estas dos preguntas: 1.- ¿Cuál es la relación sintética -- que nombramos el ser-en-el-mundo? 2.- ¿Que deben ser el hombre y el mundo para que sea posible la relación entre ellos?" (3)

Toda conducta humana es conducta en el mundo, y es por eso --

que el examen de cualquiera de ellas señalará respuestas a las preguntas anteriormente formuladas.

Así, pues, se puede comenzar por donde sea. Pero como toda investigación implica una actitud interrogativa, es la interrogación - la primera conducta examinada por Sartre.

El examen de la interrogación muestra a Sartre el problema - de la negación.

En primer lugar, la actitud interrogativa implica un ser al que se pregunta. De este ser se espera una respuesta. Pero tal respuesta puede ser afirmativa o negativa.

En segundo lugar, el hombre, al preguntar, no conoce la --- respuesta. En él también encontramos una negación.

Dice Sartre: "Así, la pregunta es un punto entre dos no -- seres: el no-ser del saber en el hombre; la posibilidad de no-ser en el ser trascendente". (4)

En tercer lugar, puesto que la verdad es una limitación, -- implica un nuevo no-ser: "Esto es así, y no de otra manera"....."Así, pues, la posibilidad permanente del no-ser fuera de nosotros y en nosotros condiciona nuestras preguntas sobre el ser". (5)

Como dice Jeanson, comentarista de la obra de Sartre, "El ser es absoluto en el sentido de que se impone a la conciencia, pero si la conciencia lo puede interrogar quiere decir que el ser no está en todas partes, que el ser no es todo, que el ser no se impone obliterando sino respondiendo, que el ser puede responder sí o no, es decir, que el ser está "habitado" por el no-ser, por la nada". (6)

La interrogación ha puesto al descubierto el problema de la Nada.

Se impone, pues, un nuevo examen. El examen de la Nada.

Al hacer este examen encuentra Sartre que "El uso que hacemos de la noción de nada bajo su forma familiar supone siempre una especificación previa del ser". (7) Es decir, que toda negación, al ser determinación, implica un ser al cual se niega. "Eso significa que el ser es anterior a la Nada y la funda". (8) "...no hay no-ser mas que en la superficie del ser". (9)

Encuentra también Sartre que la Nada tiene que estar dentro del ser, ya que hay realidades como son la distancia, la ausencia, la alteración, la repulsión, que incluyen en ellas la idea de negación. Dice: "Hay una cantidad infinita de realidades que no solamente son objetos de juicio, sino que son experimentadas, combatidas, temidas, etc. por el ser humano, y que están habitadas por la negación de su intraestructura, como por una condición necesaria de su existencia. A estas las llamaremos negatidades". (10)

Así, para Sartre la Nada no puede concebirse fuera del ser, "ni como noción complementaria y abstracta, ni como medio infinito en que el ser estuviera suspendido". (11)

El ser en-sí, ya lo ha dicho, es plena positividad; la Nada es no-ser. ¿De dónde viene la Nada?

Debe existir un ser, diferente del ser-en-sí, que nihilice la Nada, "un ser por quien la nada llegue a las cosas". (12) Este ser no puede tener ni una actitud pasiva frente a la Nada, ni producirla -

sin alterarse. "El ser por quien la Nada llega al mundo es un ser en cuyo Ser se cuestiona la Nada de su Ser: el ser por quien la Nada viene al mundo debe ser su propia Nada". (13)

Hay que volver a examinar la interrogación. En ella hay --- siempre la posibilidad de una respuesta negativa, lo cual supone un -- cierto despego del ser, el colocar lo cuestionado en un estado neutro, entre el ser y el no-ser, es decir, fuera del determinismo en que todo es con necesidad. El hombre que interroga también se despega del ser: en este caso, pues, él hace brotar la nada en el mundo.

El hombre para poder interrogar al ser, tiene que ponerse -- fuera de él, lo cual logra modificando su relación con el ser. Esta -- modificación tiene un nombre: la libertad.

Entonces, "¿Qué debe ser la libertad humana si la nada debe venir por ella al mundo?" (14)

La libertad, señala Sartre, no es una facultad humana entre otras. No es así como se va a considerar. Se ha tratado de definir - "El ser del hombre en tanto que condiciona la aparición de la nada, y este ser nos aparece como libertad". (15) La libertad aparece junto con el ser del hombre, y condiciona su esencia.

Continúa Sartre la descripción de la libertad así considerada y a qué conclusiones conduce.

Tenemos que en la interrogación de la realidad humana, para despegarse del mundo empieza por despegarse de ella misma: "ella supone que el ser humano reposa primeramente en el seno del ser y se --- arranca de él en seguida, mediante un retroceso nihilizante. Se tra-

ta, pues, de una relación consigo mismo en el curso de un proceso temporal que consideramos aquí como condición de la negación". (16)

Y, añade Sartre: "La condición para que la realidad humana pueda negar el mundo o parte de él, es que lleva la nada en ella como el "rien" que separa su presente de todo su pasado". (17)

La libertad es entonces "el ser humano poniendo su pasado fuera de juego al secretar (o destilar) su propia nada". (18)

Surge aquí una nueva cuestión, ya que "si la libertad es el ser de la conciencia, la conciencia debe ser como conciencia de libertad". (19)

La conciencia de libertad, se ha visto, implica en situarse frente al pasado y al futuro propios, como siéndolos y no siéndolos a la vez. Esto constituye la angustia, dice Sartre: "es en la angustia que el hombre toma conciencia de su libertad, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, es en la angustia que el ser de la libertad es cuestión para sí mismo". (20)

El hombre trata de evitar la angustia, de disimularla, de ocultarla. Todo es en vano; porque para hacerlo, tiene primero que estar enterado de ella. La angustia está siempre presente. Pero si el hombre la tiene presente para luego huir de ella, quiere decir que él es la angustia para "no-serla", lo que muestra un poder nihilizador dentro de la misma angustia. Este poder es la mala fé. "Este poder nihilizador nihiliza a la angustia en tanto que huyó de ella y se nihiliza el mismo en tanto que yo soy la angustia para huir de ella".-

(21)... "en la unidad de una misma conciencia" (22), es decir, que en una misma conciencia hay que encontrar la unidad del "ser para-no-ser-lo". Así, el estudio de la mala fé va encaminado no al ser temporal - de la realidad humana, sino a la "instantaneidad del cogito pre-reflexivo". (23)

Encuentra Sartre que en la mala fé no hay la dualidad (El -- que miente - a quien se miente) que implica la mentira.

Las conductas de mala fé muestran como ésta trata de "hacer_ que yo sea lo que soy según el modo del 'no ser lo que se es' o que -- yo no sea lo que soy, según el modo de 'ser lo que se es' ". (24)

Así, resulta que "La condición de posibilidad de la mala fé_ es que la realidad humana, en su ser más inmediato, en la intraestructura del cogito pre-reflexivo, sea lo que no es y no sea lo que es". - (25)

De allí inicia Sartre el estudio ontológico de la concien--- cia, "no en cuanto totalidad del ser humano, sino en cuanto el núcleo_ instantáneo de este ser", (26) estudio que va encaminado a comprender_ "la totalidad de ser que constituye la realidad humana". (27)

"El ser de la conciencia es un ser para el cual está en su - ser el ser cuestión de su propio ser", señala Sartre en la Introduc--- ción. (28) Quiere decir que no coincide consigo mismo, como sucede -- con el en-sí, que es lo que es, pleno, y en el cual se da la identidad.

En la conciencia, en cambio, hay una descompresión de ser, - ya que su característica principal es la de "existir para un testigo,- aunque ese testigo para quien la conciencia existe sea ella misma".(29)

Por lo anterior, la creencia es siempre conciencia (de) creencia, y -- por eso resulta siempre una creencia turbada. Esta estructura propia de la conciencia refleja excluye la posibilidad de un juicio de identidad. "Hemos visto", dice Sartre, "que ni la creencia, ni el placer, ni la alegría pueden existir antes de ser conscientes, la conciencia es la medida de su ser; pero no es menos cierto que la creencia, desde el momento que no puede existir mas que como turbada, existe desde un principio como escapándose de sí, como rompiendo la unidad de todos los conceptos en los que se la quiera encerrar". (30)

No hay una creencia por una parte y una conciencia (de) creencia por la otra. Ambas se dan en una "inmanencia absoluta".(31)

"La conciencia pre-reflexiva es conciencia (de) sí". (32) -- Pero este sí representa una distancia ideal en la inmanencia del sujeto en relación consigo mismo, una manera de no ser su propia coincidencia, de escapar a la identidad"...por lo cual, "La ley de ser del para-sí, como fundamento ontológico de la conciencia, es de ser él-mismo bajo la forma de presencia ante sí". (33)

Esta presencia ante implica una separación: "una fisura impalpable se ha deslizado en el ser" (34) con lo cual recalca Sartre la total diferencia entre el para-sí y el en-sí, cuya identidad excluye cualquier relación en su seno.

Esta fisura que separa a la creencia de ella misma, (al ser conciencia (de) creencia) no se puede concebir aislada, no tiene un -- ser propio.... "es el negativo puro". (35) "El ser de la conciencia, -

en tanto que conciencia, es el de existir a distancia de sí como presencia ante sí y esta distancia nula que el ser lleva en su ser, es la Nada". (36) El para-sí se determina como no pudiendo coincidir consigo mismo, lo cual sería identidad.

El para-sí "tiene que existir como un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser". (37) Esta constituido por la nada, que es el cuestionar el ser al ser. El ser, no afectado por la nada, es mudo. La nada, al ser nada de ser, no puede llegar al ser mas que por el ser mismo. Y es por la realidad humana que la nada viene al ser. Y la realidad humana "es el ser en tanto que está en su ser y para su ser el fundamento único de la nada en el seno de su ser". (38)

"Sin embargo", continúa Sartre, "el para-sí es". (39) Se encuentra en el mundo y no puede dar cuenta de su presencia en él.

"En la aprehensión que hacemos de nosotros mismo, nos aparecemos con los caracteres de un hecho injustificable". (40) La existencia del para-sí es algo contingente. Así, la respuesta a la pregunta ¿qué soy yo? es: "Un ser que no es su propio fundamento, el cual, en tanto que ser, podría ser otro en la medida en que no explica su propio ser". (41)

Pero, ¿es este carácter de contingente compatible con el de conciencia? "¿cómo puede el para-sí, que, en tanto que es, no es su propio ser, en el sentido de fundamento; ser, en tanto que para-sí, fundamento de su propia nada?" (42)

El para-sí "es fundamento de su propia nada en tanto que es

nihilización de su propio ser" (43) pero no es fundamento de su propio ser. El que así fuera implicaría una dualidad, una nihilización entre el ser fundante y el fundado, todo dentro de una unidad, y se repetiría así el caso del para-sí que es contingente en tanto que ser en-sí y fundamento de su propia nada.

El ser de la conciencia, al ser en-sí para nihilizarse en para-sí, es contingente. La conciencia ni se da al ser a sí misma, ni lo recibe de otros seres.

El ser en-sí es y se degrada en ser para-sí, para fundarse como conciencia. "La conciencia tiene de ella misma su ser conciencia y no puede remitir mas que a ella misma, en tanto que ella es su propia nihilización, pero lo que se nihiliza en conciencia, sin poder ser llamado fundamento de la conciencia, es el en-sí contingente".(44) El en sí es fundamento de sí mismo sólo cuando es para-sí; es decir, que el fundamento viene al mundo por el para-sí. La conciencia es un surgimiento absoluto que da fundamento al mundo y, sin embargo, su ser mismo es contingente.

Analizando el cogito Sartre ha visto que éste se reduce a la conciencia de ser. El para-sí está siempre vuelto hacia el en-sí, está sostenido por una contingencia. "Esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí que habita el para-sí y lo aproxima al ser en-sí sin dejarse prender, es lo que llamaremos la facticidad del para-sí".-(45) El para-sí es, existe, gracias a esta facilidad. Nosotros siempre tenemos que afectarnos de una manera de ser que proponemos y que se nos escapa. Esta manera de ser propuesta debe ser dada "como con--

tingencia de mi situación"..... "es esto lo que hace que yo me capte - a la vez como totalmente responsable de mi ser, en tanto que yo soy -- su fundamento, y a la vez, como totalmente injustificable". (46) Esta doble relación puede muy bien llamarse necesidad de hecho. El cogito_ presenta una certeza apodíctica: yo pienso, yo soy. Pero, en tanto - que cogito, muy bien podría existir.

Así, para Sartre "el para-sí corresponde a una destructura-- ción decompresora del en-sí y el en-sí se nihiliza y se absorbe en su_ tentativa de fundarse". (47) El en-sí se encuentra en el para-sí como un recuerdo de ser, constituyendo la parte que el para-sí no puede --- justificar: su presencia en el mundo.

El estudio de la realidad humana debe empezar por el cogito. Este no aporta mas que una evidencia instantánea. Pero, ¿qué esa ---- certeza instantánea no implica el pasado y el provenir?

El análisis del para-sí ha mostrado una primera nihilización que no rebasa los límites del cogito. Tal nihilización no implica la_ introducción de un vacío en algo que es la conciencia, sino que es la_ determinación constante que hace el para-sí de no ser el en-sí. Vemos así la relación que hay entre el en-sí y el para-sí: el cogito hace -- descubrir la presencia del en-sí. El en-sí entre negativamente en la_ determinación del ser de la conciencia.

La forma de negación que entonces aparece es la negación in- terna, señala Sartre. De éstas, la que penetra más en el ser, la que_ "constituye en su ser el ser del cual niega con el ser que niega, es - la falta". (48) La falta no puede venir del en-sí, que es plena posi-

tividad. Aparece con la realidad humana. La falta supone: a) lo que falta o faltante; b) aquello a quien le falta lo que falta, o existente, y, c) una totalidad que ha sido desagregada por la falta y que -- sería restaurada por la síntesis de la faltante y lo existente: es lo que ha faltado, lo que no se alcanza". (49) Entre a) lo faltante y b) lo existente, hay una relación debida a la referencia que hacen a c) lo no alcanzado, y que sería como el ideal a llenar. Lo existente, pues, apunta a algo que no es. Pero apunta solamente para la realidad humana, que es por quien aparece la falta en el mundo y que debe ser -- ella misma una falta.

Hay una relación entre lo existente y lo faltante. Ambos, -- lo presente y lo ausente, se captan en una unidad que los trasciende. Lo faltante aparece siempre sobre el fondo de una totalidad: algo le falta a....para...En el caso de la realidad humana, ¿cuál es esa totalidad hacia la cual señala el para?

El para-sí, al fundarse, hace surgir la negación, ya que --- se determina como lo no en-sí. Pero esta negación, para constituir la realidad humana, es negación del sí, con lo cual lo negado queda presente en ella: "es el sí como ser en-sí no alcanzado el que da el --- sentido de la realidad humana". (50) El sí que sería identidad, lo -- que es, pero que es negado en el para-sí, es lo que le falta a la realidad humana. Así, ésta aparece "primeramente como falta y en liga -- sintética inmediata con lo que le falta". (51) De aquí que se capte -- como ser incompleto, que tienda hacia una coincidencia consigo misma -- que nunca le será dada.

Señala entonces Sartre que la totalidad de la realidad humana no es el en-sí contingente de lo trascendente. En tal caso, la conciencia se confundiría precisamente con aquello que niega. El ser no alcanzado y siempre ausente que habita en el para-sí es la síntesis -- del para-sí y del en-sí, la cual "sería su propio fundamento, no en -- tanto que nada, sino en tanto que ser y conservaría la translucidez -- necesaria de la conciencia, al mismo tiempo que la coincidencia consigo del ser en-sí". (52) "En otras palabras, este ser sería justamente el sí que hemos mostrado no poder existir mas que como relación --- perpetuamente evanescente, pero lo sería en tanto que ser substancial" (53). La realidad humana, al tener presente esa totalidad inalcanzable, se encuentra sumida en la desgracia.

El sí tiene un ser: es el valor. "El valor es el sí en tanto que habita el núcleo del para-sí como su para qué". (54) "Es lo -- no alcanzado de todas las faltas, y no lo faltante". (55) Es por esto que tiene una peculiar manera de ser: en tanto que valor, es; pero en tanto que realidad, al ser lo no alcanzado, no es. El valor da sentido a todo proyecto, es su más allá. No apela a un ser que es lo que es, mas bien "habita en el ser en tanto que éste se funda, no en tanto que es: habita en la libertad". (56) Esa libertad que, como ya hemos visto (57) implica una modificación de las relaciones de la realidad humana consigo misma y frente al ser. El para-sí "se hace ser en su ser como teniendo que ser tal ser. En una palabra, el sí, el para-sí y su relación se tienen a la vez dentro de los límites de una libertad incondicionada - en el sentido de que nada hace existir al valor, si -

no es esta libertad que al mismo tiempo me hace existir a mí mismo -- y a la vez dentro de los límites de la facticidad concreta, en tanto, que, siendo fundamento de su nada, el para-sí no puede ser fundamento de su ser. Hay entonces una total contingencia del ser-para-el-valor, que recaerá sobre toda la moral, para paralizarla y relativizarla - y, al mismo tiempo, una libre y absoluta necesidad". (58)

El valor no es el objeto de una tesis. No se presenta ante la conciencia como lo hace el objeto en la relación de conocimiento.-- Valor y para-sí nacen juntos. El valor es "simplemente vivido como el sentido concreto de esta falta que hace a mi ser presente". (59) El valor sería objeto de una tesis sólo ante una reflexión. "Así", Señala Sartre, "la conciencia reflexiva puede ser llamada conciencia moral, ya que no puede surgir sin de-velar al mismo tiempo los valores". (60)

No sólo la reflexión descubre los valores. Las acciones del otro los muestran. Esto es así, no como resultado de un razonamiento por analogía, sino porque la presencia del otro es necesaria a la constitución del para-sí: "su presencia como para-el-otro es condición a la constitución del para-sí como tal". (61)

A la realidad humana, en tanto que para sí, le falta una --- cierta coincidencia consigo misma. Tiende hacia el sí. "Lo faltante surge en el proceso de trascendencia y se determina por un retorno --- hacia lo existente a partir de lo no alcanzado". (62) Lo faltante es de la misma naturaleza que lo existente. Lo que le falta al para-sí - es para-sí. Mas no el de un extraño, sino el propio, y tampoco bajo -

el modo de la identidad. "Yo soy el para-sí faltante sobre el modo de tener que ser el para-sí que no soy, para identificarme ante él en la unidad del sí". (63) Este faltante propio de cada para-sí es su posible, que surge sobre el fondo de nihilización del para-sí. El posible no señala una manera de reunirse con el en-sí, sino que es una manera de estar a distancia de aquello que se es. El para-sí está habitado por el valor y proyectado hacia sus posibles, lo cual implica -- el salir de la instantaneidad del cogito.

La conciencia, desde que surge, es personal; más no porque posea un Ego (que es el signo de la personalidad), sino por que su forma de ser es la presencia ante sí (cogito prereflexivo). Y este primer movimiento reflexivo conduce a un segundo: el de la ipseidad o relación con el posible, que implica una más profunda nihilización, ya que la posibilidad es una presencia ausente. El para-sí es sí allá -- lejos. "Y es esta libre necesidad de ser allá lejos lo que es, bajo la forma de carencia, lo que constituye la ipseidad, o segundo aspecto esencial de la persona". (64) El mundo aparecerá como correlato de -- este circuito de la ipseidad, ya que es el obstáculo que la realidad humana sobrepasa para alcanzar el sí. La presencia-ausente del posible no se presenta a la conciencia como un objeto de conciencia posicional. No hay, frente a mi sed, conciencia tética del vaso bebiéndose y no-posicional (de) sí. Hay así una ordenación del mundo: el vaso bebido amaga al vaso-lleño y lo constituye como vaso para beber.

Así, pues, "sin el mundo no hay ipseidad, ni persona ; sin ipseidad y sin persona, no hay mundo". (65)

El estudio ontológico del cogito ha mostrado cómo éste, al trascenderse hacia sus posibles, sobrepasa la instantaneidad. "Es en el tiempo que el para-sí es sus propios posibles bajo el modo de 'no ser'; es en el tiempo que mis posibles aparecen en el horizonte del mundo -- que hacen mío". (66)

CAPITULO III.- LA CUESTION MORAL.

Las anteriores descripciones han mostrado que "el para-sí -- es el ser que define por la acción". (1) Encuentra entonces Sartre -- que se impone un estudio de la acción en general. "Actuar es modificar la cara del mundo", pero, aclara Sartre, "una acción es por principio intencional". (2) La intención quiere decir el "reconocimiento de un 'desideratum' es decir, de una falta objetiva o de una negatividad". (3) Nos encontramos nuevamente dentro de la estructura del retroceso: "La conciencia ha podido retirarse del mundo pleno del cual es conciencia y dejar el terreno del ser para abordar plenamente el -- del no-ser" (4) en el sentido ya señalado. (5) Es decir, que hay un paso "hacia una situación límite puesta a priori como valor". (6) El tratar de modificar lo establecido implica una doble nihilización, ya que, por una parte, la situación a alcanzar es algo que no está presente y, por la otra, la situación presente se niega en relación con lo propuesto.

Y es lo propuesto, el fin a que se quiere llegar, lo que --- hace deseable el cambio de una situación dada, y no al contrario, como se suele pensar. Es exactamente esa estructura de ruptura que se encuentra en la conciencia la que hace posible la acción: "la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser que actúa". (6)

"Toda acción debe ser intencional", señala Sartre. "Debe en efecto tener una finalidad, y ésta a su vez se refiere a un motivo. Tal es, en efecto, la unidad de los tres éxtasis temporales: el fin -- o temporalización de mi futuro implica un motivo(o móvil), es decir, -- que indica hacia mi pasado y el presente es surgimiento del acto". (7)

Pero esto no quiere decir que el motivo o móvil generen la acción, lo cual sería caer en un determinismo. En la aceptación de -- un motivo o móvil como tal, ya hay la proposición de una finalidad. -- "Es el acto el que decide de sus fines y de sus móviles, y el acto es la expresión de la libertad". (8)

Hay que intentar la descripción de la libertad, señala Sartre. Tal descripción no va a tratar de captar una esencia, que en este caso sería la libertad, ya que la libertad está siempre haciéndose en cada acto libre; y está haciéndose en mí mismo: "Yo soy, en efecto, un existente que capta su libertad por sus actos". La libertad es entonces una "necesidad de hecho, es decir.... un existente contingente pero que yo no puedo dejar de sentir". (9)

Recuerda entonces Sartre sus anteriores referencias a la libertad. "Hemos, en efecto, establecido desde nuestro primer capítulo -- que si la negación viene al mundo por la realidad humana, ésta debe -- ser un ser que pueda realizar una ruptura nihilizante con el mundo y -- consigo misma; y habíamos establecido que la posibilidad permanente -- de esta ruptura era una y la misma cosa que la libertad". (10) Y recuerda cómo en sus descripciones del para-sí se ha encontrado con este carácter libre del hombre. "El hombre es libre porque no es sí, sino

presencia si"...."La libertad es precisamente la carencia que ha estado en el centro y del hombre y que constriñe a la realidad humana a hacerse, en lugar de ser"..... "Por eso la libertad humana no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su carencia de ser". (11)

Partiendo de lo anterior, señala Sartre la imposibilidad de caer en un determinismo de las pasiones. La misma estructura del para sí que es pura espontaneidad excluye tanto el que pueda actuar sobre algo, como el que pueda sufrir una acción.

Aborda entonces Sartre el problema de la voluntad. Según él, un acto voluntario no puede asimilarse a un acto libre, porque para él no hay un determinismo psicológico, por un lado, que diera cuenta de ciertas conductas llamadas pasionales, y una voluntad libre que diera cuenta de los actos libres.

Para Sartre tanto el comportamiento pasional como una acción nacida de la reflexión y, por tanto, voluntaria, muestran la libertad. "Todas mis maneras de ser la manifiestan igualmente, ya que todas son maneras de ser mi propia carencia". (12) Por eso, al caracterizar a voluntad dice: "lejos de que la voluntad sea la manifestación única o por lo menos privilegiada de la libertad, ella supone, al contrario, como todo acontecimiento del para-sí, el fundamento de una libertad original para poder constituirse como voluntad". (13)

Para entender mejor estas afirmaciones sobre la voluntad y la libertad, examina Sartre las nociones de motivo y móvil.

"Se entiende por motivo, la razón de un acto, es decir, el conjunto de consideraciones racionales que lo justifican". (14) Pero

resulta que tales consideraciones no adquieren carácter explicativo -- mas que a la luz de un fin propuesto, con lo cual Sartre llega a afirmar: "llamaremos motivo a la captación objetiva de una situación determinada en tanto que tal situación se revela a la luz de un cierto fin como pudiendo servir de medio para alcanzar tal fin". (15)

"El móvil, al contrario", continúa Sartre, "es ordinariamente considerado como un hecho subjetivo. Es el conjunto de deseos, emociones y pasiones que me empujan a cometer un cierto acto". (16)

El acto racional y voluntario sería el inspirado por motivos, y el acto irracional o pasional, el inspirado por móviles.

Pero encuentra Sartre que "queda por explicar la relación de los motivos a los móviles en el caso banal en que existan los unos y los otros". (17)

El motivo es objetivo, es un estado de cosas que se revela a una conciencia. Pero para revelarse tiene que haber un para-sí individual, es decir, que se haya elegido en determinada manera, que constituya el ordenamiento llamado mundo. "En vez de que el motivo determine la acción, éste no aparece más que por el proyecto de una acción". (18) Este proyecto implica un vivir las posibilidades, y este vivir-- las es la afectividad: el móvil. Así, hay una relación entre el motivo, el móvil y el fin: "Así, motivo y móvil son correlativos exactamente como la conciencia no tética (de) sí es el correlativo ontológico de la conciencia tética de el objeto. Así como la conciencia de -- algo es conciencia (de) sí, así el móvil no es otra cosa que la captación del motivo en tanto que tal captación es consciente (de) sí". (19)

Móvil y motivo están ligados entre sí dentro del surgimiento de la conciencia. Cuando este surgimiento se vuelve pasado se fija en-sí. Para que tenga vigencia tiene que haber un nuevo acto que lo re-affirme, dentro de un nuevo proyecto. "De hecho, motivos y móviles no tienen más que el peso que mi proyecto, es decir la libre producción del fin y del acto conocido a realizar, les confiera". (20)

El acto voluntario es un acto reflexivo que hace del móvil (que es conciencia no posicional (de) sí) un casi-objeto, y que decide de la manera de alcanzar un fin, fin que ya ha sido propuesto por la libertad original. Por eso dice Sartre: "esperamos haber mostrado simplemente que la voluntad no es una manifestación privilegiada de la libertad, sino que es un acontecimiento psíquico con una estructura propia que se constituye sobre el mismo plan que los otros y que está sostenida, ni más ni menos que los otros, por una libertad original y ontológica". (21)

Cada uno de nuestros actos es libre, pero en el sentido siguiente: "... un existente que, como conciencia, está necesariamente separado de todos los otros, ya que no están en relación con él más que en la medida en que son para él; que decide de su pasado bajo la forma de tradición a la luz de su futuro, en vez de dejarlo para y simplemente determinar su presente, y que se hace anunciar lo que él es por otra cosa que él, es decir, por un fin que no es y que proyecta del otro lado del mundo, he aquí a lo que damos el nombre de un existente libre". (22) Por eso la libertad así concebida no puede justificar la arbitrariedad y el capricho.

Al analizar el por qué de un acto, parte Sartre de la afirmación de que todo acto es comprensible; pero no admite que esta comprensión tenga que buscarse en el pasado, sino al contrario, en el futuro. "Es comprensible toda acción como proyecto de sí-mismo hacia un posible". (23)

Este "proyecto de sí-mismo" es "El fenómeno primario del ser en el mundo y es la relación original entre la totalidad del en-sí o mundo y mi propia totalidad detotalizada; yo me elijo todo entero en el mundo todo entero". (24) Es por esto que "Elección y conciencia son una y la misma cosa". (25)

"Mi proyecto último e inicial", sigue diciendo Sartre, "es siempre el esbozo de una solución al problema del ser"... "nosotros somos esta solución, la hacemos existir por nuestro mismo compromiso y no sabríamos captarla mas que viviéndola". (26) "Elegir es hacer que surja junto con mi compromiso una cierta extensión finita de duración concreta y continua que es precisamente lo que nos separa de la realización de mis posibles originales. Así, la libertad, elección, nihilización, temporalización, no hacen mas que una y la misma cosa". (27)

El análisis de la acción ha llevado a Sartre a profundizar en la consideración de la libertad. Ahora le queda por examinar su otra cara: su relación con la facticidad.

En el capítulo anterior del presente trabajo "La Descripción de la Existencia" hemos visto cómo el para-sí existe o está en el mundo con el carácter de un hecho injustificable y cómo su forma -

de ser es la libertad. (28) Sartre vuelve ahora a señalar esto: "Es - que en efecto el hecho de no poder no ser libre es la facticidad de la libertad, y el hecho de no poder no existir es su contingencia".... -- "Existir como el hecho de la libertad o tener que ser un ser en medio del mundo, es una y la misma cosas y ello significa que la libertad es originalmente relación con lo dado". (29)

"Lo dado", dice más adelante Sartre, "no es otra cosa que el en-sí nihilizado por el para-sí que tiene que serlo; que el cuerpo --- como punto de vista sobre el mundo; que el pasado como esencia que el para-sí era: tres designaciones para una misma realidad". (30) Con esto quiere mostrar que lo dado no puede dar razón de la libertad. --- Que es a partir de un proyecto que lo dado, que es un pleno, recibe un ordenamiento y por lo tanto significación. Así dice, "situación y motivación no son más que uno. El para-sí se descubre como comprometido en el ser, investido por el ser, amenazado por el ser; él descubre el estado de cosas que lo rodean como motivo para una reacción de defensa o de ataque. Pero no puede hacer este descubrimiento sino porque propone libremente el fin con relación al cual el estado de cosas es adverso o favorable". (31)

Nuevamente muestra Sartre la paradoja de la libertad: "No - hay libertad mas que en situación y no hay situación mas que por la -- libertad. La realidad humana se topa por todas partes con resisten--- cias y esos obstáculos no tienen sentido mas que en y por la libre --- elección que la libertad humana es"... "Lo que hemos llamado facticidad de la libertad es lo dado que ella tiene que ser y que ella ilumi-

na mediante su proyecto". (32)

Entonces Sartre examina eso dado en varias de sus maneras de manifestarse (mi lugar, mi cuerpo, mi pasado, mi prójimo, etc.) y --- muestra cómo en ellas se encuentra esa estructura de la relación entre lo dado y la libertad y cómo es el proyecto el que explica la acción. "Yo no soy nada en efecto mas que el proyecto de mí mismo más allá de una situación determinada y tal proyecto me pre-esboza a partir de la situación concreta como ilumina además la situación a partir de mi --- elección". (33)

Examina entonces Sartre "lo que representa para el destino --- humano el hecho de esta libertad". (34)

Esta libertad hace que el hombre sea "responsable del mundo y de sí-mismo en tanto que manera de ser". Responsabilidad, que para Sartre es "conciencia (de) ser el autor incontestable de un acontecimiento o de un objeto". (35)

Así, todo lo que provenga del hombre es humano. Es la manera de vivirlo: el miedo, la huida, lo que lo vuelve inhumano. Pero, por otra parte, "la situación es mía además por que ella es la imagen de mi libre elección de mí-mismo y todo lo que ella me presenta es --- mío en cuanto que me representa y me simboliza". (36)

"Yo soy responsable de todo, en efecto, salvo de mi responsabilidad misma, ya que yo no soy el fundamento de mi ser". (37)

"es así", sigue diciendo Sartre, "precisamente que el para-sí se capta en la angustia, es decir, como un ser que no es fundamento ni de su ser, ni del ser del otro, ni de los en-sí que forman el mun--

do, pero que está constreñido a decidir del sentido del ser, en él y -
fuera de él". (38)

SEGUNDA PARTE

SIMONE DE BEAUVOIR Y EL EXISTENCIALISMO DE SARTRE.

En una de sus obras autobiográficas, Simone de Beauvoir señala su orientación filosófica: "Si me ha parecido tan natural el adherirme al pensamiento de Kierkegaard y al de Sartre y el volverme "existencialista", es porque toda mi historia me preparaba para ello; desde la infancia mi temperamento me había llevado a dar crédito a mis de---seos y a mis voluntades; entre las doctrinas que me habían formado intelectualmente yo había escogido aquellas que fortificaban esta disposición; a los 19 años yo ya estaba persuadida de que es al hombre y -- a él solamente a quien toca darle un sentido a su vida, y de que con -- eso basta". (1)

Anteriormente, en el Prólogo al presente trabajo nos hemos -- referido a la obra de Simone de Beauvoir. Señalamos que su vocación es literaria ante todo. Y que es esa misma vocación la que la impulsa a escribir sus obras autobiográficas en las que despliega y desmenuza su vida y su obra.

También señalamos que Simone de Beauvoir ha escrito varios -- ensayos filosóficos. Todos ellos desarrollan temas de moral y refle--jan la preocupación de la autora en ese período de su vida. Así, nos Así, nos

dice, cuando habla de estas obras: "admitía yo, por fin, que mi vida - no era una historia que yo misma me contaba, sino un compromiso entre el mundo y yo". (2) Y más tarde, "Así entraba yo en lo que podría llamar el "período moral" de mi vida literaria, el cual se prolongó durante algunos años. Ya no tomaba yo mi espontaneidad como regla; tuve entonces que interrogarme sobre mis principios y mis metas; y después de dudarlo, hasta llegué a componer un ensayo sobre la cuestión". (3)

Y es esa preocupación personal la que hace que sus ensayos - tengan un carácter polémico, que estén llenos de vida.

Pyrrhus et Cinéas, escrito en 1946, es su primer ensayo filosófico. En La Force de l'Age ella misma explica su construcción y - qué quiso decir en él.

La primera parte trata de responder a las preguntas: "Si el hombre es "un ser de la lejanía", ¿por qué se trasciende solamente hasta allí y no más allá? ¿ cómo se definen los límites de su proyecto?" (4)

Así, empieza tal ensayo representando al hombre como proyecto: "El hombre no es más que eligiéndose; si rehusa elegir, se aniquila. La paradoja de la condición humana es que todo fin puede ser superado y, sin embargo, el proyecto define al fin en cuanto fin. Para superar un fin es preciso primero haberlo proyectado como lo que -- no se va a superar. El hombre no tiene otra manera de existir". (5)

Y luego: "aún si yo fuera inmortal, si yo tratara de identificarme con la humanidad inmortal, resultaría que todo fin es un punto de partida, toda superación objeto a superar, y que en este juego de -

relaciones no hay otro absoluto mas que la totalidad de estas mismas relaciones, emergiendo del vacío".

"así, pues, no se es para morir; se es sin razón, sin fin. - Pero como J.P. Sartre lo ha dicho en El Ser y la Nada, el ser del hombre no es el ser fijo de las cosas; el hombre tiene que ser su ser; a cada instante busca el hacerse ser y en eso consiste el proyecto". (6) ..."buscar ser es buscar el ser; por que no hay ser mas que por la -- presencia de una subjetividad que lo devela, y es necesariamente del -- centro de mi subjetividad que yo me lanzo tras él. Yo lucho, pues, -- por ser". (7)

Una vez señalada la estructura de la existencia humana, tal como la propone Sartre, pasa Simone de Beauvoir al plano de lo concreto, del hombre actuando en el mundo. Dice entonces: "Es proyectándose en el mundo que un hombre se sitúa, situando a los otros hombres -- alrededor suyo". (8) "Nuestros actos crean siempre un porvenir, y el -- porvenir sale al mundo pleno, como una nueva y gratuita plenitud. No -- se quiere ni para el otro ni para sí; se quiere porque sí, y eso es la libertad". (9)

Pero este querer implica una responsabilidad; ya que crea -- una nueva situación: "Dado para el otro, mi acto es para mí un acto -- libre--- lo que me concierne es la situación del otro, en tanto que -- fundada por mí. No hay que pensar que puedo eludir la responsabilidad de esta situación con el pretexto de que el otro es libre: eso es asunto de él, no mío. En cuanto a mí, yo soy responsable de lo que puedo -- hacer, de lo que hago". (10)

Mas esta responsabilidad frente al otro no quiere decir que él sea el que define la acción: "Así, un primer análisis de mis relaciones con el otro me ha conducido a este resultado: el otro no me pide nada; no es un vacío que yo tenga que llenar; yo no puedo descubrir en él una justificación ya hecha de mi mismo. Y, sin embargo, cada uno de mis actos al caer en el mundo crea para él una situación nueva; esos actos los tengo que asumir". (11)

Pero, por otra parte, mis actos necesitan del otro: "para que el objeto que he fundado aparezca como un bien, es preciso que el otro lo considere su bien: es entonces cuando me siento justificado de haberlo creado". De allí que "Mi necesidad fundamental es la de tener hombres libres frente a mí". (12)

Es por eso que "El respeto de la libertad del otro no es una regla abstracta: es la condición primera del éxito de mi esfuerzo. Yo solamente puedo apelar a la libertad del otro, pero no forzarla; yo puedo inventar las llamadas más urgentes, esforzarme por conquistar su libertad; pero ella, haga yo lo que haga, seguirá siendo libre de responder o no". (13)

De allí que: "1.- Es preciso primero que me sea permitido el apelar. 2.- En seguida, es preciso que yo tenga ante mí hombres que sean libres para mí. que puedan responder a mi llamado". (14)

Y en La Force de l'Age añade, cuando se refiere a su preocupación moral de esta época: "la libertad, fundamento de todo valor humano, es el único fin capaz de justificar las empresas de los hombres; pero yo me adhería a la teoría de Sartre; cualesquiera que sean las --

circunstancias, poseemos una libertad que nos permite superarlas; si ella nos es dada, ¿cómo considerarla como una meta? En las situaciones favorables, el proyecto es al contrario una verdadera superación que construye un porvenir nuevo; una actividad es buena cuando -- lleva a conquistar para sí y para el otro esas posiciones privilegiadas: a liberar la libertad. Así trataba yo de conciliar con las ---- ideas de Sartre la tendencia que, en largas discusiones, había yo sostenido contra él: yo reestablecía una jerarquía entre las situaciones; subjetivamente la salvación era en todo caso posible; no se debía preferir la ignorancia al saber, la enfermedad a la salud, la penuria a la prosperidad". (15)

Pour una Morale de l'Ambigüité, escrito en 1947, es un ensayo en el que Simone de Beauvoir trata nuevamente el problema moral, basándose en el carácter ambiguo de la existencia.

Dice.... "en nuestros días es por la ambigüedad que en El Ser y la Nada Sartre define fundamentalmente al hombre, este ser cuyo ser es el no ser, esta subjetividad que no se realiza mas que como --- presencia en el mundo, esta libertad comprometida, este surgimiento -- del para-sí que es inmediatamente dato para el otro". (16)

Es este ser del hombre opuesto a lo determinado el que exige y justifica una moral. "Es decir que no podría haber un deber ser mas que para un ser que, según la definición existencialista, pone en cuestión su propio ser, un ser que es a distancia de sí mismo y que tiene que ser su ser". (17)

Esto es lo que describe Sartre en El Ser y la Nada: "la pa-

sión del hombre es inútil, no hay ningún medio para él de llegar a ser este ser que no es". (18)

Pero eso no quiere decir que el hombre tenga que reducirse a este fracaso. Dice Simone de Beauvoir, comentando a Sartre: "Hay un tipo de adhesión al ser que no es la relación: querer ser, sino: -- querer de-velar el ser. Mas bien aquí no hay fracaso, sino al contrario éxito; este fin que el hombre se propone haciéndose falta de ser, se realiza en efecto por él. Por su despegue del mundo, el hombre se hace presente al mundo y hace que el mundo sea presente ante él". (19)

"No le es permitido el existir sin tender hacia este ser --- que nunca alcanzará; pero le es posible el querer esta tensión incluso con el fracaso que implica. Su ser es falta de ser, pero hay una manera de ser de esta falta, la cual es precisamente la existencia". (20)

Así, "existir auténticamente no es el negar el movimiento -- espontáneo de mi trascendencia, sino solamente el rehusar a perderme en él". (21)

Esto implica que "el hombre auténtico no consentirá en reconocer un absoluto extraño a él". Lo que importa es "tener razón ante sus propios ojos. Renunciando a encontrar fuera de sí mismo la garantía de su existencia, rehusará también a creer en valores incondicionados que se erigirían como cosas frente a su libertad; el valor es ese ser que falta del cual la libertad se hace falta; y es porque ésta se hace falta que el valor aparece". (22) "Es la existencia humana la -- que hace surgir los valores según los cuales ella podrá juzgar las -- empresas en las cuales se compromete". (23)

De esta manera que escapará a la contingencia de la existencia humana. "No hay antes de la existencia razón ni para existir ni para no existir". (24) "Así en el plano terrestre una vida que no busca fundarse será pura contingencia". (25)

Esta concepción del hombre no conduce a la arbitrariedad, ya que implica que todo acto humano es definitivo, sin excusa. El hombre "lleva la responsabilidad de un mundo que no es la obra de un poder extraño, sino de él mismo, en donde se inscriben tanto sus derrotas como sus victorias". (26)

Pero, ¿quién se funda? Es el hombre individual, concreto, el que se funda. Pero, ¿no conduce ésto a un subjetivismo? No contesta la autora, porque "bien se sabe que el hecho de ser un sujeto es un hecho universal y que el Cogito cartesiano expresa a la vez la experiencia más singular y la verdad más objetiva". (27) "para el existencialismo no es el hombre impersonal, universal, el que es la fuente de los valores; es la pluralidad de los hombres concretos, singulares, proyectándose hacia sus propios fines a partir de situaciones cuya particularidad es tan radical y tan irreductible como la misma subjetividad". (28) "El hombre es hombre a través de situaciones cuya singularidad es precisamente un hecho universal". (29)

Por eso, señala Simone de Beauvoir, "una moral de la ambigüedad será una moral que rehusará el negar a priori que los existentes separados puedan al mismo tiempo estar ligados entre sí, que sus libertades singulares puedan forjar leyes valederas para todos". (30)

Nuevamente surge el tema de la libertad: "Mas el hombre se

elige también como de-velación del ser, y si coincide con esta voluntad él gana ya que el hecho es que por su presencia en el mundo, el mundo se vuelve presente. Pero la de-velación implica una constante tensión para mantener el ser a distancia, para desprenderse del mundo y afirmarse como libertad; elegir la de-velación del mundo, elegirse libre, es uno y el mismo movimiento. La libertad es la fuente de donde surgen todas las significaciones y todos los valores; ella es la condición original de toda justificación de la existencia; el hombre que busca justificar su vida debe querer ante todo y absolutamente la libertad misma: al mismo tiempo que ella exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares, ella se exige universalmente". (31)

Se pregunta entonces Simone de Beauvoir cómo es compatible esta elección de la libertad, que es la moral, con el hecho de la libertad, señalado por Sartre. Dice: "Es contradictorio poner a la libertad como una conquista si primero ésta es algo dado". (32)

Es que la libertad no es la cualidad de una cosa, sino que es la forma de lo que se llama existencia. "Elegirse como libre es efectuar el paso de la naturaleza a la moralidad fundando sobre el surgimiento original de nuestra existencia una libertad auténtica". (33)

Vuelve entonces Simone de Beauvoir a distinguir entre la libertad de hecho u ontológica y la libertad-valor o moral. Así dice: "Todo hombre es originalmente libre en el sentido de que se lanza espontáneamente en el mundo; pero si la consideramos en su facticidad, -

esta espontaneidad no nos aparece mas que como pura contingencia". (34)

Es mediante una decisión que esta libertad se vuelve valor... "no se trata de replegarse en el movimiento interior y abstracto de una espontaneidad dada, sino de adherirse al movimiento concreto y singular por el cual esta espontaneidad se define lanzándose hacia un fin". ---

(35) "Entonces, de un solo golpe, mi voluntad, fundando el contenido del acto, se legitima por él. Yo realizo como libertad mi salida hacia lo otro cuando, poniendo la presencia del objeto, yo me pongo frente a él como presencia". (35) "Pero", continúa Simone de Beauvoir, -- "esta justificación exige una tensión constante: nunca está realizada, es preciso que sin cesar se realice". (37)

Esta descripción del aspecto formal de la libertad no conduce a la arbitrariedad, pues la voluntad de fundarse se desarrolla en el tiempo y exige una continuidad: "fundar el movimiento de mi trascendencia exige que jamás lo deje yo caer inutilmente sobre sí mismo, --- que lo prolongue yo indefinidamente"... "querer es comprometerse a perseverar en mi voluntad". (38)

Así, el hombre está siempre en peligro de fracasar: "Nada está decidido de antemano y es porque el hombre tiene algo que perder que puede también ganar". (39)

"Entra pues en la misma condición del hombre el que sea posible el no cumplir su condición. Para cumplirla, es preciso que el --- hombre se asuma en tanto que ser que "se hace falta de ser a fin de -- que haya ser"; pero el juego de la mala fé permite el pararse en cualquier momento: es posible el dudar al hacerse falta de ser, el retro-

ceder frente a la existencia; o bien es posible el afirmarse falazmente como ser, o afirmarse como nada; es posible el no realizar la libertad mas que como independencia abstracta, o, al contrario, rehusar con desesperación la distancia que nos separa del ser. Todos los errores son posibles, pues siendo el hombre negatividad, ellos son motivados por la angustia que él experimenta frente a su libertad". (40)

Ya hemos señalado que Simone de Beauvoir se interesa por la cuestión moral, tal como la plantea el existencialismo. Ya hemos visto que ella misma consigna cómo su preocupación moral obedece a un enfoque personal de la propia vida. Además, hay que tomar en cuenta que en esta época tiene lugar la Segunda Guerra Mundial. Es entonces cuando la autora vive la libertad en todo su dramatismo. El vivir en peligro, en situaciones de emergencia, pone de manifiesto el carácter provisional de toda decisión; subraya la necesidad de la invención diaria en todos los aspectos de la vida. Hace cobrar nuevo énfasis a las relaciones con el otro, que se vuelve prójimo, compañero de la misma aventura. Hace emprender una nueva valoración de lo establecido, pensar en que significan el amor, la amistad, la familia, la fidelidad. Y esa misma guerra, la ocupación sufrida por Francia, la persecución de los judíos, la colaboración con el enemigo, hacen a Simone de Beauvoir preguntarse por lo que significan la traición, la cobardía, la tortura y el castigo.

Sus ensayos muestran a la autora profundamente conmovida: — "Sólo la venganza fundada en el odio realiza un retorno real sobre la situación negada, sólo ella muerde sobre el mundo". (41)

Pero además de dilucidar una cuestión personal y de fijar -- una postura también personal, los ensayos tienen otra finalidad; la de dar a conocer y defender el existencialismo de Sartre. Así dice: "Definir al hombre como libertad ha sido siempre característica de los filósofos optimistas. También es falso el tomar al existencialismo por una doctrina desesperada; bien lejos de ello. El existencialismo no condena al hombre a una miseria irremediable; si el hombre no es -- bueno por naturaleza, tampoco es malo por naturaleza; no es nada, en principio; es a él a quien le toca hacerse bueno o malo, según que --- asuma su libertad o que la niegue". (42)

Mas adelante, intenta Simone de Beauvoir una definición de moral: "La moral no es un conjunto de valores y de principios constituidos, es el movimiento constituyente por medio del cual valores y -- principios han sido puestos; es este movimiento el que el hombre auténticamente moral debe reproducir por cuenta propia". (43) Y más tarde: "Entonces la moral encontrará su verdadero rostro: ella no es otra --- cosa que la acción concreta misma en la medida en que dicha acción --- busca justificarse": (44)

Lo anterior muestra como Simone de Beauvoir se inserta en el existencialismo de Sartre. Su punto de partida es la descripción de la existencia hecha por Sartre en El Ser y la Nada. Ya hemos visto -- como la autora señala la carencia de ser en el hombre, "ese ser para el cual está en cuestión su propio ser"; y que esta carencia es la libertad de hecho u ontológica.

Pero es a la libertad-valor a la que se refiere en sus ensa-

yo, a la libertad que se tiene que conquistar. Por eso señala la ambigüedad que existe entre la libertad en el plano ontológico y la libertad en el plano moral.

Al hacer el desarrollo de la libertad en este segundo sentido, empieza por señalar, como lo hace Sartre, que el hombre se encuentra sin apoyo, sin reglas a seguir o valores a alcanzar. Que es él el que propone los valores a partir de su elección: elección que se hace desde una situación: "Yo soy. Yo soy en situación frente al otro y frente a las situaciones en las que él mismo se encuentra; y es justamente gracias a ello que yo puedo preferir, querer". (45)

TERCERA PARTE

EL SEGUNDO SEXO.

CAPITULO I.- LA CONDICION FEMENINA TRADICIONAL.

En el Prólogo al presente trabajo nos hemos referido ampliamente a la Introducción que hace Simone de Beauvoir a El Segundo Sexo.

En la primera parte de tal Introducción expone la autora las razones por las cuales ella considera justificada la elección del tema de la mujer y lo femenino para su investigación.

En esta justificación señala primeramente que la investigación debe comenzar haciendo la pregunta "¿qué es una mujer?, con lo cual se pone de manifiesto que no hay un acuerdo general sobre lo que la mujer y lo femenino son. "Ya no se sabe bien si todavía existen -- mujeres, si siempre existirán, si eso es o no deseable, qué lugar ocupan ellas en este mundo, qué lugar debieran ocupar". (1)

"Lo que es seguro", sigue diciendo, "es que por el momento -- ellas existen con una elocuente evidencia".

"Si su función de hembra no basta para definir a la mujer, -- si rehusamos el explicarla por "el eterno femenino" y sí sin embargo -- admitimos que, aunque fuera a título provisional hay mujeres sobre la

tierra, tenemos entonces que hacernos la pregunta: ¿qué es una mujer?"

(2)

Pero la cuestión se complica. Dijimos en el Prólogo: "La mujer y lo femenino tienen términos simétricos que son: el hombre y lo masculino. Términos que, sin embargo no representan lo mismo. -- Son las dos caras de lo humano, pero ... "El hombre tiene razón en ser hombre; es la mujer la que está en el error"..... así, hay un tipo humano absoluto: el masculino". (4)

Por eso, dice después Simone de Beauvoir, "La mujer aparece como lo negativo, tanto, que toda determinación le es imputada como limitación, sin reciprocidad". (3) "La humanidad es masculina y el hombre define a la mujer no en sí sino con relación a él, ella no es considerada como un ser autónomo".... "Ella se determina y se diferencia con relación al hombre y no éste con relación a ella: ella es lo inesencial frente a lo esencial. El es el sujeto, él es lo Absoluto: ella es lo Otro". (4)

Pero la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano" (5) y no tiene su origen en la división de los sexos. "El sujeto se afirma únicamente oponiéndose - él se erige en lo esencial, oponiéndose a lo otro, a lo inesencial, al objeto". (6)

"¿Cómo es que entre los sexos...uno de los términos se ha afirmado como el único esencial, negando toda relatividad con referencia a su correlativo, definiendo a éste como la alteridad pura? ¿Por qué las mujeres no discuten la soberanía masculina?" (7)

"La división de los sexos es en efecto un dato biológico, -

no un momento de la historia humana. Es en el seno de un mitsein original que su posición se ha formulado y la mujer no la ha roto. La pareja es la unidad fundamental cuyas dos mitades están unidas la una a la otra: no hay posibilidad de un corte de la sociedad en sexos. Es eso lo que caracteriza fundamentalmente a la mujer: ella es lo Otro -- dentro de una totalidad cuyos dos términos son necesarios el uno al otro". (8)

En la práctica esto se traduce en una situación de inferioridad de la mujer frente al hombre, en todos los terrenos. "Mas bien, la mujer siempre ha sido, si no la esclava del hombre, por los menos - su vasallo: los dos sexos nunca han compartido el mundo en igualdad; - hoy mismo, aún cuando su condición está evolucionando la mujer se enfrenta a serias desventajas. En casi ningún país su estatuto legal es idéntico al del hombre y a menudo él la perjudica considerablemente. - Aún cuando los derechos sean reconocidos en teoría, una larga tradición impide que encuentren su expresión concreta en las costumbres". - (9)

Es así como todavía se arrastran ideas provenientes de tiempo atrás, en que la mujer, o era considerada inferior, incapaz y hasta nociva, o era tenida en calidad de un menor, por lo tanto, bajo tutela, ya fuera de su padre o de su esposo. "... el presente abarca el - pasado, y en el pasado toda la historia ha sido hecha por los varones". (10)

Esto explica el que los hombres sigan teniendo más oportunidades de trabajo, que obtengan los mejores puestos, que estén mejor --

pagados que las mujeres. Por eso repite Simone de Beauvoir: "las mujeres en su conjunto son hoy día inferiores a los hombres, es decir, - que su situación les abre menos oportunidades: el problema consiste -- en saber si tal estado de cosas debe perpetuarse". (11)

El intento de liberación emprendido por la mujer en nuestros días encuentra obstáculos, entre ellos la oposición del sexo masculino que trata de mantener esa situación de subordinación. "Legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores, sabios que se han obstinado en demostrar que la condición subordinada de la mujer era voluntad del cielo y beneficiosa a la tierra". (12)

Así, para evitar que la mujer logre su independencia, se --- aducen razones morales como la santidad del hogar, la felicidad familiar. Se hace el elogio de la "mujer 'verdaderamente mujer' es decir frívola, pueril, irresponsable, la mujer sumisa al hombre". (13) Todo lo cual hace que muchas mujeres abandonen la lucha o ni siquiera la intenten.

Este primer esbozo de la condición femenina tradicional presentado por Simone de Beauvoir en la Introducción a El Segundo Sexo -- muestra patentemente cómo tal condición está en desacuerdo con la consideración existencialista del hombre. La situación de subordinación de la mujer frente al hombre, el tener que vivir su vida como un destino constituye un escándalo. A la mujer se le ha negado toda trascendencia, se le ha impedido el emprender su propia justificación, y así se le ha negado el acceso al nivel moral de la libertad. Por eso dice Simone de Beauvoir: "Cada vez que la trascendencia recae en la inma--

nencia hay una degradación de la existencia en "en sí", de la liber---
tad en facticidad; esta caída es una falta moral si es consentida por_
el sujeto; si le es infligida, toma la figura de una frustración y de_
una opresión; en ambos casos es un mal absoluto. Todo individuo que -
tiene la preocupación de justificar su existencia la experimenta como_
una necesidad indefinida de trascenderse". (14)

CAPITULO II.- LA NO JUSTIFICACION DE LA CONDICION FEMENINA TRADICIONAL.

Una vez definida la condición femenina y señalado el conflicto que origina, considerada dentro del marco de la moral existencialista, se propone Simone de Beauvoir examinar los puntos de vista sobre la mujer mantenidos por la biología, el psicoanálisis y el materialismo histórico. De esta manera podrá mostrar que no pesa sobre la mujer un destino que la lleve a aceptar como irremediable su posición de inferioridad con respecto al hombre. Más tarde, hará un estudio histórico sobre la mujer para "mostrar en seguida y de una manera positiva cómo se ha constituido "la realidad humana", por qué la mujer ha sido definida como lo Otro y cuáles han sido las consecuencias de ello, desde el punto de vista masculino". (1)

Así contestará a la pregunta: "¿cómo es que comenzó esta historia? (la de la sumisión femenina). Se comprende el que la dualidad de los sexos como toda dualidad se haya traducido en un conflicto. Se comprende el que si uno de los dos alcanzaba imponer su superioridad ésta debía establecerse como absoluta. Falta explicar el que sea el hombre el que haya ganado desde un principio". (2)

Como la mujer es la hembra de la pareja humana, empieza Simone de Beauvoir por ver qué significa el ser hembra dentro del reino animal.

Dice entonces, "Machos y hembras son dos tipos de individuos

dentro de una especie que se diferencian en vista de la reproducción".

(3) Pero esta división es un hecho inexplicable. La reproducción --- puede ser asexuada, tal como sucede en los organismos unicelulares y - metazoarios como los celenterados y las esponjas; o puede alternativa- mente reclamar los dos sexos y ser asexuada. Esto pone de manifiesto_ que "La separación de los individuos en machos y hembras se presenta-- entonces como un hecho irreductible y contingente". (4)

En el terreno humano se ha tomado siempre la división de los sexos como algo dado. Pero la sexualidad "no está necesariamente im- plicada en la naturaleza del ser humano". (5) Lo que sí está implica- do es el tener un cuerpo. "La presencia en el mundo implica rigurosa- mente la posición de un cuerpo que sea a la vez una cosa del mundo y_ un punto de vista sobre ese mundo: pero no está exigido el que ese --- cuerpo posea tal o tal cual estructura particular". (6)

Por otra parte, siguiendo la consideración de la muerte he-- cha por Sartre en El Ser y la Nada, encuentra Simone de Beauvoir que - "se puede considerar el fenómeno de la reproducción como ontológica--- mente fundado". Pero que "hay que detenerse allí; la perpetuación de_ la especie no acarrea la diferenciación sexual". (7) Por supuesto que el hecho de que haya sexualidad tiene que tomarse en cuenta en la con- sideración de lo humano, y así continúa: "Que ésta (la diferenciación sexual) sea asumida por los existentes de tal manera que a su vez ella entre en la definición concreta de la existencia, sea. Pero eso no -- quita que no se puedan concebir ni una conciencia sin cuerpo ni un --- hombre inmortal, mientras que se puede imaginar una sociedad reproduci

da por partenogénesis o compuesta de hermafroditas". (8)

Examina entonces Simone de Beauvoir el papel de cada sexo en la reproducción. Al estudiar la evolución de los gametos cuya unión ca a originar el cigoto o huevo del cual va a surgir un nuevo ser, encuentra que hay igualdad entre los sexos: "Lo que es importante señalar es que en este encuentro ninguno de los dos gametos tiene primacía sobre el otro: los dos sacrifican su individualidad; el huevo absorbe la totalidad de su substancia". (9) No hay allí las llamadas "pasividad" femenina y "actividad" masculina. El embrión perpetúa el germen, tanto el del padre como el de la madre. "El papel de los dos gametos es idéntico; ellos crean juntos un ser viviente en el cual ambos se pierden y se superan. Pero en los fenómenos secundarios y superficiales que condicionan la fecundación, es por el elemento masculino que se opera la variación de situación necesaria a la eclosión de una nueva vida; es por el elemento femenino que esta eclosión se fija en un organismo estable". (10)

Lo anterior no justifica, asimilando la mujer al gameto femenino y el hombre al gameto masculino, concluir que la mujer está destinada a la inmanencia y el hombre a la trascendencia.

"Para los dos sexos el proceso de fecundación y el principio del desarrollo embrionario se efectúan de manera idéntica". (11) Son el balance nutricional, como en las hormigas y las abejas; o el balance hormonal, como en los vertebrados, los que hacen que un embrión dé un individuo de sexo masculino o femenino. Así, "Igualmente distribuidos en la especie, con una evolución análoga a partir de raíces ---

idénticas, los organismos masculinos y femeninos una vez terminada su formación aparecen como profundamente simétricos". ... "Estáticamente macho y hembra aparecen entonces como dos tipos complementarios. Hay que considerarlos desde un punto de vista funcional para captar su singularidad ". (12)

Para encontrar una noción de hembra que sea válida hay que considerar que su papel en la reproducción varía según el nivel de la escala animal a que pertenezca. En los niveles inferiores es la propagación de la especie la que consume las vidas, tanto del macho como de la hembra. Algunas veces, se esboza en el macho, como es el caso de varios insectos, una existencia individual.

"Es en los mamíferos que la vida toma las formas más complejas y se individualiza más concretamente". Entonces la escisión de los dos momentos vitales: mantener y crear se realiza de manera definitiva en la separación de los sexos". "La hembra es la presa de la especie". (13)

En primer lugar, la relación de la hembra con el macho es de sumisión, de inferioridad. A pesar de que ella sienta el impulso sexual tanto como él, "él es el que la toma; ella es tomada". (14) ... "La aventura sexual es sin embargo vivida por ella en lo inmediato como una historia interior y no como una relación con el mundo y con el otro". Y luego sigue siendo presa: "primero violada, la hembra es en seguida enajenada". (15) Una vez fecundada, se desarrolla en ella un embrión que se nutre de ella. Ella es al mismo tiempo ella misma y un ser extraño a ella... "la hembra se abdicó en beneficio de la es-

pecie, la cual reclama esta abdicación". (16)

Por el contrario, la aventura sexual le descubre al macho su individualidad. "Se diría que antes de procrear el macho reivindicando como propiamente suyo el acto que perpetúa la especie, confirma en su lucha contra sus congéneres la verdad de su individualidad". (17) - Mientras que "La especie habita en la hembra y absorbe una gran parte de su vida individual", (18) ya que "es el desarrollo de huevo en un animal adulto lo que constituye para la hembra un trabajo absorbente". (19)

Con todo, "Los dos sexos representan dos aspectos diversos de la vida de la especie". (20)"Pero sería demasiado simple definir su oposición como la del cambio y la permanencia: el espermatozoide no crea más que porque en el huevo su vitalidad se mantiene; el óvulo no puede mantenerse mas que superándose, sino retrocede y degenera". (21) Pero.... "es también cierto que en la hembra es la continuidad de la vida la que busca realizarse a pesar de la separación; -- mientras que la separación en fuerzas nuevas e individualizadas es suscitada por la iniciativa masculina; por lo tanto, le es permitido afirmarse en su autonomía"... "El macho encuentra caminos cada vez más --- diversos para emplear las fuerzas de las cuales se vuelve dueño; la -- hembra resiente cada vez más su servidumbre; el conflicto entre sus -- propios intereses y el de las fuerzas generatrices que habitan en ella la exasperan". (22) Y de todas las hembras, es la mujer la que vive con más dramatismo este conflicto.

El desarrollo del cuerpo femenino y del cuerpo masculino ---

muestran también este conflicto. El individuo masculino se define --- como tal desde las primeras etapas del desarrollo embrionario. "Desde el nacimiento a la pubertad su crecimiento es regular; hacia los 15 o 16 años empieza la espermatogénesis, la cual se efectúa de manera continua hasta la vejez; su aparición se acompaña de una producción de -- hormonas que precisa la constitución viril del soma. Desde entonces -- el macho tiene una vida sexual normalmente integrada a su existencia -- individual: en el deseo, en el coito, su superación hacia la especie -- se confunde con el momento subjetivo de su trascendencia: él es su --- cuerpo". (23)

En la mujer la historia es distinta. Su sexo se define más -- tardíamente en el desarrollo embrionario. Cuando nace, ya posee en -- los ovarios su provisión de oocitos. Su crecimiento es similar a la -- del varón. "Mas en el momento de la pubertad la especie reafirma sus -- derechos: bajo la influencia de secreciones ováricas el número de los -- folículos en vía de crecimiento aumenta, el ovario se congestiona y -- engruesa, uno de los óvulos llega a su madurez y el ciclo menstrual se -- inicia; el sistema genital toma su volumen y su forma definitivos, el -- soma se feminiza, el equilibrio endócrino se establece". (24) A par-- tir de entonces, cada mes el organismo femenino "esboza el trabajo de -- la gestación", ya que cada mes se prepara para albergar en él al óvulo -- fecundado, del cual se desarrollará un nuevo ser. "De la pubertad a -- la menopausia ella es el escenario de una historia que se desarrolla -- en ella y que no la concierne personalmente. Los anglosajones llaman -- a la menstruación "the curse", "la maldición", y en efecto, no hay en --

el ciclo menstrual ninguna finalidad individual". (25) Por eso, "la mujer, como el hombre, es su cuerpo: pero su cuerpo es otra cosa que ella misma". (26)

Cuando el óvulo es fecundado, la mujer experimenta una enajenación todavía más profunda: se desarrolla en ella un nuevo ser el cual biológicamente va a significar un esfuerzo agotador para su organismo, y ningún beneficio personal. Muchas veces todo el período de gestación es una drámatica "oposición del organismo contra la especie que toma posesión de él". (27) En el parto esta oposición toma a veces caracteres dramáticos.

Entre los 45 y los 50 años la mujer sufre una nueva crisis: la menopausia. "La actividad ovárica disminuye y hasta desaparece: -- esta desaparición acarrea un empobrecimiento vital del individuo". -- Pero al mismo tiempo la mujer deja de ser presa de la especie... "y a menudo esta autonomía fisiológica se traduce en una salud, un equilibrio, un vigor que no se poseían antes". (28)

Hay que señalar que además de marcar las diferencias sexuales, las hormonas influyen sobre el soma. La mujer es de menor tamaño que el hombre, de menor fuerza y vigor físico; tiene una menor capacidad respiratoria. La densidad de su sangre la hace estar predispuesta a la anemia. La acción de sus hormonas durante los ciclos menstruales la hacen perder calcio; ser menos estable que el hombre. Así, se sigue manifestando en ella la acción de la especie.

Las anteriores descripciones tienen la finalidad de mostrar cómo los datos biológicos "son un elemento esencial de su situación" --

(la de la mujer) ... "ya que siendo el cuerpo el instrumento de nuestra aprehensión del mundo, el mundo se presenta completamente diferente según se le capte de una manera o de otra". (29) "Pero lo que rechazamos", dice Simone de Beauvoir, "es la idea de que constituyan --- para la mujer un destino fijo". (30)

"Los animales constituyen especies dadas, de las cuales es posible hacer descripciones estáticas" "mientras que la humanidad está en constante devenir". Por eso Simone de Beauvoir considera que es imposible desde el punto de vista fisiológico contestar a las preguntas: "¿hay en los dos sexos las mismas oportunidades para el éxito individual? ¿cuál de los dos juega en la especie el papel principal?" (31)

Por eso afirma, al criticar la teoría del paralelismo psicofisiológico, (32) según la cual el pensamiento y lo psíquico se explicarían a partir de los datos fisiológicos: "nosotros rechazamos tal idea...." (33). "También rechazamos todo sistema de referencias que sobre entienda una jerarquía natural de valores, por ejemplo de una jerarquía evolutiva". (34) Y expone claramente su punto de vista existencialista: "Es solamente dentro de una perspectiva humana que se pueden comparar la hembra y el macho de la especie humana. Mas la definición del hombre, es que él es un ser que no está dado, que se hace ser lo que es... La mujer no es una realidad fija, sino un devenir; es su devenir que se la tendría que comparar con el hombre, es decir que sería necesario definir sus posibilidades; lo que causa tantos debates es que se la quiere reducir a lo que ha sido, a lo que es hoy

en día, y al mismo tiempo se cuestionan sus capacidades; el hecho es - que las capacidades no se muestran con evidencia mas que cuando ya han sido realizadas; pero también es un hecho que cuando se considera a un ser que es trascendencia y superación, nunca se pueden parar las cuentas". (35)

Sin embargo, hay que admitir que "si el cuerpo no es una cosa, es una situación: es nuestra aprehensión del mundo y el esbozo de nuestros proyectos". (36) Entonces sí pesan las características de debilidad física de la mujer, comparada con el hombre.

Pero, añade la autora, la "debilidad" no se revela como tal mas que a la luz de las metas que el hombre se propone, de los instrumentos de que dispone y de las leyes que se impone.... "hacen falta referencias existenciales, económicas y morales para que la noción de debilidad pueda ser concretamente definida"... "la naturaleza no tiene realidad para él (el hombre) mas que en tanto que es retomada por su acción: su propia naturaleza no es una excepción". (37)

Así, "el caso de la especie humana no se deja reducir a ningún otro; no es como individuos que los hombres se definen primero; -- nunca hombres y mujeres se han desafiado en combates singulares; la -- pareja es un mitsein original; y ésta misma aparece siempre como un -- elemento fijo o transitorio de una colectividad más vasta; en el seno de estas sociedades, ¿quién de los dos, macho o hembra, es el más necesario a la especie?" (38) "Entonces salimos del dominio de la biología: a su luz no se podría proponer la primacía de uno de los dos sexos en cuanto al papel que juega para perpetuar la especie".

Y continúa, "Finalmente, una sociedad no es una especie: en ella la especie se realiza como existencia; ella se trasciende hacia el mundo y hacia el porvenir; sus costumbres no se deducen de la biología; los individuos no son nunca abandonados a su naturaleza, ellos obedecen a esta segunda naturaleza que es la costumbre y en la cual -- se reflejan los deseos y los temores que traducen su actitud ontológica. No es en tanto que cuerpo, es en tanto que cuerpo sujeto a tabús, a leyes, que el sujeto toma conciencia de sí mismo y se realiza: es -- en nombre de ciertos valores que se valoriza. Y una vez más no es la fisiología la que podría fundar valores; más bien, los datos biológicos revisten los valores que el existente les confiere". (39)

Y concluye: "Así, es a la luz de un contexto ontológico, -- económico, social y psicológico que tendremos que considerar los datos de la biología.... no hay realidad vivida mas que en tanto que asumida por la conciencia a través de acciones y en el seno de una sociedad; -- la biología no basta para dar una respuesta a la pregunta que nos --- preocupa: ¿por qué la mujer es lo Otro? Se trata de saber cómo ha si do retomada en ella la naturaleza a través de la historia; se trata de saber lo que la humanidad ha hecho de la hembra humana". (40)

Hasta aquí la descripción biológica de la mujer. En ella -- Simone de Beauvoir ha tratado de encontrar una respuesta a la cuestión de la situación de inferioridad frente al mundo masculino sufrida por la mujer.

Ha examinado detenidamente la división de los sexos y que -- significa con relación a la reproducción. Ha estudiado la función --

reproductora en el hombre y en la mujer, desde la formación de los gametos, hasta el desarrollo del embrión, para hallar una explicación -- a la identificación masculina con la trascendencia y la femenina con la inmanencia. A este nivel no ha encontrado ningún dato que la justifique.

Pero ha encontrado lo que implica para la mujer su papel en la función reproductora. La peculiar relación que mantiene con su --- cuerpo desde la pubertad en que como ella dice, "cada mes se esboza la función de la gestación", y que toma caracteres dramáticos cuando un - nuevo ser se desarrolla dentro de ella. Y finalmente, cuando éste nace, la nueva transformación que sufre el cuerpo femenino para alimentarlo.

Con todo esto Simone de Beauvoir ha querido mostrar la su--- bordinación de la mujer a la especie: "de todas las hembras mamíferas es ella la más profundamente enajenada, y la que rehusa más violentamente esta enajenación". (41)

Después de las diferenciaciones propiamente sexuales ha señalado Simone de Beauvoir las diferencias somáticas determinadas por - la acción de las hormonas. Unas de ellas están relacionadas con la -- función reproductora femenina, otras no. Todas ellas hacen que el poder de acción de la mujer sobre el mundo sea menor que el del hombre.

Si por una parte el examen de los datos de la biología son - la base para entender toda situación femenina, por la otra, no explican por qué la mujer es lo Otro. Por eso dice la autora: "(Estos datos biológicos)... no son suficientes para definir una jerarquía en-

tre los sexos; no explican por qué la mujer es lo Otro; y no la condenan a conservar para siempre este papel subordinado". (42)

En páginas anteriores del presente capítulo hemos consignado las consideraciones de Simone de Beauvoir respecto a las determinaciones biológicas femeninas; cómo desde su punto de vista existencialista señala que éstas no pueden implicar un determinismo que condene a la mujer a sufrir su vida, en lugar de vivirla.

Es por eso que emprende una nueva búsqueda de la justificación de la condición femenina tradicional, considerando los puntos de vista del psicoanálisis y del materialismo histórico sobre la mujer.

Examina primero Simone de Beauvoir el punto de vista del psicoanálisis sobre la mujer y explica: "El inmenso progreso que el psicoanálisis ha realizado sobre la psico-fisiología es el de considerar que ningún factor interviene en la vida psíquica sin haber revestido un sentido humano; no es el cuerpo objeto descrito por los sabios el que existe concretamente, sino el cuerpo vivido por el sujeto. La mujer es una hembra en la medida en que ella se experimenta como tal"... "No es la naturaleza la que define a la mujer: es ella la que se define retomando a la naturaleza por cuenta propia en su afectividad". - (43).

Sin entrar en la crítica de lo que es el psicoanálisis, examina Simone de Beauvoir su contribución al estudio de la mujer.

"Freud no se ha preocupado mucho por el destino de la mujer; es evidente que para describirla ha hecho una calca de la descripción

del destino masculino, del cual se ha limitado a modificar ciertos rasgos". (44) No emprende un estudio de la sexualidad femenina como tal, sino que la trata como una "desviación compleja de la libido humana en general". (45)

Así resulta que el niño, debido a la fijación que tiene por su madre, presenta un complejo de Edipo; su culpabilidad frente al padre desemboca en un complejo de castración; aparecen entonces la hostilidad hacia el padre y la apropiación de su autoridad, lo cual crea la censura del Super-yo; una vez liquidado el complejo debido al rechazo de las tendencias incestuosas hacia la madre, la autoridad del padre queda instalada en la forma de reglas morales. "Freud ha descrito primero de una manera simétrica la historia de la niña; en seguida ha dado a la forma femenina del complejo infantil el nombre de complejo de Electra; pero es evidente que lo ha definido menos en sí mismo que a partir de su figura masculina". (46)

Es por esto que se le puede reprochar a Freud que haya supuesto "que la mujer se siente un hombre mutilado; pero la idea de mutilación implica una comparación y una valorización".... "la envidia de la niña, cuando aparece, es resultado de una valoración previa de la virilidad". (47) Además, "la noción de complejo de Electra es muy vaga"...."salvo en rarísimas excepciones, no se podría admitir el que el padre sea para la hija una fuente de excitación genital"...."De todas maneras, no es la libido femenina la que diviniza al padre: la madre no es divinizada por el deseo que inspira al hijo; el hecho de que el deseo femenino tienda hacia un ser soberano le da un carácter -

original, pero ella no es constitutiva de su objeto, sino que lo padece. La soberanía del padre es un hecho de orden social y Freud no logra dar cuenta de él; él mismo confiesa que es imposible saber que autoridad ha decidido en un momento dado de la historia que el padre revistiera autoridad frente a la madre: esta decisión representa según él un progreso, del cual no se conocen las causas. "No puede ser la autoridad paterna, ya que tal autoridad no ha sido conferida al padre mas que por el progreso", escribe en su última obra. (C.F. Moise et son peuple, trad. A. Bermann P.177)" (48)

Para Adler la simplificación hecha por Freud, al considerar a la sexualidad como la única explicación de la conducta humana es inaceptable. Para él el hombre pretende alcanzar ciertos fines. "Según sus teorías el drama humano se descompone en tres momentos; hay en todo individuo una voluntad de poder que se acompaña de un complejo de inferioridad; este conflicto lo conduce a usar mil subterfugios para evitar el enfrentarse a la realidad a la cual teme no poder vencer; -- el sujeto establece una distancia entre él y la sociedad a la que teme: de allí provienen las neurosis que son una alteración del sentido social". (49) La mujer se encuentra de hecho en una situación de inferioridad frente al hombre y quiere vencer éstos negando su femeneidad. Al mismo tiempo, es aceptando su condición femenina en la maternidad, que ella puede encontrar una compensación. Por eso, "Ella está dividida contra sí misma mucho más profundamente que el hombre". (50)

Al exponer las teorías de Freud y de Adler encuentra Simone de Beauvoir que "el postulado común de todos los psicoanalistas es: -

la historia humana se explica por un juego de elementos determinados".

(51)

A esto comenta: "la vida psíquica no es un mosaico, sino que se encuentra toda entera en cada uno de sus momentos y es menester --- respetar esta unidad. Esto no es posible mas que volviendo a encon--- trar a través de los hechos dispares la intencionalidad original de -- la existencia".... "Hay en todos los psicoanalistas un rechazo siste--- mático de la idea de elección y de la noción de valor que le es corre--- lativa". (52)

Explica entonces cómo al rechazar esta noción de elección -- han fallado Freud y Adler en su interpretación de la conducta humana.- Freud "ha intentado reemplazar la noción de valor por la de autoridad; pero conviene en Moises y su pueblo en que no hay ningún medio para - dar cuenta de esta autoridad"..... "El Super yo interioriza órdenes - y prohibiciones que emanan de una tiranía arbitraria; las tendencias_ instintivas están allí sin saber por qué; estas dos realidades son -- heterogéneas porque se ha considerado a la moral como algo extraño a_ la sexualidad".... "Adler ha visto que el complejo de castración no - podía explicarse mas que en un contexto social; él ha abordado el -- problema de la valorización pero no se ha remontado al origen ontoló- gico de los valores reconocidos por la sociedad y no ha comprendido - que había valores comprometidos en la sexualidad propiamente dicha, - lo cual le ha conducido a no reconocer la importancia de la misma". - (53)

Si por una parte la sexualidad juega un papel considerable

en la vida humana, "hay en el existente una búsqueda del ser mas original; la sexualidad no es más que uno de esos aspectos. Es lo que muestra Sartre en El Ser y la Nada". (54)"el hombre pretende alcanzar concretamente la existencia a través del mundo por entero, --- aprehendido de todas las maneras posibles".

"El trabajo, la guerra, el juego, el arte definen maneras -- de ser en el mundo que no se dejan reducir a ninguna otra; ellas descubren cualidades que interfieren con aquellas que revela la sexualidad; es a la vez a través de ellas y a través de las experiencias eróticas que el individuo se elige. Pero sólo un punto de vista ontológico permite el restituir la unidad de la elección". (55)

Al mismo tiempo, parecería que la idea de elección y, por -- lo tanto, de libertad, fueran incompatibles con ciertas constantes en las cuales el psicoanálisis se apoya para hablar de determinismo. Es que..."la existencia es una a través de la separación de los existentes del hecho de la identidad de la situación existencial a través de todos los existentes y de la identidad de la facticidad que tienen que afrontar, las significaciones se develan de la misma manera -- a cantidad de individuos". (56) Así, "a partir de un hecho existencial: la tendencia del sujeto a la enajenación; la angustia de su --- libertad conduce al sujeto a buscarse en las cosas, lo cual es una --- manera de huir", se explicaría el valor asignado al falo y a lo que -- significa para la mujer el no poder identificarse con un objeto, el no poder "hacerse presente a ella misma en tanto que sexo"...."Pero estas constantes que señalamos tampoco definen un destino: el falo adquiere

tanto valor porque simboliza una soberanía que se realiza en otros dominios"... "No es mas que en seno de la situación considerada en su totalidad que el privilegio anatómico funda un verdadero privilegio humano". (57) La mujer "toma conciencia de su femineidad en el seno de la sociedad a la que pertenece"... "Una vida es una relación con el mundo; es eligiéndose a través del mundo que el individuo se define".

(58)

Así ha mostrado Simone de Beauvoir que el método psicoanalítico no llega a explicar por qué la mujer es lo Otro.

Ella propone una diferente consideración del destino femenino: "Situaremos a la mujer dentro de un mundo de valores y daremos a sus conductas una dimensión de libertad. Pensamos que ella tiene que elegir entre la afirmación de su trascendencia y su enajenación en objeto; ella no es el juguete de impulsos contradictorios; ella inventa soluciones, entre las cuales existe una jerarquía ética". (59) Para los psicoanalistas, a la mujer no le queda mas que aceptar tendencias viriloides o femeninas según que se identifique con el padre o con la madre, "mientras que nosotros la concebimos como ducando entre el papel de objeto, de lo Otro, que se le propone y la reivindicación de su libertad". (60)

"Para nosotros la mujer se define como un ser humano en busca de valores dentro de un mundo de valores, mundo del cual es indispensable conocer la estructura económica y social; nosotros la estudiaremos dentro de una perspectiva existencial a través de su situación total". (61)

Por lo anterior toma en consideración Simone de Beauvoir el punto de vista del materialismo histórico, para el cual "La humanidad no es una especie animal: es una realidad histórica"..... "La sociedad humana es una anti-physis: ella no sufre pasivamente la presencia --- de la naturaleza, sino que la retoma por cuenta propia". (62) Y este re-tomar no se revela mas que a través de la acción. La acción va a estar condicionada por la estructura económica de la sociedad.

El estudio biológico de la mujer ha mostrado que ésta está más ligada a la especie que el hombre y es físicamente inferior a él. Esto adquiere diferente valor según el desarrollo económico de la sociedad de que se trate.

Así Engels en El Origen de la Familia muestra la historia de la mujer ligada a la del desarrollo de la técnica. En la edad de piedra hombre y mujer comparten el mundo en igualdad porque el trabajo doméstico tiene un aspecto productivo e importancia económica a la vez: alfarería, tejido, cultivo. Con la aparición de instrumentos de metal, el poder del hombre se extiende, la agricultura a grande escala reclama más hombres; aparece la esclavitud y el trabajo de la mujer pierde su carácter productivo.

La organización social es patriarcal, fundada en la propiedad privada. La mujer entonces sufre la opresión masculina. Para alcanzar la igualdad de derechos, la mujer tiene que conquistar el trabajo productivo, lo cual logra gracias al desarrollo de la técnica, mediante la cual ella puede salvar su desventaja física con referencia al hombre, e incorporarse a la industria. Así, "el problema de la --

mujer se reduce al de la capacidad de su trabajo". (63) "Poderosa en los tiempos en que las técnicas estaban adaptadas a sus posibilidades, destronada cuando fue incapaz de explotarlas, ella vuelve a encontrar en el mundo moderno su igualdad con el hombre". (64)

La anterior síntesis no da cuenta del paso del régimen comunitario al de la propiedad privada. Ni muestra cómo ésta trajo como consecuencia la servidumbre de la mujer. Para Simone de Beauvoir el 'homo economicus' es una abstracción que no comprende al hombre en su totalidad ni da cuenta de la noción de interés, en que se fundan la propiedad y el desarrollo económico.

Considera la autora que "la idea de posesión singular no puede adquirir un sentido mas que a partir de la condición original del existente. Para que ella aparezca es menester que haya en el sujeto una tendencia a ponerse en su singularidad radical, una afirmación de su existencia como autónoma y separada". (65) El descubrimiento del metal le ha permitido al hombre descubrirse como creador y como capaz de conquistar a la naturaleza. Al mismo tiempo tales experiencias han sido posibles porque el hombre no es un sujeto pasivo, sino que se proyecta y es emprendedor. Pero la importancia de la propiedad proviene además de la tendencia del sujeto a la enajenación, la cual hace que el hombre trate de captarse a sí mismo en lo que es distinto a él.

Con todo, la opresión de la mujer no se puede deducir de la propiedad. A pesar de su incapacidad física para seguir al hombre

en sus grandes aventuras, la mujer podría haber disfrutado de una asociación basada en la división del trabajo. Hay que buscar el origen de la servidumbre femenina en otro plano: "este fenómeno es una consecuencia del imperialismo de la conciencia humana que trata de lograr objetivamente su soberanía". (66) Así pues, el esquema de Engels, que considera la opresión de la mujer exclusivamente fundada en el trabajo y que la equipara a un conflicto de clases, es insuficiente. En la Introducción ha mostrado Simone de Beauvoir la peculiar situación de la mujer: cómo no se la puede considerar como una clase, cómo a pesar de ser oprimida por el hombre comparte con él sus intereses. El fundar la liberación de la mujer exclusivamente en el trabajo es simplificar demasiado el problema, lo cual desemboca en una deformación, de la realidad, al poner en un mismo nivel el trabajo y la procreación. "En el acto sexual, en la maternidad la mujer no compromete solamente tiempo y esfuerzo, sino valores esenciales". (67) La situación de la mujer "no ha sido creada por el instrumento de bronce: la máquina no basta para abolirla. Reivindicar para la mujer todos los derechos, todas las oportunidades del ser humano en general no significa el estar ciegos para considerar su situación singular. Y para conocerla hay que salirse del materialismo histórico que no ve en el hombre y en la mujer más que entidades económicas". (68)

Y así, resume Simone de Beauvoir los puntos de vista estudiados: "El valor del freudismo viene de que el existente es un cuerpo frente a otros cuerpos traduce concretamente su situación existencial"... "Lo que es cierto en la tesis marxista es que las pretencio--

nes ontológicas del existente toman una figura concreta según las posibilidades materiales que se le ofrecen, singularmente según aquellas que le abre la técnica"... Para Simone de Beauvoir, "El valor de la fuerza muscular, del falo, del utensilio no podría definirse mas que dentro de un mundo de valores: éste es señalado por el proyecto fundamental del existente que se trasciende hacia el ser". (69)

Así el examen de los tres puntos de vista anteriores no ha proporcionado una justificación a la condición femenina tradicional; no ha mostrado por qué la rivalidad inherente a todo par de categorías humanas que se enfrentan tuvo que resultar desde un principio en el dominio masculino, como si fuera tal dominio la única solución legal del conflicto. "Es reconsiderando a la luz de la filosofía existencial, los datos de la prehistoria y de la etnografía que podremos comprender cómo se estableció la jerarquía de los sexos". (70)

Tal es el punto de vista y el propósito de Simone de Beauvoir en la siguiente etapa de su investigación.

Ya hemos visto que una característica femenina es la de ser físicamente menos fuerte que el hombre. De allí que el hombre desde los tiempos primitivos haya tenido que asumir el papel de defensor frente al peligro. Por otra parte, la procreación resta capacidad de acción a la mujer, la confina a la inmanencia, ya que su energía y su tiempo están empleados en el cuidado de los pequeños; y nuevamente es el hombre el encargado de aportar lo necesario para su desarrollo: "la fecundidad absurda de la mujer le impedía el participar activamente en el aumento de las provisiones mientras que creaba indefinidamente

te nuevas necesidades"....."ella tenía solamente una parte en el esfuerzo de la especie humana para perseverar en su ser, y es gracias al hombre que tal esfuerzo se lograba concretamente". (71)

Además, sus tareas maternas, resultado de una función biológica, no constituían una actividad sino un destino y la retenían en la inmanencia; el trabajo que se podía conciliar con ellas era trabajo rutinario, que no llevaba aventura, creación, como el trabajo masculino. Así, la mujer da la vida, pero el hombre es el que la justifica, arriesgándola. "Es trascendiendo la Vida por la Existencia que el hombre asegura la repetición de la Vida; por esta superación él crea valores que niegan a la repetición todo valor". (72)

La mujer, siendo también un existente, se adhiere a esos valores, aunque por su peculiar situación no esté en ella el alcanzarlos. Por eso no ha creado un mundo de valores diferente al masculino; "mas es más allá de toda especificación sexual que el existente busca en el movimiento de su trascendencia su justificación". (73)

"Es porque la humanidad se pone en cuestión de su ser, es decir, prefiere no la vida sino razones de vivir, que frente a la mujer el hombre se ha erigido como amo"...."Es la actividad masculina la que creando valores ha constituido a la existencia misma como valor". (74)

Es cuando el hombre abandona la vida nómada y se hace sedentario que aparecen las instituciones y el derecho. Con la aparición de la propiedad la mujer adquiere prestigio; la comunidad agrícola se capta a sí misma en el territorio que posee. Se identifica con él -- según el proceso de enajenación ya mencionado por la autora. "Sólo --

este paso existencial permite el comprender la identificación que ha subsistido hasta nuestros días entre el clan, la gens, la familia y la propiedad"...."La comunidad piensa su unidad y quiere su existencia -- más allá del presente: ella se reconoce en los hijos, ella los reconoce como suyos, en ellos se cumple y se supera". (75) Y Como todavía no se conoce el papel masculino en la procreación la mujer se ve con el poder de la vida en sus manos. Es ella la que marca la descendencia. Al mismo tiempo, es ella la que controla las actividades importantes de la comunidad: el cultivo a pequeña escala es efectuado por ella; en sus manos están las pequeñas industrias domésticas como el tejido y la alfarería, y de ella depende el comercio. Con tantos poderes ella va a merecer el terror masculino, mas no su reconocimiento: "es más allá del reino humano que su poder se afirmaba: por lo tanto ella estaba fuera de este reino". (76) Puede entonces ella aparecer como todopoderosa, el hombre "se arrodilla delante de lo Otro, adora a la Diosa Madre. Pero por muy poderosa que aparezca, es a través de no ciones creadas por la conciencia masculina que ella es captada". (77)

Por eso, "La devaluación de la mujer representa una etapa -- necesaria en la historia de la humanidad: porque no es de su valor -- positivo, sino de la debilidad del hombre que ella recibía su prestigio". (78), "era en el terror y no en el amor que se le rendía culto". (79) "El hombre escapa a su poder cuando se libera de la naturaleza. Es el paso de la piedra al bronce el que le permite realizar -- mediante su trabajo la conquista del suelo y conquistarse a sí mismo". ... "aprende sobre la cosa hecha por él su propia responsabilidad".(80)

Y explica Simone de Beauvoir: "Así el triunfo del patriar--
cado no fue ni una casualidad ni el resultado de una revolución vio--
lenta. Desde el origen de la humanidad su privilegio biológico ha per--
mitido a los hombres el afirmarse solos como sujetos soberanos; nunca
han abdicado tal privilegio; han enajenado en parte su existencia en -
la Naturaleza y en la Mujer; pero en seguida la han reconquistado; con--
denada a desempeñar el papel de lo Otro la mujer estaba también conde--
nada a poseer mas que un poder precario; esclava o ídolo no ha sido
nunca ella la que ha escogido su destino". (81)

Al conocer el papel masculino en la procreación y al consi--
derarlo el único que la asegura, la mujer queda todavía en una situa--
ción de mayor abyección: no es mas que el receptáculo en donde se nu--
tre el nuevo ser. "Al atribuírse exclusivamente su posteridad, el ---
hombre se libra definitivamente del dominio femenino, y conquista con--
tra la mujer el dominio del mundo. Dedicada a la procreación y a ta--
reas secundarias, despojada de su importancia práctica y de su presti--
gio místico, la mujer no aparece mas que como sirviente". (82)

Al desaparecer el viejo maternal y afirmarse el privilegio --
masculino en el derecho paternal "el hombre no ha hecho mas que tomar--
posesión de lo que ya poseía; ha puesto al derecho en armonía con la -
realidad". (83) El paso de un derecho a otro se hizo lentamente, sin
luchas violentas. Sin embargo, la nueva situación provoca una consi--
deración ambigua en el hombre con respecto a la mujer.

Por una parte: "En el momento en que el hombre se afirma ---
como sujeto y libertad la idea de Otro se mediatiza. Deade ese momen--

to la relación con lo Otro es un drama; la existencia del Otro es una amenaza, un peligro". (84) La mujer se ve despojada de su poder y de su prestigio, "de sagrada se convierte en impura"... "Lo Otro es la pasividad frente a la actividad, la diversidad que rompe la unidad, la materia que se opone a la forma, el desorden que resiste al orden". -

(85)

Por otra parte, la mujer es necesaria al hombre, al orden social, a la perpetuación de la especie. Y entonces él trata de integrarla a su vida, lo cual acarrea un conflicto: "mediante una total anexión la mujer sería rebajada al rango de una cosa; mas bien el hombre pretende revestir con su propia dignidad todo lo que él conquistó y posee; lo Otro guarda ante sus ojos un poco de magia primitiva". (86)

Este conflicto y las diferentes actitudes tomadas ante él serán el tema de la exposición de la historia de la mujer en Occidente hecha por Simone de Beauvoir, en la cual va a tomar, a partir de la Edad Media, a Francia como caso típico.

CAPITULO III.- EL EXAMEN DE LA CONDICION FEMENINA TRADICIONAL
REFLEJADA EN LA SITUACION DE LA MUJER.

Ya hemos señalado que el punto de partida de la investigación emprendida por Simone de Beauvoir en El Segundo Sexo es la consideración de la condición femenina tradicional. Punto de partida, tanto en el sentido de estado de cosas a superar como en el del primer tema a considerar en el desarrollo de la cuestión de la mujer y lo femenino.

Ya hemos visto cómo el primer volumen de su investigación es la búsqueda de una justificación a tal condición femenina. Su título, Los Hechos y los Mitos, indica en dónde va a hacer la autora esa búsqueda.

Ahora en el segundo volumen de la investigación, llamado La Experiencia Vivida, va a tratar de mostrar: "Cómo la mujer llega a conocer su condición, cómo la experimenta, en qué universo se encuentra encerrado, qué evasiones le están permitidas". Todo esto, con el fin de "describir el fondo común sobre el cual se desarrolla toda existencia femenina singular". (1)

La primera parte de La Experiencia Vivida se refiere a la etapa de formación y estudia a la niña desde que nace hasta la edad del desarrollo, y estudia entonces la iniciación sexual. De esta manera Simone de Beauvoir trata de ver qué ha significado hasta ahora

para un existente el estar dotado de un cuerpo femenino. "No se nace mujer; se llega a serlo". (2) Y añade, haciendo referencia a la investigación de su primer volumen: "Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana". (3)

Para el recién nacido, sea niño o niña, el cuerpo es lo mismo: "el surgimiento de una subjetividad, el instrumento que efectúa la captación del mundo". (4) Todavía no se capta a sí mismo como separado de lo demás. Es más o menos a los seis meses, en el período de ablactación, que el recién nacido empieza a verse como separado frente a los demás. "De manera inmediata el bebé vive el drama original de todo existente que es el drama de su relación con lo Otro". (5) Es entonces cuando los niños desarrollan conductas de exhibición. Con ellas tratan de ganarse la aprobación y el cariño de los adultos, que de esta manera los confirman en su ser. "No hay durante los tres o cuatro primeros años diferencia entre la actitud de las niñas y la de los niños". (6) Así, tanto a los niños como a las niñas, se les mima, se les ríen las gracias.

Pero más o menos desde los cuatro años esta igualdad desaparece. A los niños se les empieza a tratar de otra manera. Ellos experimentan un nuevo período de separación, semejante al de ablactación. Se les niegan caricias y mimos y se les insta a comportarse como adultos: "Un hombre no pide besitos... Un hombre no se mira en el espejo...Un hombre no llora". (7)

Pero esta dureza tiene un sentido: al niño le esperan gran-

des cosas. "Las exigencias a las cuales se les somete implican inmediatamente una valoración". (8) Se le hace sentir orgulloso de su virilidad, la cual significa acción, captación directa del mundo. En sus juegos, en sus peleas con sus compañeros, en sus empresas infantiles como el trepar árboles o el cazar arañas, lo experimenta. Su vida es esfuerzo y aventura. "No hay una oposición fundamental entre la preocupación de esta figura objetiva que es suya y su voluntad de afirmarse en proyectos concretos. Es haciendo que él se hace, en un mismo movimiento". (9)

En la niña la historia es diferente. Ella no sufre esa segunda separación de la que hemos hablado. A ella se le siguen prodigando caricias y sonrisas; se aceptan sus gracias y zalamerías. Todo lo cual la puede hacer verse como privilegiada, a veces. Pero en realidad este privilegio aparente la hace quedarse en esa etapa de dependencia frente a los demás, en este caso, frente a los adultos. La niña centra su vida en complacer. No se le propone una meta que alcanzar mediante un esfuerzo. Únicamente tiene que aparecer; sus modales, sus vestidos, su arreglo son los que cuentan. De allí que sea fácil presa del narcisismo y que el espejo tenga tanta importancia en su vida: "en la mujer hay desde un principio un conflicto entre su existencia autónoma y su "ser-otra"; se le enseña que para agradar hay que buscar el complacer, hay que hacerse objeto; ella debe entonces renunciar a su autonomía". (10)

Así, la niña se encuentra encerrada en un círculo vicioso: - al no lanzarse al mundo como hace el niño, no encuentra en el mundo --

un llamado que la haga aceptarlo, actuar sobre él. Su educación está a cargo de mujeres, familiares y maestras; no frecuenta mas que niñas, y poco a poco se le imbuyen las ideas tradicionales para que sea una 'verdadera mujer'. "En una palabra, se la insta a ser como sus mayores, una sirvienta y un ídolo". (11)

Por una parte, en sus primeros años la niña acepta gustosa esta imposición porque le parece que la suerte que la espera es, en efecto, grandiosa. Su madre le parece la reina del hogar y sus actividades llenas de importancia. Ella las imita cuando juega a la casita con sus muñecas.

Por otra parte, la niña resiente la falta de libertad a que es sometida, comparada con los niños: "Ellas envidian doblemente las actividades por las cuales los niños se singularizan: ellas tienen un deseo espontáneo de afirmar su poder sobre el mundo y protestan contra la situación inferior a la que se las condena". (12)

A medida que crece, la niña comprende que el prestigio del mundo femenino es ficticio, que son los hombres los que en realidad dominan el mundo. "Es esta revelación ---- la que modifica imperiosamente la conciencia que ella toma de sí misma". (13) Es en su propia casa, en su padre, en donde ella experimenta el prestigio masculino. "El niño capta la superioridad paterna a través de un sentimiento de rivalidad; mientras que la niña la experimenta con una admiración --- impotente". (14) Así, el complejo de Electra no estaría teñido de sexualidad, más bien, "es una abdicación profunda del sujeto que consiente en hacerse objeto en la sumisión y la adoración". (15)

La falta de poder frente al mundo, su incapacidad para la acción hacen que la niña tenga que resignarse a la pasividad. A no hacer un esfuerzo por alcanzar algo concreto, sino a conquistar la aprobación masculina. Por eso dice Simone de Beauvoir: "Juegos y sueños orientan a la niña hacia la pasividad; pero ella no es un ser humano antes de llegar a ser una mujer; y ya sabe que aceptarse como mujer es desmerecer y mutilarse". (16)

Esto implica un gran conflicto, que se va a traducir en conductas de protesta. "...es una extraña experiencia para un individuo que se capta como sujeto, autonomía, trascendencia, como un absoluto, el descubrir en sí a título de esencia dada la inferioridad". (17) Pero al mismo tiempo, dice Simone de Beauvoir, "Ya he señalado (Vol.I, p.21) que al lado de la auténtica reivindicación del sujeto que se quiere soberana libertad hay en el existente un deseo inauténtico de dimisión y de fuga..." Toda la educación que ha recibido hace que la niña acepte tal dimisión. "Pero al aceptar su pasividad ella acepta también el sufrir sin resistencia un destino, el cual va a serle impuesto desde fuera, y esta fatalidad la espanta". (18)

Así, frente al niño, a quien se le presenta un porvenir abierto según sus posibilidades y sus inclinaciones, para la niña la suerte está echada: su destino va a ser casarse, llevar una casa y tener hijos, lo mismo que hicieron su madre, su abuela, su bisabuela. "...en el matrimonio, en la maternidad es que todo el destino de la niña se pone en cuestión, y desde que ella empieza a presentir los secretos que guardan, su cuerpo le aparece como odiosamente amenazado".

Es por eso que la niña tiene más interés por lo sexual que sus hermanos. Además, a partir de los 12 años, cuando se inicia la pubertad, ella empieza a sufrir una serie de cambios anatómicos y funcionales -- que la hacen sentirse extraña a su cuerpo, a desconfiar de él. "Estando advertido o no, ella presiente en estos cambios una finalidad que la arranca a ella misma; héla aquí arrojada en un ciclo vital que desborda el momento de su propia existencia, y adivina una dependencia -- que la consagra al hombre, al niño, a la tumba". (20) Su nueva apariencia atrae las miradas, sobre todo masculinas, y ella se siente -- presa de ellas: "La jovencita siente que su cuerpo le escapa, que ya no es la clara expresión de su individualismo; que se le vuelve extraño, y al mismo tiempo ella es captada por el otro como una cosa".... - "Ella tiene miedo de volverse carne y miedo de mostrar su carne". (21)

Por supuesto que para el niño la pubertad también representa una crisis, pero "la pubertad toma en los dos sexos una significación radicalmente diferente porque no es un mismo porvenir el que anuncia". (22) Para los niños significa alcanzar la dignidad masculina -- que tanto se les ha pregonado desde pequeños; de ahí su alegría. La niña, en cambio, queda confundida ante el "drama brutal y cerrado que paraliza su destino"... "es porque la femineidad significa alteridad e inferioridad que su revelación es acogida con escándalo". (23)

El despertar de la sexualidad también representa un conflicto para la adolescente. Físicamente el sexo ha sido para ella algo -- escondido, secreto. No así para el niño, quien tiene su aparato genital a la vista, y en el cual, además ha encarnado su virilidad. Ahora

en la adolescencia empieza ella a experimentar el sexo en su aspecto -- carnal, a sentirse turbada por el deseo. Todo esto lo va a vivir la -- adolescente en un ambiente de hipocresía, impropio para que ella satis -- faga su curiosidad, y hostil a cualquier reconocimiento de la sexuali -- dad en ella, ya que son la "pureza" y la "inocencia" los senderos que -- se le señalan. Y como a pesar de esto la adolescente no logra supri -- mir su sexualidad, es en el terror y en la culpa que la vive. "Se com -- prende ahora", dice Simone de Beauvoir, "qué drama desgarrar a la ado -- lescente en el momento de la pubertad: no puede llegar a ser 'una per -- sona mayor' sin aceptar su femeneidad; ella ya sabía que su sexo la -- condenaba a una existencia mutilada y fija; ahora ella lo descubre --- bajo la forma de una enfermedad impura y de un crimen obscuro". (24)

Este es el estado de ánimo con que la adolescente inicia es -- ta etapa de su vida. Ha dejado de ser una niña y ha empezado a ser -- una mujer. Es entonces cuando sabe con certeza que su suerte está --- echada, "su juventud se consume en la espera". (25) Su vida se va a -- reducir a conquistar un marido.

Esta consideración de su propia vida la conduce a la inferio -- ridad: "En el hombre se encarna a sus ojos lo Otro, como para el hom -- bre éste se encarna en ella; pero este Otro se aparece bajo el modo -- de lo esencial y ella se capta frente a él como lo inesencial". (26)

Lo anterior explica la falta de combatividad de la adoles -- cente, comparada con los muchachos de su misma edad. "En verdad, no -- es de una inferioridad dada que proviene su humildad: por el contra -- rio, ésta engendra todas sus insuficiencias: ésta tiene su origen ---

en el pasado de la adolescente, en la sociedad que la rodea y precisamente en el porvenir que se le propone". (27) Así, la joven no adquiere la experiencia física del mundo como lo hacen los jóvenes: su perspectiva le quita todo sentido de desafío, de conquista; no excursiona, no escala montañas, no practica el deporte, no ejerce la violencia. Y así tampoco capta su propio cuerpo, no lo ejercita; "No tener confianza en el cuerpo es perder confianza en sí mismo". (28) "Es en gran parte la angustia de ser mujer la que corroe el cuerpo femenino. Se ve que si la situación biológica de la mujer constituye para ella una desventaja, es por la perspectiva en la cual ésta es captada" (29) La menor capacidad física de la mujer no tiene por qué confinar la a la inactividad. "Es en el conjunto de una situación que le deja bien pocas salidas que estas singularidades toman su valor, y no inmediatamente, sino confirmando el complejo de inferioridad que ha sido desarrollado en ella por su infancia". (30)

Este complejo de inferioridad se va a reflejar en las tareas intelectuales de la joven. Por una parte, ella misma se considera inferior a los muchachos y se niega a sí misma toda oportunidad de igualarlos. Por la otra, en su misma familia no hay respeto por su estudio y su trabajo, ya que no se les da importancia. Así, la joven queda relegada a la mediocridad.

"La razón profunda de este derrotismo es que la adolescente no se siente responsable de su porvenir"... ya sabe que su destino es casarse. "Lejos de que se consagre al hombre por que se sienta inferior a él, es porque ella le está consagrada que aceptando la idea de

su inferioridad la constituye". Por eso, "No es en efecto aumentando su valor humano que ella ganará la aprobación de los hombres: es modelándose según los sueños de ellos. "Por eso, agrega Simone de Beauvoir "De la más servil a la más altanera, ellas aprenden que para gustar -- tienen que abdicar"... "Ser femenina es mostrarse impotente, fútil, pasiva, dócil", (31) lo cual supone una falta de espontaneidad y el estar pendiente de impresionar a los hombres. Así, para la joven... -- hay un divorcio entre su condición propiamente humana y su vocación -- femenina. Y es por eso que la adolescencia es para la mujer un momento tan difícil y decisivo. Hasta entonces ella era un individuo autónomo: ahora tiene que renunciar a su soberanía". Hay en ella un conflicto, "ella se capta espontáneamente como lo esencial: ¿cómo se resolverá ella a ser lo inessential? Pero si yo no puedo realizarme más que en tanto que Otro, ¿cómo renunciaré a mi Yo? (32) Tal es la dramática perspectiva que se le presenta a la joven.

Ante este destino ella puede adoptar una actitud de aceptación o de rebeldía; pero generalmente acaba por resignarse a admitir lo que se le depara. Es por no desarrollar una actividad encaminada a lograr algo concreto que la joven se refugia en la imaginación, en el culto de su persona; vive creyéndose una reina en espera del príncipe azul: "Es por su falta de poder sobre el mundo que ella se sumerge -- tan a menudo en la puerilidad; si ella tuviera que actuar le sería preciso ver claro; mientras que puede esperar en medio de la bruma". (33)

Pero el estar destinada a cautivar la hace nuevamente dependiente. "No es por su propio esfuerzo, es de un caprichoso sufragio --

que ella obtiene su valor". (34)

Así la mayoría de las conductas de la joven puede explicarse por el conflicto que hay en ella: "No acepta el destino que la naturaleza y la sociedad le asignan; y sin embargo, no lo repudia positivamente". (35) "La actitud de la joven se define esencialmente por el hecho de que, en las tinieblas angustiantes de la mala fé, ella rechaza, aceptándolo, el mundo y su propio destino". (36)

Y es con este bagaje con el que la joven cuenta para emprender su iniciación sexual, aunque como señala Simone de Beauvoir, "En un sentido, la iniciación sexual de la mujer como la del hombre, comienza desde la más tierna infancia". (37) La autora se refiere ahora a la experiencia sexual concreta.

Muestra entonces cómo "Para el hombre el paso de la sexualidad infantil a la madurez es relativamente simple: hay una objetivación del placer erótico, el cual en vez de estar realizado en su presencia inmanente tiende hacia un ser trascendente". (38) ... "el se proyecta hacia el otro sin perder su autonomía". (39)

"El erotismo de la mujer es mucho más complicado y refleja la complejidad de la situación femenina". (40) La vida sexual femenina tiene un principio definido: la defloración. "Esta defloración no es el logro armonioso de una evolución continua, es una ruptura abrupta con el pasado, el comienzo de un nuevo ciclo". (41) Hay en la mujer una disociación entre su vida individual y su función específica. Para ella la vida sexual va a entrañar algo más que el logro del placer erótico: va a significar el ser fecundada, lo cual inicia el desarrollo -

de un nuevo ser dentro de ella. Y esta disociación llega a tener caracteres dramáticos, ya que la mujer puede procrear sin haber nunca -- experimentado el placer sexual. Esto es debido en primer lugar, a que se ha querido soslayar el hecho de que la mujer experimenta deseo sexual. En segundo lugar, a que a la mujer se la ha exigido la castidad. Todo lo cual hace que ella misma considere lo sexual como algo secreto e -- inconfesable.

Además, el acto sexual en la mujer ha sido tradicionalmente considerado como un "-servicio- por el cual el macho le da las gracias mediante regalos o asegurándole su manutención; pero servir es darse un amo, no hay en esta relación ninguna reciprocidad". (42) Así, la mujer no es mas que un objeto, condenado a la pasividad.

Por eso concluye Simone de Beauvoir: "La experiencia erótica es una de las que descubren a los seres humanos de la manera más -- punzante la ambigüedad de su condición: en ella se experimentan como carne y como espíritu; como lo otro y como sujeto. Es para la mujer -- que tal conflicto reviste un carácter más dramático ya que ella se --- capta primeramente como objeto; ya que ella no encuentra inmediatamente en el placer una segura autonomía; es preciso que conquiste su dignidad de sujeto trascendente y libre asumiendo su condición carnal". -- (43)

Después de estudiar la formación de la mujer, pasa Simone de Beauvoir a examinar lo que se le permite alcanzar a ésta mediante la -- formación que se le ha dado.

Así empieza: "El destino que la sociedad propone tradicionalmente a la mujer es el matrimonio. La mayoría de las mujeres aún hoy --

en día están casadas, lo han estado, se preparan para estarlo o sufren por no estarlo". (44)

Y aunque señala que la estructura tradicional del matrimonio está cambiando en nuestros días: "se vuelve una unión libremente consentida por dos individualidades autónomas", (45) emprende el examen de la institución tradicional, ya que "El matrimonio moderno no puede comprenderse mas que a la luz del pasado que perpetúa". (46)

En primer lugar, el matrimonio no ha significado lo mismo para el hombre que para la mujer, ya que no existe una reciprocidad entre ellos, a pesar de engendrar para ambos derechos y obligaciones. -- La diferencia consiste en que el matrimonio es para la mujer "su único gana-pan y la única justificación social de su existencia"(47); mientras que los hombres "buscan en el matrimonio una expansión, una confirmación de su existencia, mas no el derecho mismo de existir; es una carga que asumen libremente". (48)

Para la mujer, "La carga que le impone la sociedad es considerada como un servicio prestado al esposo". Tal servicio consiste en "satisfacer las necesidades sexuales de un hombre y de cuidar su hogar" "debe dar hijos a la comunidad". (49)

Si por una parte ella adquiere así un lugar en el mundo, -- por la otra ella se vuelve un vasallo del hombre. "El es el que encarna la trascendencia". (50) El es el jefe de la familia, quien fija el lugar de residencia, quien provee para las necesidades del grupo familiar. "La mujer está consagrada al mantenimiento de la especie y al cuidado del hogar, es decir, a la inmanencia". Su tarea "no le da

ningún poder directo sobre el porvenir ni sobre el universo". (51)

Visto de esta manera es muy relativo el poder hablar de una elección: a la mujer no le queda más remedio que casarse. Y como las relaciones sexuales en esta perspectiva están consideradas como un ser vicio, quedan desprovistas de todo carácter personal. "Es decir, que no se trata de ninguna manera para la mujer de fundar en su singularidad relaciones con un esposo elegido, sino de justificar en su generalidad el ejercicio de sus funciones femeninas". (52)

Por eso es que señala Simone de Beauvoir que dentro del matrimonio tradicional se da la disociación entre lo social y lo erótico: "Mas el principio del matrimonio es obsceno porque transforma en derechos y obligaciones un intercambio que debe estar fundado sobre un impulso espontáneo; al consagrarlos a captarse en su generalidad, les da a los cuerpos un carácter instrumental, por lo tanto, degradante". (53) Y este fracaso está fundado en el no reconocimiento de la libertad de la mujer.

Pero si el amor no se puede alcanzar dentro del matrimonio tradicional, por lo menos se puede decir que a la mujer le espera la felicidad dentro del hogar. Mas no hay que olvidar que esto significa estar confinada dentro de él. Por eso señala la autora: "Sin embargo ningún existente renuncia a su trascendencia, aún cuando se obtiene en renegarla"...."Para la mujer también es preciso que la vida armoniosa del hogar sea superada hacia fines: es el hombre el que servirá de intermediario entre la individualidad de la mujer y el universo; es él quien revestirá de un valor humano su facticidad contingente"....Así,-

viviendo al lado del esposo "ella no tiene mas que poner en sus manos - su existencia y él le dará un sentido. Esto supone una humilde renunciación por parte de ella; pero ella se ve recompensada porque guiada, protegida por la fuerza masculina escapará al abandono original y se volverá necesaria". (54)

Pero la realidad es muy diferente a lo anterior. El papel - que se le asigna a la mujer es, ante todo, un confinamiento, lo cual - significa una limitación. Así, "El hogar se vuelve el centro del mundo y hasta su única verdad". (55) Y el atenderlo va a ser la única ac - tividad de la mujer. "Pero ésta es, como se verá, una actividad que - no la arranca de su inmanencia y que no le permite una afirmación sin - gular de sí-misma". (56) Y entonces, "Porque no hace nada, ella se -- busca ávidamente en lo que tiene". (57) Es por eso que empieza a ate - sorar las cosas, en lugar de gozar usándolas; que su trabajo doméstico se le convierte en manía: es una lucha contra el polvo que todo lo in - vade, contra el sol que deteriora, contra el desorden en cajones y --- alacenas. Su actividad es una continua repetición, "es un eterno pre - sente inútil y sin esperanza". (58) que no le proporciona una autono - mía, tanto porque no es un trabajo productivo, como porque es preciso que sea apreciado por los otros miembros del grupo familiar. Así, el - trabajo de la mujer de hogar depende de la aprobación que reciba del - esposo y de los hijos, "es a través de ellos que ella se justifica". - (59) Y si se toma en cuenta que en nuestros tiempos la llamada "vida - de hogar" va desapareciendo, que esposo e hijos hacen su vida lejos -- del centro familiar, resulta que la mujer confinada dentro del hogar -

se queda sin la justificación que tradicionalmente recibía. "No le es permitido a la mujer el hacer una obra positiva y por consiguiente el hacerse reconocer como una persona acabada". (60) Por lo tanto, "Elas no tendrán nunca en su destino mas que un papel inesencial". (61)

Así, "El drama del matrimonio no es que no le de a la mujer la felicidad que le promete - ya que no hay seguridad sobre la felicidad - sino que la mutila consagrándola a la repetición y a la rutina" (62) Visto el matrimonio como una empresa que conduce a la frustración de la mujer, quedan explicadas todas las conductas femeninas que manifiestan resentimiento frente al esposo, a los hijos, al hogar. Su vida se vuelve una de recriminaciones, "Ella desea mutilar al hombre - de sus proyectos de su porvenir", (63) "ella sabe que el éxito de la pareja, su porvenir, su felicidad, su justificación están en las manos del otro; si ella busca violentamente el someterlo a su voluntad es -- que ella se ha enajenado en él. Ella usa su debilidad como un arma, - pero el hecho es que es débil". (64) "La mujer es una carga tan pesada para el hombre porque se le prohíbe depender de ella misma; él se liberará liberándola, es decir ofreciéndole algo que hacer en este --- mundo". (65)

Pero ya que, como se ha visto, la mujer no llega a realizarse estando dedicada a las labores del hogar, que es lo que el matrimonio le ofrece, examina Simone de Beauvoir qué significa entonces para la mujer el ser madre, pues "Es precisamente el hijo que según la tradición debe asegurar a la mujer una autonomía concreta que la dispense de consagrarse a otro fin. Si en tanto que esposa ella no es un indi-

viduo completo, llega a serlo en tanto que madre: el hijo es su alegría y su justificación". (66)

Entonces presenta a la maternidad diciendo: "Es por la maternidad que la mujer cumple integralmente su destino fisiológico, ésta es su vocación "natural", ya que todo su organismo está orientado hacia la perpetuación de la especie". (67)

Pero inmediatamente hace notar que tal "naturalidad" no es siempre vista como un logro. Que el procrear representa un peligro que se debe eludir. De allí las prácticas anticonceptivas. Y más dramáticamente, el aborto, cuando tal peligro de procrear no ha podido ser eludido.

Muestra entonces Simone de Beauvoir como a pesar de estar condenado por las leyes y por las costumbres el aborto se practica en grande escala. Señala la hipocresía que esta actitud implica, ya que la "sociedad tan encarnizada en defender los derechos del embrión, deja de interesarse por los niños en cuanto nacen"... "y si se rehusa el admitir que el feto pertenece a la mujer que lo lleva, en revancha se admite que el niño sea la cosa de sus padres". (68)

Señala luego, por una parte, que el aborto se puede considerar como un "crimen de clase", ya que son las mujeres de la clase obrera y las campesinas las que se ven en la necesidad de recurrir a él, ya que debido a su pobreza un nuevo hijo representa una carga demasiado pesada y por pobreza e ignorancia no han podido practicar el control de la natalidad.

También señala cómo la mujer soltera condicionada por la so-

ciudad, que no acepta su maternidad en tales circunstancias, muchas veces prefiere perder a su criatura que afrontar su situación de madre soltera.

Después, pasa a estudiar qué significa para la mujer el tener que abortar. Hace ver como el aborto es peligroso ya que se efectúa en la clandestinidad y la ignorancia la mayoría de las veces. Además, al riesgo que físicamente se corre se une el sentido de culpabilidad.

Pero además del miedo, del riesgo y del dolor, para la mujer, ya sea casada o soltera, el aborto significa abandono del padre de su criatura, ya sea abandono físico o moral. De allí que la experiencia por la que ella tiene que atravesar se traduzca en rencor hacia él, o hacia los hombres en general. Además, entran en juego sus convicciones de mujer. "En efecto, desde su infancia se le repite a la mujer que está hecha para engendrar y se le canta el esplendor de la maternidad; los inconvenientes de su condición...el tedio de las tareas domésticas, todo está justificado por el maravilloso privilegio que tiene de traer niños al mundo. Y...el hombre... le exige a la mujer que renuncie a su triunfo de hembra". (69) Así, practicando el aborto "la mujer reniega de los valores de la femineidad" (70) lo cual significa frustración, culpa, resentimiento. Ahora examina la autora la maternidad lograda. La primera etapa de ésta es la del embarazo. La mujer vivirá ésta "De manera muy diferente de acuerdo con las relaciones que tenga con su madre, con su esposo con ella misma".(71)

Pero de todos modos, hay que aceptar que "el embarazo es sobre todo un drama que se desarrolla en la mujer entre sí y sí"... "Una existencia nueva se va a manifestar y justificar su propia existencia, y ella se siente orgullosa, pero al mismo tiempo ella se siente - presa de fuerzas oscuras ... Lo que hay de singular en la mujer encinta es que en el mismo momento que su cuerpo se trasciende es captado - como inmanente"... "La trascendencia del artesano, del hombre de acción es habitada por una subjetividad: pero en la futura madre la oposición del sujeto y objeto se abole"... "ella es un ser humano, conciencia y libertad que se ha convertido en un instrumento pasivo de la vida. La vida no es habitualmente mas que una condición de la existencia; en la gestación aparece como creadora; pero se trata de una extraña creación que se realiza en la contingencia y la facticidad". --- (72)

Por eso muchas mujeres experimentan una plenitud durante el embarazo. "Enajenada en su cuerpo y en su dignidad social la madre -- tiene la ilusión de sentirse un ser en sí, un valor realizado. "Pero esto no es así, "Porque ella ^{no} hace verdaderamente al niño: él se hace en ella"... "ella es incapaz de fundar una existencia que tendrá -- que fundarse ella misma; las creaciones que emanan de la libertad ponen al objeto como valor y lo revisten de una necesidad". "La madre - puede tener sus razones para querer un hijo, pero ella no podría dar a éste otro que mañana será sus propias razones de ser". (73)

Cuando el niño nace, el hijo esperado es ya una realidad: -- "ya está allí de veras, contingente, frágil, exigente". (74) lo cual -

inunda de alegría a la madre y al mismo tiempo le descubre nuevas responsabilidades: "Ahora hay frente a ella una persona que tiene derechos sobre ella". (75)

Así el hijo "es una riqueza, un tesoro; y también una carga un tirano". La alegría que la madre puede encontrar en él es una alegría de generosidad. "Como la enamorada, la madre se encanta al sentirse necesaria; está justificada por las exigencias a las cuales responde; mas lo que engendra la dificultad y la grandeza del amor maternal es que no implica reciprocidad"... "frente a él (al hijo) la mujer está sola; ella no espera ninguna recompensa a cambio de sus dones, es su propia libertad la que los justifica". (76)

Para la mujer que ha buscado la justificación de su existencia en el hijo esto constituye un desengaño. Para ella el hijo era -- la manera de acceder al mundo, de lograr en otro una plenitud que no alcanzó. Por eso trata de dominarlo, de defenderlo como si fuera una propiedad. Si se trata de una hija, la madre verá en ella su doble y "proyecta en ella toda la ambigüedad de su relación con ella misma". -- (77), ya que "La mayoría reivindican y detestan a la vez su condición -- femenina". (78)

Y cuando los niños crecen y se afirman como personas, la -- madre nuevamente se siente traicionada. Lo que sucede es que: "como -- en el matrimonio o en el amor, ella delega en otro el cuidado de justificar su vida, mientras que la única conducta auténtica es el libremente asumirla. Hemos visto que la inferioridad de la mujer venía -- originalmente de que se ha limitado a repetir la vida, mientras que el

hombre inventaba razones para vivir, a sus ojos más esenciales que la pura facticidad de la existencia; encerrar a la mujer en la maternidad sería perpetuar esta situación". (79)

"La mujer encerrada en el hogar no puede fundar ella misma su existencia; no tiene los medios de afirmarse en su singularidad: y por consiguiente tal singularidad no le es reconocida". (80) Ella no pasa de ser "Un ama de casa, una esposa, una madre única e indistinta" (81)

Algunas mujeres tratan de romper su encierro haciendo vida de sociedad. Pero muestra Simone de Beauvoir cómo esta salida no --- constituye una liberación, sino que nuevamente revela a la mujer su dependencia.

La mujer de sociedad desarrolla un verdadero interés por su apariencia personal: su vida se centra en el cuidado de su cara, de su figura, de su vestido. Mas la actividad a que dan lugar estos intereses no llega a lograr un fin concreto: la belleza, la elegancia que se han logrado tienen que ser apreciados por alguien. "Ella se --- viste para mostrarse; ella se muestra para hacerse ser....el esfuerzo de la coqueta es vano si no se inscribe en alguna conciencia". (82)

Lo mismo sucede con las mujeres que se dedican a organizar reuniones sociales. Por no celebrar algo, éstas pierden su sentido.- Y así toda la actividad empleada en prepararlas, todo el ajetreo de la reunión no es más que un quedar bien ante los demás. "La vida --- mundana exige que ella "represente" que se exhiba, pero no crea entre ella y el otro una verdadera comunicación. No la arranca a su sole---

dad. (83) La mujer no crea lazos de amistad; sus amistades femeninas -- en vez de estar fundadas en un intercambio de ideas provenientes del -- vivir distintas situaciones, del tener una formación intelectual dife-- rente, están basadas en "una especie de complicidad inmanente"... ya -- que "las mujeres viven encerradas en la generalidad de su destino". --

(84)

En este círculo de amistades la mujer puede abandonarse y -- mostrarse tal como es; puede criticar el mundo masculino en que vive, -- pues "ante el hombre la mujer siempre representa, miente al fingir el -- aceptarse como lo otro, inesencial miente al presentar ante él a través de mímicas, arreglos, palabras concertadas, un personaje imaginario". --

(85) Sin embargo, la falta de verdadera comunicación de novedades --- hace que las mujeres no lleguen a alcanzarse las unas a las otras en -- la amistad: "juntas, ellas se vuelven al mundo masculino del cual --- quiere cada una de ellas acaparar los valores". (86) Es decir, que no han creado nada propio, pues viven, aún en esta intimidad, pendientes -- del hombre, como si estuviera presente. Y, en última instancia, no es de sus propias fuerzas que ellas esperan obtener su propia liberación, sino de él.

Así sucede a veces que la mujer casada dentro del matrimo--- nio tradicional, para quien su marido es "un marido", busca en otro -- hombre, un amante, la compensación a la vida de frustración que lleva. Pero, tanto por la situación que la origina, como porque se desarrolla en la clandestinidad y en la mentira, la nueva relación va derecho al -- fracaso.

Concluye Simone de Beauvoir: "De todas maneras, adulterio, amistades, vida mundana.... No son mas que falsas evasiones que no --- permiten de ninguna manera a la mujer el retomar auténticamente su --- destino en sus propias manos". (87)

Cuando la mujer llega a su madurez se desarrolla en ella -- un gran cambio hormonal que se traduce en la desaparición de sus capacidades de reproducción. Así, si por una parte se ve liberada del ciclo menstrual y del peligro de concebir, por la otra, se encuentra --- privada de "la justificación de su existencia y sus oportunidades de - alcanzar la felicidad". (88)

Esta crisis tendrá diferente significado según la situación en que sea vivida. Así, para la esposa tradicional dedicada al hogar_ y a sus hijos, olvidada de sí misma, este nuevo cambio de vida la hace volverse a sí misma y a medir su pasado. La mayoría de las veces el - resultado de tal balance será negativo: "Y ella se espanta de las estrechas limitaciones que le ha infligido la vida". (89) Entonces la - mujer reacciona y trata de ganar el tiempo perdido. Se siente llena - de cualidades desperdiciadas y quiere demostrarlas; pretende ser joven todavía; trata de hacer todo lo que no se atrevió a hacer en su juventud. "Su agitación toma una forma excéntrica, incoherente y vana porque no está destinada mas que a compensar simbólicamente los errores y los fracasos del pasado". (90) Es decir, que quiere hacer y probar -- de todo antes de que sea demasiado tarde y rehusa el admitir que el -- tiempo ha pasado.

La situación es diferente cuando la mujer acepta su edad.- Entonces ya no tiene ese fantasma de la vejez contra el cual luchar y

puede llegar a hacerse una vida. El ser una mujer de edad le permite el ponerse al margen de muchos convencionalismos; el haber criado ya a sus hijos significa que está libre de las tareas del hogar. Pero - desgraciadamente: "ella descubre esta libertad en el momento en que no encuentra que hacer con ella". (91) En lugar de alcanzar esa vida propia se siente en el aire, sin apoyo. "No se le ha enseñado más -- que a sacrificarse y nadie le pide ya su sacrificio". (92)

Por eso muchas veces la mujer madura trata de asirse al -- marido o a los hijos como a su única tabla de salvación, en un intento de justificar su vida. Con respecto a los hijos, como ahora son -- ya personas mayores, surgen dramáticas diferencias, ya que en la mayoría de los casos la madre, "Creyendo haber engendrado no solamente una carne sino fundado una existencia absolutamente necesaria", (93)- no sabe adoptar una actitud de respeto hacia el hijo.

Para muchas mujeres el ser abuelas les vuelve a revelar su falta de lugar en el mundo: ellas quisieran dedicarse a sus nietos -- con pasión, cosa imposible, ya que los niños tienen a sus padres, --- quienes se encargarán de ellos. "Sin embargo, si renunciando a po--- seerlos por completo, la abuela guarda para sus nietos una cálida --- afeción, puede desempeñar en la vida de ellos un papel privilegiado de divinidad tutelar: no reconociéndose ni derechos ni responsabilidades, ella los ama en la más pura generosidad". (94)

La mujer madura se queda sin tener una verdadera ocupación. "Se palpa entonces la lamentable tragedia de la mujer de edad: ella -- se sabe inútil". (95) Ahora, sin un camino fijo a seguir, su preocu-

pación es la de matar el tiempo. Todo lo que emprende tiene esa finalidad, y por eso ella va de fracaso en fracaso: "una actividad que no abre el porvenir cae en la vanidad de la inmanencia". (96)

Y termina Simone de Beauvoir; "Mientras la mujer siga siendo un parásito, ella no podrá participar eficazmente en la elaboración de un mundo mejor". (97) "Tanto en su pensamiento como en sus actos, la más alta forma de libertad que puede conocer la mujer parásito es el desafío estóico o la ironía escéptica. En ninguna edad de su vida logra ella ser a la vez eficaz e independiente". (98)

El anterior examen de la mujer en situación ha mostrado --- que, en efecto, la mujer presenta todas esas características que hacen que se susciten las quejas masculinas. "Solamente que las conductas que se denuncian no son dictadas a la mujer por sus hormonas ni están prefiguradas en su mente: están indicadas por su situación". (99)

"Las mujeres, repite la autora, "nunca han constituido una sociedad autónoma y cerrada". (100) Forman parte del mundo masculino e insertas en él pretenden rechazar la situación subordinada en que -- viven. "Y así se origina la paradoja de su situación: ellas pertenecen a la vez al mundo masculino y a una esfera en la cual tal mundo se pone en cuestión. "Por eso, "Su docilidad se acompaña siempre de un rechazo, su rechazo de una aceptación". (101)

Este moverse en el mundo masculino hecho sin la intervención de ella condena a la mujer a la pasividad. "No solamente ignora ella lo que es una verdadera acción, capaz de cambiar la faz del mundo, sino que está perdida en medio de tal mundo como en el seno de una

inmensa y confusa nebulosa". Este sentirse sin poder sobre el mundo - hace que no ejercite su pensamiento, que se mueva siempre en la igno-- rancia y en la confusión..."se le ha enseñado a aceptar la autoridad - masculina; ella renuncia, pues, a criticar, a examinar y a juzgar por cuenta propia". (102) Por eso se anonada ante el prestigio masculino, y hasta le rinde culto. Y esta falta de capacidad de acción sobre el mundo la hace ser conservadora, prenderse del orden establecido, que - es el que conoce y en el que encuentra apoyo. A diferencia del hombre, quien "al captarse como trascendencia considera también a la historia_ como un devenir". (103) La mujer ha frenado los grandes cambios histó-- ricos, porque "Sólo un sujeto libre que se afirma más allá de la dura-- ción puede hacer fracasar toda rutina; este recurso supremo le ha sido negado a la mujer". (104)

La mayoría de los defectos que se le atribuyen a la mujer: - narcisismo, egóismo, vanidad, etc. provienen de esta situación: "se le quita toda posibilidad de comunicación concreta con el otro; ella no - cuenta dentro de sus experiencias ni el llamado ni los beneficios de_ la solidaridad, ya que ella está enteramente dedicada a su propia fami_ lia, separada: entonces cómo se podría esperar que ella se proyectara_ hacia el interés general". (105)

Su impotencia la hace vivir en la recriminación. Siempre -- hay alguien a quien culpar de sus fracasos. Ella es incapaz de asu--- mirlos. "El individuo que actúa se reconoce como responsable al mismo título que los demás del bien y del mal; él sabe que es a él a quien - toca definir los fines, de hacerlos triunfar; experimenta en la acción

la ambigüedad de toda solución: justicia e injusticia, pérdidas y ganancias están inextricablemente mezcladas. Pero quien es pasivo se pone fuera de juego y rehusa el poner aún en pensamiento los problemas éticos; el bien debe ser realizado y si no lo es hay una falta por la cual hay que castigar a los culpables". (106)

Y es esta misma impotencia, resultado del haberla educado en la pasividad, la que hace que la mujer manifieste ese "espíritu de contradicción" de que tanto se la acusa, de que haga escenas de gritos y llanto, de que exaspere con su impuntualidad. Es la manera que tiene de hacerse notar en un mundo que no ha sido obra de ella, que le ha sido impuesto y que, por lo tanto, no refleja nada de ella misma.

Hemos visto cómo el papel que se le ha asignado a la mujer dentro de ese mundo masculino es de subordinación y dependencia frente al hombre, las cuales se explican a partir del confinamiento que la mujer padece dentro del hogar. Desde allí ella no ve más que al hombre concreto con el que comparte su vida doméstica. Por eso ella no da importancia mas que a lo cotidiano y a lo que le asegura su sustento. Además esta perspectiva la hace captar la tremenda desproporción entre el hombre universal que propone valores éticos y enuncia preceptos y este hombre concreto a quien le tienen sin cuidado, ya que "Sus relaciones con la mujer se sitúan en una región contingente en donde la moral ya no se aplica, en donde las conductas son indiferentes". (107)

Por eso dice Simone de Beauvoir: "se ha asignado a la mujer un papel de parásito: todo parásito es necesariamente un explotador". (108) Así, no le queda otro camino que la mentira, para sacar prove-

cho de la situación que le ha tocado vivir. El hombre mismo la empuja a ello: "él quiere que ella sea lo Otro; pero todo existente, por mucho que se niegue a sí mismo, sigue siendo sujeto; él la quiere objeto: luego ella se hace objeto". (109) "Ella miente para retener al hombre que le asegura su sustento diario y ella miente también para escapar de la tiranía que por interés acepta"... "Mas está claro", señala la autora, "que ninguno de estos trazos manifiesta una esencia o una voluntad original pervertidas: reflejan una situación". (110)

Esta cara negativa del carácter de la mujer tiene un lado positivo. Si por una parte "El hecho de que se le niegue su trascendencia le impide normalmente el acceso a las más altas actitudes humanas: heroísmo, rebelión, desprendimiento, invención, creación", (111) por otra parte, su peculiar situación de confinamiento no le permite hacerse ilusiones respecto a ella misma. A diferencia del hombre que "se deja devorar por su carrera, por su personaje" ... "ella no elude por orgullo la ambigüedad de su condición; no se esconde tras la máscara de la dignidad humana". (112) "Desde el seno de la soledad, de la separación, la mujer capta el sentido de la singularidad de su vida: el pasado, la muerte, el paso del tiempo, ella tiene una experiencia más íntima de ellos que él". ... "Estando mal adaptada a la sociedad, ella se ve en la necesidad de inventar sus propias conductas... si ella es de buena voluntad, hay en ella una inquietud más próxima de la autenticidad que el aplomo de su esposo". (113)

Autenticidad que se alcanza si la mujer está dispuesta a -- rechazar las mistificaciones que se le proponen. Así, por ejemplo, --

las mujeres de las altas clases sociales, quienes salvan sus privilegios a costa de aceptar ciegamente los valores de ese mundo masculino, llegan a convertirse en los seres más inútiles de la creación.

Con todo lo anterior ha mostrado Simone de Beauvoir que --- es imposible hablar de la mujer en general. Lo que sí se puede afirmar es que "Si se confrontan estas situaciones (las del hombre y de la mujer) la del hombre es infinitamente preferible, es decir, que él tiene muchas más posibilidades concretas de proyectar en el mundo su libertad; de allí resulta necesariamente que las realizaciones masculinas aventajen con mucho a las de las mujeres: a éstas casi les está prohibido hacer". (114) "Sin embargo", continúa, "confrontar el uso que dentro de sus límites hombres y mujeres hacen de su libertad es a priori una tentativa desprovista de sentido, ya que precisamente usan de ella libremente. Bajo formas diversas, los lazos de la mala fé, -- las mistificaciones de la seriedad los acechan tanto a los unos como a las otras; la libertad se halla completa en cada uno de ellos. Solamente dado que en la mujer la libertad es abstracta y vacía, ella no podría asumirse auténticamente mas que en la rebelión: esa es la única vía abierta a aquellos que no tienen la posibilidad de construir... ..a la mujer no le queda más que trabajar por su liberación".

"Esta liberación no podría ser mas que colectiva, y exige -- ante todo que se logre la evolución económica de la condición femenina". (115)

CAPITULO IV.- LA NUEVA CONSIDERACION DE LA MUJER Y LO FEMENINO.

En los capítulos anteriores hemos visto cómo la investigación emprendido por Simone de Beauvoir en El Segundo Sexo partía de la consideración de la condición femenina tal como tradicionalmente se -- ha presentado, para de allí tratar de encontrar su significado, su --- explicación y, si fuera posible, su justificación.

Así hemos podido ver cómo la condición femenina ha significado tradicionalmente una demisión. La mujer ha sido una existente al que se le ha negado su trascendencia; al que se le ha considerado como inesencial haciéndole encarnar a lo Otro, frente al hombre, quien se - afirma como el Sujeto, como lo esencial. Hemos visto cómo en lo con-- creto esta demisión se ha traducido en una evidente inferioridad y de-- pendencia de la mujer con respecto al hombre.

Todos estos caracteres constituyen el contenido del concepto del "eterno femenino" esa misteriosa esencia de la cual debe partici-- par la mujer para ser una "verdadera mujer".

Hemos visto como Simone de Beauvoir ha buscado no sólo una_ explicación, sino una justificación a tal condición femenina tradicio_ nal, mediante el enfoque de la cuestión de la mujer y lo femenino a - través de los datos de la biología, del punto de vista del psicoanáli_ sis y del materialismo histórico. Y en lugar de encontrar tal justi_ ficación Simone de Beauvoir muestra que no hay tal esencia femenina:-

"Una vez más, para explicar sus limitaciones, es su situación a la que hay que invocar, y no a una misteriosa esencia: el porvenir sigue --- abierto ampliamente". Y continúa: "el hecho histórico no podría ser considerado como definiendo una verdad eterna; no hace mas que traducir una situación que precisamente se manifiesta como histórica, ya -- que está en vías de cambio". (1)

Y es al examinar la historia para buscar por qué la mujer -- ha perdido desde un principio la batalla y encarnado a lo Otro, encuentra Simone de Beauvoir una explicación basada en la estructura misma - del existente: "Se ha visto por qué originalmente los hombres han esclavizado a las mujeres; la devaluación de la femineidad ha sido una - etapa necesaria de la evolución humana, pero podría haber engendrado - una colaboración de los dos sexos; la opresión se explica por la tendencia del existente a huirse enajenándose en el otro, al cual oprime con tal fin". (2)

Así, la situación de la mujer es una situación de opresión.- La mujer desde que nace se ve inserta en ella: "Se ha visto que en -- verdad su educación conspira para cerrarle los caminos de la rebelión y de la aventura; la sociedad entera - comenzando por sus respetados - padres - le miente al exaltarle el alto valor del amor al sacrificio, - del don de sí, disimulándole el que ni el amante, ni el marido, ni los hijos estarán dispuestos a soportar semejante carga". Y sigue la autora, señalando el desarrollo de la "vocación femenina". "Ella acepta alegremente tales mentiras porque la invitan a seguir la pendiente de la facilidad; y ése es el peor crimen que se comete contra ella; desde

su infancia y a lo largo de su vida se la mima, se la corrompe designándole como su vocación esta demisión que tienta a todo existente angustiado por su libertad". (3)

"Hacerse justificar por un dios (el Hombre) es más fácil --- que justificarse por el propio esfuerzo; el mundo la insta a creer en la posibilidad de una salvación dada; ella elige creer en ésta". (4) - "y es así que se cría a la mujer, sin jamás enseñarle la necesidad de asumir ella misma su existencia; ella acepta gustosa el contar con la protección, el amor, el socorro, la dirección de otro; ella se deja -- fascinar por la esperanza de poder realizar su ser sin hacer nada". -- (5)

Esta aceptación de su destino acarrea dos consecuencias.

Por una parte, se traduce en una inferioridad de hecho de -- la mujer frente al hombre, ya que ella se mueve, como hemos visto, en el terreno de la irresponsabilidad. El tener como única perspectiva el cuidado de un hogar y unos hijos la han hecho no emprender una preparación técnica o intelectual que se tradujera en un trabajo remunerado para hacer frente a la vida; la han hecho desconectarse del mundo, y - en última instancia han hecho imposible el que ella asumiera la condición humana. "El hecho es que la mujer tradicional es una conciencia mistificada y un instrumento de mistificación; ella trata de disimular su dependencia, lo cual es una manera de aceptarla". (6)

Por la otra parte, esta aceptación de su destino tiene otro resultado. Como señala Simone de Beauvoir, "Toda opresión crea un -- estado de guerra. Este caso no es una excepción. El existente al --

cual se considera como inesencial no puede dejar de pretender reestablecer su soberanía". (7)

Es así como aparece el gran conflicto entre el hombre y la mujer. Como ella no puede alcanzar la trascendencia, y sin embargo -- la desea, trata de negar la del hombre: "ella quiere de una manera --- contradictoria tener tal trascendencia, lo que supone que a la vez respete y la niega, que a la vez quiere lanzarse hacia ella y retenerla -- en sí". (8)

Es por esto que "La mujer que está confinada en la inmanencia trata de retener al hombre también en su prisión; así ésta se confundirá con el mundo y ella no sufrirá más de estar allí encerrada: la madre, la esposa, la amante son carceleras; la sociedad codificada por los hombres decreta que la mujer es inferior; ella no puede abolir esta inferioridad mas que destruyendo la superioridad viril. Ella se dedica a mutilar, a dominar al hombre, ella le contradice, niega su verdad y sus valores. Pero con eso ella no hace mas que defenderse; no -- es ni una esencia inmutable ni una elección culpable las que la han -- consagrado a la inmanencia y a la inferioridad. Estas le han sido impuestas". (9)

Así Simone de Beauvoir señala que este conflicto fundamen--- tal entre hombre y mujer no está implicado en la diferenciación sexual, no se puede explicar a partir de la tradicional "lucha de los sexos".- Es más, hasta la manera de enfocar la sexualidad es un reflejo de tal conflicto fundamental entre hombre y mujer. "Es decir que el drama no se desarrolla sobre un plano sexual; la sexualidad, además, nunca nos

ha aparecido como definiendo un destino, como proporcionando en sí la clave de las conductas humanas, sino como expresando la totalidad de una situación que ella contribuye a definir". (10)

"Mas la cuestión es saber si es una maldición original la que los condena a destruirse entre sí", señala la autora, "o si los conflictos que los oponen no expresan mas que un momento transitorio de la historia humana". (11)

Ya hemos visto cómo desde la introducción a El Segundo Sexo Simone de Beauvoir ha señalado que la situación femenina está cambiando. (12) Que la opresión, con todo lo que lleva de humillación, inferioridad y dependencia, ha sido denunciada. Que poco a poco, la mujer ha ido tomando conciencia de sí misma. Por eso dice la autora: "Hoy el combate toma otra figura; en lugar de querer encerrar al hombre en un calabozo, la mujer trata de evadirse de él; ella no trata de arrastrar al hombre hacia las regiones de la inmanencia, sino de emerger ella a la luz de la trascendencia". (13)

Estamos entonces ante una nueva consideración de la mujer y de lo femenino.

Consideración que no implica el ponerse frente al hombre -- para vengar el pasado, sino para lograr una hermandad con él, en lugar del tradicional antagonismo. Por lo tanto, este ponerse al mismo nivel que el hombre, tampoco quiere decir que la mujer niegue sus propias características, ni niegue las relaciones que la unen a él. --- "Liberar a la mujer es rechazar el encerrarla en las relaciones que sostiene con el hombre, mas no negarlas; el que ella se ponga a sí --

misma, no quiere decir que deje de existir también para él: reconocién
dose mutuamente como sujeto cada uno seguiría siendo para el otro Otro;
la reciprocidad de sus relaciones no suprimiría los milagros que engen
dra la división de los seres humanos en dos categorías separadas: el -
deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura". (14)

Así al rechazar el confinamiento en que la encerraba su "des
tino" la mujer rechaza también su dependencia. Esto implica una auto-
suficiencia, la cual se logra sólo mediante el trabajo. "Es por el --
trabajo que la mujer ha franqueado en gran parte la distancia que la -
separaba del hombre; es el trabajo el único que puede garantizarle una
libertad concreta. Desde que ella deja de ser un parásito, el sistema
fundado en su dependencia se desmorona". (15) ... "que se las dote de -
un organismo autónomo, que ellas puedan luchar contra el mundo y arran
carse su subsistencia, y su dependencia será abolida: la del hombre --
también". (16)

Esto señala la necesidad de revisar la educación de la mujer.
Desde pequeñas habría que tratarla igual que a los niños, con "las mis
mas exigencias y los mismos honores, las mismas severidades y las mis
mas licencias que sus hermanos, participando en los mismos estudios, -
los mismos juegos, prometida a un mismo porvenir, rodeada de mujeres y
de hombres que le aparecieran sin equívoco como iguales". (17) Así, -
"La jovencita no buscaría estériles compensaciones en el narcisismo y_
en el ensueño, ella no se tomaría por dada, se interesaría en lo que -
hace, se comprometería sin reticencia en sus empresas". (18) Entonces,
su desarrollo fisiológico, el anunciar una vida plena y no un destino_

fijo, tendría otro sentido, no se viviría en el terror, "ella asumiría también más tranquilamente su joven erotismo si ella no sintiera disgusto y susto por el conjunto de su destino; una enseñanza sexual coherente la ayudaría mucho a salvar esta crisis". (19)

La sexualidad entonces no significaría una demisión ni una arma empleada por la mujer para manejar al hombre a su antojo. "Si a pesar de todo los dos la asumieran con una lúcida modestia correlativa a un auténtico orgullo, se reconocerían como semejantes y vivirían en la amistad el drama erótico. El hecho de ser un ser humano es mucho más importante que todas las singularidades que distinguen a los seres humanos; nunca es lo dado aquello que confiere superioridades: la "virtud" tal como la llamaban los antiguos se define al nivel de "aquello que depende de nosotros". En los dos sexos se desarrolla el mismo drama de la carne y del espíritu, de la finitud y de la trascendencia; ambos son corroidos por el tiempo, acechados por la muerte; tienen una misma y esencial necesidad de lo otro, y pueden sacar de su libertad la misma gloria; si supieran saborearla ya no estarían tentados de disputarse privilegios falaces y la fraternidad podría entonces nacer entre ellos". (20)

El camino no es fácil. Esta nueva consideración de la mujer y de lo femenino exige un cambio en la sociedad, en las costumbres. Como hace ver Simone de Beauvoir, "Ella no podría llegar (a la nueva transformación) mas que gracias a una evolución colectiva. Ningún educador aislado puede hoy en día hacer un "ser humano femenino" que sea el exacto homólogo de un "ser humano masculino": criada como un mucha-

cho la jovencita se siente excepcional y por ello sufre una nueva clase de especificación. Stendhal lo ha comprendido cuando dice: "Hay -- que plantar de un solo golpe todo el bosque". (21)

En nuestro días las mujeres que tratan de lograr su independencia encuentran serios obstáculos en su camino: "Ellas no reciben -- de la sociedad ni de su marido la ayuda que les sería necesaria para -- llegar a ser concretamente iguales a los hombres". (22) Todavía tienen que luchar contra el mundo femenino tradicional. Por una parte, -- ni se respeta su esfuerzo por emanciparse ni obtienen por tal esfuer-- zo la misma remuneración y las mismas ventajas que un hombre; por la -- otra, se ven siempre comparadas con las mujeres que aceptando la sumi-- sión ante el mundo masculino, forman parte de la casta privilegiada de las mujeres que no hacen nada. Lo cual muchas veces las hace abando-- nar la lucha.

Pero las que alcanzan su emancipación se ven ante otro con-- flicto. A diferencia de lo que sucede en el caso del hombre, para --- quien "su vocación de ser humano no contraría su destino de macho"... "sus éxitos sociales o espirituales lo dotan de un prestigio viril", -- (23) para la mujer su éxito va a significar una disminución de su pres-- tigio femenino. "Ella rechaza el reducirse a su papel de hembra por-- que no quiere mutilarse; pero repudiar su sexo sería también una muti-- lación". (24)

Así, para lograrse como un individuo completo la mujer eman-- cipada tiene que aceptar los atributos femeninos tradicionales. Tiene que cuidar su apariencia, lo cual significa un esfuerzo adicional a --

sus tareas diarias. Si vive sola, tiene también que preocuparse por el arreglo de su casa. "Ella desea por su propia satisfacción seguir siendo una verdadera mujer". (25) Cuando se encuentra frente al hombre ofreciéndole su femineidad, la mujer independiente siente que está representado una comedia, y no logra conquistar a su compañero. Si se irrita ante esta situación, lo afronta como a un adversario, y también fracasa.

El nuevo enfoque de la condición femenina también trae serios problemas para la mujer casada. Como Simone de Beauvoir señala, "la vida en común de dos seres libres es para cada uno un enriquecimiento, y en las ocupaciones de su conyuge cada uno encuentra la prenda de su propia independencia; la mujer que se basta a sí misma libra a su marido de la esclavitud conyugal que era el rescate que pagaba por la de ella". (26) Pero al mismo tiempo, "La misma mujer estima que al casarse ella ha asumido cargos de los cuales su vida personal no la dispensa; ella no quiere que su marido se vea privado de las ventajas que él hubiera encontrado asociándose a una "verdadera mujer". (27) ... "Educada en el respeto de la superioridad masculina, puede que aún estime que es al hombre a quien le toca ocupar el primer lugar; a veces llega a temer que al reivindicarlo se arruine su matrimonio; entre el deseo de afirmarse y el de anonadarse, ella se encuentra dividida, desgarrada". (28)

La mujer todavía no ha alcanzado la suficiente confianza en sí misma como para dejar de considerar sus éxitos profesionales como un mérito personal; todavía siente la necesidad de verse confirmada en

su ser por el Hombre: "la independencia conquistada por el trabajo no basta para abolir su deseo de una abdicación gloriosa". (29) Aquí todavía, para que la mujer pudiera enamorarse a la manera de un hombre, es decir, sin poner su propio ser en cuestión, en su libertad, sería menester que ella se pensara su igual, que lo fuera concretamente: sería menester que ella se comprometiera con la misma decisión en sus empresas, lo cual, como veremos, no es todavía frecuente". (30)

Así, esta falta de confianza se refleja en toda actitud de la mujer independiente frente a la vida. "Es en el seno de una situación atormentada, todavía esclava de las cargas implicadas tradicionalmente por la femineidad que ella emprende una carrera". (31)

"En tanto que la mujer quiere ser mujer, su condición independiente crea en ella un complejo de inferioridad; inversamente, su femineidad la hace dudar de sus oportunidades profesionales". (32)

Esto hace que la mujer adopte una actitud de derrotismo, que se conforme con una preparación mediocre, que no trate de descollar. Como señala Simone de Beauvoir, "Su acción es una serie de desafíos y de afirmaciones abstractas de ella misma. Esa es la más grande falta que engendra la falta de confianza: el sujeto no puede olvidarse de sí". (33) Y continúa, "Para hacer grandes cosas, lo que le falta esencialmente a la mujer de hoy es el olvido de sí: mas para olvidarse de sí es preciso primero estar sólidamente convencido de que ya se ha encontrado". (34)

Y esa falta de olvido de sí, unida a su mala preparación impiden a la mujer el lograr grandes obras. "Con gusto la mujer pre-

tende trabajar, pero no trabaja; creyendo en las virtudes mágicas de la pasividad, ella confunde conjuraciones y actos, gestos simbólicos y conductas eficaces". (35)

"En lugar de darse generosamente a la obra que emprende, la mujer demasiado frecuentemente la considera como un simple ornato de su vida; el libro y el cuadro no son mas que un intermediario inescencial que le permiten exhibir públicamente esta realidad esencial: su propia persona". (36)

Y es mediante el olvido de su persona y de su femineidad -- que la mujer podría asumir verdaderamente la condición humana, interpretarla, recrearla, como lo han hecho los hombres. "Ellas no confrontan la condición humana porque apenas comienzan a poder asumirla íntegramente"... "lo que le falta en principio a la mujer es hacer -- en la angustia y el orgullo el aprendizaje de su abandono y de su -- trascendencia". (37)

"Las restricciones de que se ve rodeada y toda la tradición que pesa sobre ella le impiden el sentirse responsable del universo: he allí la razón profunda de su mediocridad". (38)

"Cuando al fin sea posible en todo ser humano el colocar su orgullo más allá de toda diferenciación sexual, en la difícil gloria de su libre existencia, solamente entonces la mujer podrá confundir su historia, sus problemas, sus dudas, sus esperanzas con las de la humanidad; solamente entonces podrá buscar en su vida y en sus obras el develar la realidad toda entera y no únicamente su persona. Mientras ella tenga que luchar todavía por llegar a ser un ser humano, -- podrá ser una creadora". (39)

Y así, logrando su dignidad de ser humano, la mujer alcanza

rá el nivel moral. Como todo existente captará su libertad en la angustia; la asumirá y le dará un sentido a su ser, a través de su trascendencia.

Como todo existente asumirá también sus propias limitaciones. El estar dotada de un cuerpo más frágil que el masculino; el estar equipada para procrear; el ser por ello presa de la especie, adquirirán un nuevo sentido. Sus relaciones con el hombre no estarán teñidas de resentimiento y de temor.... "al contrario, cuando sea abolido el sistema de esclavitud de una mitad de la humanidad y todo el sistema de hipocresía que implica, será que la división de la humanidad revelará su auténtica significación y que la pareja humana encontrará su verdadero rostro". (40)

CONCLUSION.

En el prólogo al presente trabajo señalábamos que en el pretendíamos "examinar las tesis generales de Sartre, ver cómo El Segundo Sexo en cuanto a su contenido moral encaja dentro de ellas y a que resultados llega".

En la Introducción hemos dado cuenta paso a paso de cómo --- iríamos desarrollándolo.

Así, hemos señalado que la misma Simone de Beauvoir nos ha mostrado el camino a seguir para lograr lo que nos proponíamos.

En primer lugar, en su Introducción a El Segundo Sexo hace una clarísima exposición del tipo de investigación que va a emprender, y de por qué la emprende; de la finalidad que persigue; del método que va a emplear. Y en cuanto al enfoque que va a dar a la cuestión, hemos visto cómo no solamente señala sino que subraya su perspectiva de la moral existencialista (1)

En segundo lugar, hemos contado con la ayuda de sus libros autobiográficos, en los cuales ella hace una consideración de cada una de sus obras; y, además, con sus ensayos filosóficos.

Los libros autobiográficos nos han ayudado a enmarcar El Segundo Sexo dentro del conjunto de su obra; a conocer su orientación filosófica; a saber de la preocupación personal que la hace escribir sus ensayos filosóficos. Estos, los segundos, nos han dado a conocer la moral existencialista interpretada por Simone de Beauvoir y su con-

sideración de la libertad.

Así, ha sido esta consideración sartreana de la libertad, señalada por Simone de Beauvoir la que hemos ido a buscar en El Ser y la Nada. Al hacerlo, hemos visto en primer término, cómo tal consideración de la libertad humana reclamaba el tomar en cuenta la introducción de El Ser y la Nada, en la cual Sartre aborda, a partir del fenómeno, la cuestión ontológica, hasta llegar a la descripción de dos regiones de ser: la del para-sí o conciencia, y la del en-sí o fuerza de la conciencia.

En segundo término, hemos podido ver que en su descripción de la existencia la libertad aparece en dos planos: el ontológico y el moral.

Cada uno de los tres capítulos de la primera parte del presente trabajo exponen cada uno de los tres temas fundamentales desarrollados por Sartre en El Ser y la Nada: la búsqueda del ser; la descripción de la existencia, en la cual aparece la libertad a nivel ontológico, y de donde se deriva la cuestión de la acción, o sea la libertad a nivel moral.

Como la finalidad de nuestro trabajo era comprender el esquema de la moral existencialista propuesta por Sartre, para, a partir de tal comprensión colocar tanto la interpretación a tal moral ofrecida por Simone de Beauvoir en sus ensayos filosóficos, como su investigación sobre la mujer y lo femenino, nos hemos limitado a tomar de las descripciones de Sartre los temas que nos mostraron por así decirlo, la estructura, el mecanismo de la libertad. Estas nos aparecieron en el Capítulo Primero de la Segunda Parte de El Ser y la Nada: " Las es -----

estructuras Inmediatas del Para Sí". Hemos señalado que es a partir de lo concreto, el hombre-en-el mundo, que Sartre inicia su descripción de la existencia; pero nos hemos detenido en cuanto hemos creído haber encontrado el fundamento de la moral. Así, hemos pasado por alto temas como la corporalidad, el ser-para-el-otro, la naturaleza propia -- del en-sí, a sabiendas de que también son constitutivas del hombre --- en-el-mundo, del individuo concreto.

Al seguir la descripción de la libertad en el plano ontológico, hemos visto cómo ésta es el mismo ser del hombre. En vez de tener un ser determinado definible, el hombre es una presencia, es decir, -- que aparece separado, lo cual le permite modificar sus relaciones con lo que está frente a él. Esto es la libertad.

En el plano ontológico la libertad quiere decir que el ser - del hombre es carencia, indeterminación. El hombre se mueve en la contingencia, aparece como un hecho injustificable y sin fundamento. La libertad es ineludible: el hombre no puede dejar de ser libre.

Manteniéndonos en este nivel el hombre aparece sujeto a una condena absurda de la cual no hay salvación posible.

Pero sí la hay. Si su aparecer en el mundo es un hecho injustificable, y tal hecho acarrea el hecho de la libertad, el hombre asumiendo ambos puede dar un sentido a su estancia en el mundo. Y esto implica una elección a partir de un proyecto: el de darse un determinado ser. Con esto el hombre accede al nivel moral de la libertad.

El panorama propuesto por Sartre es arduo. El hombre tiene que aceptar su libertad con todo lo que implica, para lograr la autenticidad. Ese dar sentido a su vida le señala que la única guía está -

en su propia meta; es decir, que en el nivel moral el hombre se encuentra sin recursos externos a sí mismo. La moral es una creación propia, no una serie de principios a cumplir.

Esa creación, en la cual aparece la estructura de carencia -- constitutiva de lo humano, hace aparecer el valor, que es lo que se --- quiere alcanzar. El valor aparece entonces como proyectado por el mismo hombre, creado por él, y no como un objeto contemplado.

Por último, el asumir la libertad quiere decir que el proyecto de ser libre para darse un determinado ser y así justificar la propia vida no puede ser abandonado. Mientras el hombre tiene vida, tiene libertad.

Así, la moral sartreana deriva de la consideración ontológica del hombre hecha por Sartre en El Ser y la Nada.

Tal descripción puede considerarse como la descripción de la condición humana, para lograr que el hombre tome su justa dimensión, -- que es la libertad. No aceptando la mistificación de las justificaciones prefabricadas, el hombre individual podrá elegir su propio camino.

Y este "propio camino" quiere decir que ese hombre individual elige desde una situación determinada, la cual acepta o modifica.

El mostrar así la libertad del hombre y llevarla a sus últimas consecuencias parecería conducir a la justificación de la arbitrariedad. Pero no es así: la misma elección de la libertad la excluye. -- La aceptación de la libertad implica lucidez: se acepta el tener que elegir y el que el elegir implica actuar. Y el actuar, que es el modificar la faz del mundo, tiene que plasmar esa libertad; es decir, que va a crear situaciones que de hecho permitan la libertad. Y no solamente

la propia libertad, sino la de los demás.

Con este enfoque de la libertad como fondo, el problema es -- cómo lograrlo en lo concreto. Dice Jeanson (2): "Cada uno debe decidir de los medios de que dispone para trabajar por la liberación de lo humano, sin limitarse a su propio caso, y sin sobrepasar los límites más -- allá de los cuales su acción no es mas que un vago apremio".

Como ya hemos señalado anteriormente, Simone de Beauvoir desarrolla la moral existencialista partiendo de la descripción de la existencia humana hecha por Sartre en El Ser y la Nada.

Así, hemos visto como ella lleva hasta sus últimas consecuencias lo que la elección de la libertad implica: como Sartre, la autora señala que tal elección exige la aceptación del hecho de la libertad; la aceptación de la propia libertad como creadora de los valores; la aceptación de que la búsqueda del propio ser, y por lo tanto de la justificación de la propia existencia, es tarea que exige una renovada elección.

En sus desarrollos personales de tales temas Simone de Beauvoir acentúa el carácter individual, personal de esta moral; y al mismo tiempo recalca el que la elección de la propia libertad exige la libertad de los demás. En sus ensayos ella propone ejemplos concretos en que tales caracteres se muestran con dramatismo; analiza situaciones que -- muestran cómo la elección de la libertad no es una mera aceptación del "hecho ontológico", sino que reclama una acción que cree situaciones -- que permiten el ejercicio de la libertad y la de los demás. Así toda la situación de opresión, ya sea física, económica o moral, constituirá un hecho a superar hacia la libertad.

El Segundo Sexo puede considerarse como elección tendiente a

"liberar la libertad".

Ante una moral como la propuesta por Sartre y por Simone de Beauvoir, fundada en la libertad humana, es fácil comprender la tradición que lleva en sí el que a la mujer se le haya tradicionalmente negado la justificación de su propia existencia. Constituye un escándalo el que a la mitad de la humanidad, la mitad constituida por las mujeres, se le haya asignado un destino, lo cual implica que no se les ha permitido el darle un sentido personal a su vida; se les ha negado el encontrar una razón personal para vivir.

Por eso, conforme a los lineamientos de la perspectiva existencialista que consideramos, la condición femenina tradicional instala a la mujer en el mal moral. Como hemos visto, si ella accede a la demisión que tal condición le ofrece, comete una falta; si tal demisión le es impuesta, la opresión resultante también constituye un mal. (3)

Una vez denunciada la condición tradicional femenina como una situación de opresión y de mistificación, Simone de Beauvoir trata de encontrar las razones que la justifiquen o que, por lo menos, la hayan justificado.

Así, su investigación sobre la mujer y lo femenino empieza por un minucioso examen del significado de lo dado, desde su perspectiva existencialista. Su estudio empieza por la consideración de los datos biológicos, a partir de los cuales aparece la diferencia entre un existente masculino y uno femenino.

Siguiendo tal estudio, hemos visto cómo un primer examen de tales datos le muestra a la autora que ellos aisladamente no pueden -

dar cuenta de la dependencia e inferioridad femenina con relación al mundo masculino. Como ya hemos señalado, siguiendo a la autora en su primera investigación, el origen de la situación de dependencia e inferioridad femeninas proviene de una valoración previa de tales datos. Tal interpretación invalida la tesis tradicional que encierra a la mujer en la esencia de la femineidad, que define su destino por el hecho de ser mujer.

Y más adelante, en busca de esa respuesta que justifique ese concepto de la femineidad, vemos que rechaza las explicaciones determinadas del psicoanálisis y del materialismo histórico.

Más tarde, Simone de Beauvoir nos ha mostrado en su examen de los datos históricos cómo a partir de hechos existenciales (4) la desventaja física de la mujer, o sean su menor fuerza física y su servidumbre a la especie, la ha colocado, a partir del patriarcado, en la situación de subordinación frente al hombre; situación que ha dado lugar al desarrollo de todos los caracteres llamados "femeninos".

Así, el siguiente paso en la investigación de Simone de Beauvoir sobre la mujer y lo femenino, es el examen de las situaciones concretas que se han originado de la subordinación femenina frente al hombre; es decir, el ver en qué ha consistido hasta ahora en el mundo occidental, ese destino fijo emanada de la llamada "femineidad".

Siguiendo paso a paso a la mujer tradicional desde que nace hasta que cumple con su destino, hemos podido ver cómo el estar consagrada al matrimonio le ha impedido el alcanzar una preparación técnica o intelectual. Hemos podido ver cómo se la ha hecho fijar el sentido

de su vida en conquistar un marido, lo cual la ha hecho depender de la aprobación de los hombres, ya que ha tenido que amoldarse a los ideales masculinos, en lugar de proponer los suyos propios. Y todo lo anterior ha contribuido a que la mujer haya tenido poco poder sobre el mundo; a que éste no se le haya revelado como un llamado que exigiera una respuesta.

La consagración al matrimonio se traduce en ser esposa, ama de casa y madre.

En primer lugar, estas tres caras de la vida matrimonial tradicionalmente han sido consideradas como un servicio que la mujer presta a cambio de su manutención. Así, su participación en el matrimonio se vuelve algo fijo, queda desprovisto de todo carácter de empresa, de dinamismo.

En segundo lugar, Simone de Beauvoir muestra cómo en esta perspectiva la mujer, al prestar tales servicios, no adquiere un reconocimiento personal de su acción; no logra salir del marco de la generalidad: es una esposa, una ama de casa, una madre.

Esta falta de reconocimiento personal en que se ha movido la mujer, falta que es lo mismo que el no admitir su libertad, la ha conducido al fracaso. Como Simone de Beauvoir lo muestra en cada situación que examina, la situación de dependencia y de inferioridad frente al hombre en que se la ha tenido la han convertido, de hecho, en un individuo dependiente e inferior.

De este modo, la mujer ha sido un existente al cual se le ha contrariado su calidad de existente, se le ha querido fijar en ---

en-sí, y como resultado de ello, se la ha mutilado.

Pero a la mujer se le ha hecho creer todo lo contrario. Por una parte, mediante el concepto del "eterno femenino", de la femineidad, se le ha presentado una justificación a su condición, la cual sería la materialización de los caracteres femeninos: la mujer es frágil, ignorante, irresponsable, de allí que no pueda tomar su vida en sus -- propias manos.

Por otra parte, el plegarse a tal concepto de femineidad le -- es presentado como un destino magnífico. La demisión adquiere ante -- los ojos de la mujer el valor de una justificación. Es decir, que -- ella acepta un mundo en el cual ella es mistificada.

La investigación de Simone de Beauvoir en El Segundo Sexo es precisamente un análisis de tal mistificación, encaminado a liberarse de ella. A descubrir su origen, para mostrarle a la mujer su carácter de existente, para mostrarle su libertad. Por eso afirma: "Lo que --- distingue mi tesis de la tesis tradicional es que según yo, la femineidad no es una esencia ni una naturaleza: es una situación creada por -- las civilizaciones a partir de ciertos datos fisiológicos". (5)

Si bien Simone de Beauvoir admite que el dato biológico marca una limitación: precisamente el de ser menos fuerte que el hombre, el de estar equipara para la procreación, eso no quiere decir que entraña la demisión frente al hombre como única vía de justificación de la propia vida.

Para Simone de Beauvoir, la mujer tiene que buscar esa justificación personal propuesta por el existencialismo a una escala feme

nina, asumiendo esos caracteres arriba mencionados, implicados en el da to de ser mujer. Será entonces cuando recuperará su dignidad humana y por añadidura su independencia e igualdad frente al hombre. Será entonces cuando saldrá del mal moral en que se ha visto colocada.

El último capítulo del presente trabajo ha sido una exposi--- ción de lo que tal recuperación entraña; la modificación de la condi--- ción femenina y, consecuentemente, la del concepto de femineidad, en - que se la había encerrado. Hemos seguido a Simone de Beauvoir en esa na nueva visión de la mujer y de lo femenino, con lo cual hemos podido -- comprender el resultado del nuevo enfoque.

Este se traduciría, en lo concreto, en una nueva considera--- ción de la educación femenina. Contrariamente a lo que sería de espe--- rarse después de la larga opresión sufrida por la mujer, tal educación no estaría orientada a la reivindicación de derechos frente a los hom--- bres, sino a proporcionar, como en el caso de la educación masculina, - una preparación para desempeñar un trabajo, el producto del cual per--- mitiera la independencia económica. Teniendo en sus manos su destino, la mujer dejará de buscar en otros su propia justificación. Lograría ese olvido de sí que le permitiría lanzarse a grandes obras. Y sus -- relaciones con el hombre, ya fueran de trabajo, de amor o de amistad, - constituirían siempre un enriquecimiento personal, incorporadas a su - propia vida.

Como muy bien señala Simone de Beauvoir, tal nuevo enfoque - debe ser adoptado tanto en la escuela como en el hogar, y desde la in- fancia; y para crear una nueva conciencia general que modifique el cri.

terio establecido, la nueva educación tiene que ser colectiva: de lo contrario sólo se lograrán casos o grupos aislados de mujeres liberadas que parecerían excepcionales. La educación colectiva en el nuevo sentido lograría una unidad de criterio que forzaría un cambio en la actitud masculina respecto a la mujer y lo femenino.

Por todo lo anterior podemos afirmar que El Segundo Sexo es un ejemplo de moral existencialista. Se trata de una investigación -- animada por un afán de claridad, para lograr destacar la calidad de -- existente de la mujer.

La denuncia de la opresión y de la mistificación tradicionalmente sufridas por la mujer ha ido seguida del análisis de las situaciones que la han conducido a la enajenación, a fin de evitarlas en lo futuro.

La proposición de una nueva educación similar a la del hombre, integrada al proyecto de ser libre y de lograr una forma de vida individual, es el camino concreto que lleva al logro de la existencia femenina que apunta la autora.

Así, el estudio de El Segundo Sexo ha constituido para nosotros una valiosa experiencia.

Por una parte, nos ha mostrado con claridad el significado de nuestra libertad, lo que implica el conquistarla al nivel de una vida común y corriente.

Por otra parte, nos ha hecho pensar en las soluciones concretas que la autora apunta, las cuales hemos considerado desde nuestra situación.

En el prólogo a nuestro trabajo dijimos que fue el tener hijos el hecho que nos mostró el problema de ser una mujer. Y como en nuestro caso eso implica el estar casado, es el matrimonio el primer tema que vamos a considerar.

Ya hemos visto el análisis que la autora hace de la institución considerada tradicionalmente. Y aceptamos, junto con la autora, que no puede conducir mas que a la mutilación y al fracaso. (6)

También hemos visto su esbozo de lo que sería una unión ---- entre dos individuos que se reconocieran como dos libertades; y como ella, pensamos que este sería el ideal a alcanzar. (7)

Pero hay que admitir que la elección de la vida matrimonial como toda elección, implica una limitación, y no precisamente por que haya una serie de principios que se tengan que cumplir, sino porque el estar juntos importa tanto que ordena todo lo demás. Y es a partir de esa elección de vivir juntos que se van creando las formas de vida propias de cada pareja.

De este tipo de unión matrimonial no se puede decir a priori que tenga que durar para siempre, ni que tenga que terminar.

Se trata, eso sí, de una empresa que reclama un empeño total y continuidad. Y lleva en ella facilidad y gusto, al mismo tiempo que complejidad y esfuerzo.

Considerada desde esta perspectiva la empresa matrimonial -- no guarda las características del matrimonio tradicional que analiza y critica Simone de Beauvoir. Pero no hay que olvidar que la vida en -- común da lugar a una serie de tareas rutinarias que hay que desempeñar;

a una serie de compromisos sociales que hay que atender. Es decir, -- que crea una nueva situación que se tiene que asumir, si se ha elegido esa vida matrimonial.

Un enfoque así del matrimonio evitaría los errores y los --- vicios de la institución tradicional. A este respecto, investigacio-- nes como la de Simone de Beauvoir en El Segundo Sexo constituyen una -- inapreciable ayuda para que la mujer se ponga en claro consigo misma; para que se logre como individuo, y no busque ni en su esposo ni en el_ estar casada "su exclusiva razón de vivir", que es el gran lastre que_ todavía se arrastra del "pasado que se perpetúa". (8)

Así considerado, resulta difícil para nosotros el admitir a_ priori que el amor en el matrimonio no debe jugar mas que un papel e-- ventual; que cuando los esposos llegan a tener hijos pueden combinar - sus intereses conjuntos en la crianza de esos hijos y sus intereses -- amorosos extramatrimoniales. (9)

¿De veras se podría? La nueva relación amorosa, ¿no requeri-- ría otro empeño total, en cuanto relación amorosa? ¿no exigiría tam--- bién la vida en común? La verdad, esto nos deja perplejos y nos da - la impresión de que es como "querer nadar y guardar la ropa". Porque_ si por una parte tenemos que admitir que a priori una unión matrimo--- nial no tiene que ser de por vida, nos parece que proponer su fin tam- bién A Priori, y hasta posibles maneras de conciliar esa forma de vida con otra, es caer en otro absurdo.

El tema del matrimonio conduce al de la maternidad.

Como hace la autora, primero consideraremos la cuestión del_

aborto.

Como Simone de Beauvoir señala, la sociedad guarda una actitud hipócrita respecto a éste. Se conforma con considerarlo un crimen y sancionarlo, sin tomar en cuenta que se practica en grande escala y en la clandestinidad, lo cual aumenta sus riesgos.

También hemos visto que hace notar que esta actitud de preocupación por la vida en gestación no concuerda con el desinterés y --- hasta desprecio por la vida de la criatura una vez que nace. Hemos -- visto cómo también hace notar que no hay una legislación que proteja a los niños de los abusos y crueldades de sus padres.

Por una parte, aprobamos las críticas arriba mencionadas; -- por la otra, pensamos que el aborto no tiene justificación. Por muy - en sus albores que se halle, es una vida la que se está anulando. A - este respecto dice Simone de Beauvoir: "Porque si no es cierto que el_ aborto sea un asesinato, tampoco se le podría asimilar a una simple -- práctica anticonceptiva; un acontecimiento ha tenido lugar, el cual es un comienzo absoluto y cuyo desarrollo se detiene". (10) subrayado --- nuestro). Sí, pero es que tal acontecimiento, tan comienzo absoluto - es la única manera que tiene un existente para venir a este mundo, para llegar a ser existente. Si se le concede el tiempo necesario, nace -- una criatura. Aquí se pone nuevamente de manifiesto el drama de la -- gestación: si el embrión, por una parte, es dependiente del organismo de la madre, por la otra, es algo independiente de él, es una nueva -- vida que escapa a la de la madre.

Visto desde otro plano, si se considera que la gestación es_

un riesgo que se corre al llevar relaciones sexuales, es decir, que -- es la consecuencia posible de un acto que se supone se ha elegido libremente; consecuencia que de alguna manera se ha tenido que considerar o vislumbrar, ¿se puede luego justificar el negarla así? ¿No sería adoptar la actitud de "tirar la piedra y esconder el brazo"?

Además, como señala la autora, un aborto provocado implica -- siempre una renuncia de los valores tradicionalmente propuestos a la -- mujer, a la función implicada en el dato de ser mujer, lo cual acarrea siempre frustración y culpabilidad.

El que sin embargo se practique el aborto a grande escala -- señala la necesidad de que las mujeres estén adecuadamente instruidas -- en las cuestiones sexuales.

Además, señala también la necesidad de hacer investigacio-- nes de tipo sociológico que muestren cuáles son las circunstancias --- que originan el aborto para, a partir de su conocimiento, tratar de -- ponerles remedio y evitar así tan dolorosas consecuencias.

Refiriéndonos ahora a la maternidad aceptada, vemos que éste es el verdadero problema que se le presenta a la mujer por el hecho de ser mujer. Problemas porque el tener un hijo y criarlo supone, sobre -- todo en los primeros años de su vida, una considerable disminución de -- la capacidad de trabajo de la mujer.

Como Simone de Beauvoir señala, el poder elegir la materni-- dad y no ser presa de ella, como antes sucedía, constituye un gran ade -- lanto para el logro de la independencia femenina. Además, nos parece -- que esto constituye un enriquecimiento de lo que la maternidad supone,

ya que un hijo se viviría siempre como una ganancia.

En el desarrollo del tema hecho por Simone de Beauvoir hemos visto la peculiar relación que se establece entre madre e hijo.

Durante el embarazo, ese juego de conjunción y de separación entre una y otro. Después del nacimiento, esa generosidad como carácter distintivo del amor materno.

Generosidad que es el polo positivo de la actitud maternal, y cuyo polo negativo es el de la madre sacrificada que tiende a darse un lugar en el mundo y a conferir un valor a su propia existencia a través del desarrollo de su función materna. Actitud que, como Simone de Beauvoir ha señalado, acarrea las más de las veces mutilación en los hijos y frustración en las madres.

La nueva consideración de la mujer y lo femenino que Simone de Beauvoir propone ayuda a salvar el peligro de involucrar el hijo en un proceso de autojustificación; al mismo tiempo que ayuda a apreciar esa nueva situación que se ha elegido, a darle un valor propio.

El tener hijos, el criarlos, hace que se enfoque de una manera diferente la propia vida. La absoluta dependencia de los hijos frente a los padres, sobre todo en los primeros años de la vida; y al mismo tiempo, su derecho a ser atendidos y considerados como personas completas, hacen surgir multitud de cuestiones, como son la educación, el respeto, la autoridad frente a ellos. Cuestiones que aparecen al considerar el proyecto de hacerlos libres.

Relacionado con la educación de los hijos está el de la educación sexual.

Aceptamos junto con Simone de Beauvoir la sexualidad como un dato fisiológico, dato que en el hombre implica un problema, ya que no entraña exclusivamente la finalidad de la procreación. Al mismo tiempo que se la ponga al nivel de cualquier otra conducta humana frente al ser, hay que tratar de llegar a su originalidad.

Si por una parte, estamos plenamente de acuerdo con Simone de Beauvoir en que hasta ahora, principalmente en el caso de la mujer, la sexualidad se ha vivido en la ignorancia y en el terror; por la otra, creemos que la vida sexual tiene que implicar una valoración previa.

Lo anterior muestra la necesidad de hacer una revisión de la educación sexual de los jóvenes, para desterrar esa ignorancia y ese terror con que se han enfrentado a la sexualidad. En primer lugar, es necesario darles una información completa de las cuestiones sexuales. En segundo lugar, es preciso orientarlos a comprender el porqué de la abstinencia en esa etapa de su vida.

No podemos compartir con la autora su criterio de educar a los jóvenes en la libertad sexual. (11) No creemos que los resultados fueran, como ella supone, un aprendizaje que permitiera después la relación equilibrada del adulto maduro. Además, junto con los resultados positivos que la autora menciona, habría que medir los resultados negativos: madres solteras, abortos, enfermedades venéreas, matrimonios de adolescentes, los cuales resultan en fracaso. Tales cuestiones están ahora siendo objeto de numerosos estudios, precisamente en los Estados Unidos, que es el país que la autora pone de ejemplo y en

el cual la práctica de la libertad sexual en los adolescentes no ha resultado en el éxito que ella señala.

Creemos que la ignorancia y la prohibición deben desterrarse. También vemos, como la autora señala (12) que la sexualidad no puede -- ser explicada a los adolescentes desde fuera, ya que tiene que ser --- descubierta y aceptada por ellos mismos, en ellos mismos. Pero sí ve-- mos la necesidad de una orientación, de una valoración de la misma, --- para que puedan darle un sentido personal.

Por eso nos parece que el pregonar esa libertad sexual se correría el riesgo de llegar a un mundo como el descrito por Aldous ---- Huxley en "Un Mundo Feliz", en que se perdiera el carácter personal de_ la relación sexual, es decir, que se llevaría a cabo en su generalidad. ¿Se podría entonces hablar de autenticidad? ¿No se estaría también obe-- deciendo a una consigna?

Además (refiriéndonos a los adolescentes) la experiencia se-- xual ¿no señala una separación de la vida anterior, una adquisición de_ autonomía? Y esta autonomía, ¿no tiene que reflejarse en toda actitud - frente al mundo? ¿no exige una autosuficiencia? Si el aprendizaje sexual se hace desde una situación de dependencia frente a los padres, ¿no resulta naturalmente culpable?

Simone de Beauvoir ha tratado de hacer una caracterización -- de la condición femenina en el mundo occidental. Como ella misma seña-- la, sus descripciones concretas, tanto en la parte histórica como en el análisis de la mujer en situación, se ha referido a Francia, su país de origen.

Sería interesante conocer la realidad de la mujer mexicana, para comparar su situación con la de la mujer descrita por Simone --- de Beauvoir. Para tratar de hacerle llegar ese interés por su misma, por su independencia frente al hombre, y liberarla de la tradición -- que todavía la mutila.

BIBLIOGRAFIA.

- Simone de Beauvoir - PYRRHUS ET CINEAS
Les Essais VI
NRF - Gallimard - 1946
- Simone de Beauvoir - POR UNE MORALE DE L'AMBIGUITE
Les Essais XXVI
NRF - Gallimard - 1947
- Simone de Beauvoir - L'EXISTENTIALISME ET LA SAGESSE
DES NATIONS
Editions Nagel - 1948
- Simone de Beauvoir - LE DEUXIEME SEXE
Vol. I - Les Faits et les Mythes
NRF - Gallimard - 1949
- Simone de Beauvoir - LE DEUXIEME SEXE
Vol. II - L'Expérience Vécue
NRF - Gallimard - 1949
- Simone de Beauvoir - MEMOIRES D'UNE JEUNE FILLE RANGEE
NRF - GALLIMARD - 1958
- Simone de Beauvoir - LA FORCE DE L'AGE
Le Livre de Poche
NRF - Gallimard - 1960
- Simone de Beauvoir - LA FORCE DES CHOSES
NRF - Gallimard - 1964
- Francis Jeanson - LE PROBLEME MORAL ET LA PENSEE DE SARTRE
Collection "Pensée et Civilisation"
Editions du Myrte - Paris 1947
- Jean Paul Sartre - L'ETRE ET LE NEANT
NRF - Gallimard - 1957
49eme. édition

NOTAS - PROLOGO

- (1) - LA FORCE DES CHOSES, pp. 108 y 109
- (2) - LA FORCE DES CHOSES, p. 109
- (3) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 11
- (4) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 14
- (5) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 15
- (6) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 16
- (7) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 16
- (8) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 17
- (9) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 20
- (10) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 21
- (11) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 24
- (12) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 30
- (13) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 31
- (14) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 31
- (15) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 31
- (16) - PYRRHUS ET CINEAS, 1946; POR UNE MORALE DE L'AMBIGUITE, 1947;
L'EXISTENTIALISME ET LA SAGESSE DES NATIONS, 1948.

INTRODUCCION.

- (1) - LA FORCE DE L'AGE, p. 36
- (2) - LE PROBLEME MORAL ET LA PENSEE DE SARTRE, p. 28
- (3) - LE PROBLEME MORAL ET LA PENSEE DE SARTRE, p. 35

(4) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 90

(5) - LE DEUXIEME SEXE, Vol. I - p. 101

PRIMERA PARTE - Capitulo I.

- (1) - L'ETRE ET LE NEANT - p. 12
- (2) " " " " - p. 12
- (3) " " " " - p. 12 y 13
- (4) " " " " - p. 13
- (5) " " " " - p. 13
- (6) " " " " - p. 13
- (7) " " " " - p. 14
- (8) " " " " - p. 14
- (9) " " " " - p. 15
- (10) " " " " - p. 15
- (11) " " " " - p. 16
- (12) " " " " - p. 16
- (13) " " " " - p. 17
- (14) " " " " - p. 17
- (15) " " " " - p. 18
- (16) " " " " - p. 19
- (17) " " " " - p. 19
- (18) " " " " - p. 19
- (19) " " " " - p. 20
- (20) " " " " - p. 20
- (21) " " " " - p. 20

- (22) - L'ETRE ET LE NEANT - p. 23
- (23) - " " " " - p. 23
- (24) - " " " " - p. 24
- (25) - " " " " - p. 24
- (26) - " " " " - p. 25
- (27) - " " " " - p. 25
- (28) - " " " " - p. 27
- (29) - " " " " - p. 27
- (30) - " " " " - p. 13
- (31) - " " " " - p. 28
- (32) - " " " " - p. 29
- (33) - " " " " - p. 29
- (34) - " " " " - p. 29
- (35) - " " " " - p. 29
- (36) - " " " " - p. 30
- (37) - " " " " - p. 33
- (38) - " " " " - p. 34

PRIMERA PARTE - Capitulo II

- (1) - L'ETRE ET LE NEANT - p. 37
- (2) - " " " " - p. 38
- (3) - " " " " - p. 38
- (4) - " " " " - p. 39
- (5) - " " " " - p. 40
- (6) - LE PROBLEME MORAL ET LA PENSEE DE SARTRE - p. 200

- (7) - L'ETRE ET LE NEANT - p. 51
- (8) - " " " " - p. 52
- (9) - " " " " - p. 52
- (10) - " " " " - p. 57
- (11) - " " " " - p. 58
- (12) - " " " " - p. 59
- (13) - " " " " - p. 59
- (14) - " " " " - p. 61
- (15) - " " " " - p. 61
- (16) - " " " " - p. 62
- (17) - " " " " - p. 65
- (18) - " " " " - p. 65
- (19) - " " " " - p. 65
- (20) - " " " " - p. 66
- (21) - " " " " - p. 82
- (22) - " " " " - p. 83
- (23) - " " " " - p. 84
- (24) - " " " " - p.106
- (25) - " " " " - p.108
- (26) - " " " " - p.111
- (27) - " " " " - p.116
- (28) - " " " " - p. 29
- (29) - " " " " - p.117
- (30) - " " " " - p.118
- (31) - " " " " - p.118

- (32) - L'ETRE ET LE NEANT - p. 118
(33) - " " " " - p. 119
(34) - " " " " - p. 120
(35) - " " " " - p. 120
(36) - " " " " - p. 120
(37) - " " " " - p. 121
(38) - " " " " - p. 121
(39) - " " " " - p. 121
(40) - " " " " - p. 122
(41) - " " " " - p. 122
(42) - " " " " - p. 123
(43) - " " " " - p. 123
(44) - " " " " - p. 124
(45) - " " " " - p. 125
(46) - " " " " - p. 126
(47) - " " " " - p. 127
(48) - " " " " - p. 129
(49) - " " " " - p. 129
(50) - " " " " - p. 132
(51) - " " " " - p. 132
(52) - " " " " - p. 133
(53) - " " " " - p. 133
(54) - " " " " - p. 137
(55) - " " " " - p. 137
(56) - " " " " - p. 138

- (57) - L'ETRE ET LE NEANT - p. 61 y 62
- (58) - " " " " - p. 138
- (59) - " " " " - p. 138
- (60) - " " " " - p. 139
- (61) - " " " " - p. 139
- (62) - " " " " - p. 139
- (63) - " " " " - p. 140
- (64) - " " " " - p. 148
- (65) - " " " " - p. 149
- (66) - " " " " - p. 149

PRIMERA PARTE - Capitulo III

- (1) - L'ETRE ET LE NEANT - p.507
- (2) - " " " " - p.508
- (3) - " " " " - p.508
- (4) - " " " " - p.509
- (5) - " " " " - p.509
- (6) - " " " " - p.511
- (7) - " " " " - p.512
- (8) - " " " " - p.513
- (9) - " " " " - p.514
- (10) - " " " " - p.515
- (11) - " " " " - p.516
- (12) - " " " " - p.521
- (13) - " " " " - p.519

- (14) - L'ETRE ET LE NEANT - p. 522
- (15) - " " " " - p. 522
- (16) - " " " " - p. 523
- (17) - " " " " - p. 523
- (18) - " " " " - p. 524
- (19) - " " " " - p. 525
- (20) - " " " " - p. 527
- (21) - " " " " - p. 529
- (22) - " " " " - p. 530
- (23) - " " " " - p. 537
- (24) - " " " " - p. 538
- (25) - " " " " - p. 539
- (26) - " " " " - p. 540
- (27) - " " " " - p. 543
- (28) - " " " " - p. 125 y 126
- (29) - " " " " - p. 567
- (30) - " " " " - p. 567
- (31) - " " " " - p. 568
- (32) - " " " " - p. 569
- (33) - " " " " - p. 638
- (34) - " " " " - p. 639
- (35) - " " " " - p. 639
- (36) - " " " " - p. 639
- (37) - " " " " - p. 641
- (38) - " " " " - p. 642

SEGUNDA PARTE.-

- (1) - LA FORCE DE L'AGE - p. 633
- (2) - " " " " - p. 558
- (3) - " " " " - p. 630
- (4) - " " " " - p. 631
- (5) - PYRRHUS ET CINEAS - p. 60
- (6) - " " " " - p. 63
- (7) - " " " " - p. 111
- (8) - " " " " - p. 48
- (9) - " " " " - p. 82
- (10) - " " " " - p. 88
- (11) - " " " " - p. 90
- (12) - " " " " - p. 95
- (13) - " " " " - p. 112
- (14) - " " " " - p. 113
- (15) - LA FORCE DE L'AGE - p. 633
- (16) - POUR UNE MORALE DE L'AMBIGUITE - p. 15
- (17) - " " " " " " - p. 16
- (18) - " " " " " " - p. 17
- (19) - " " " " " " - p. 18
- (20) - " " " " " " - p. 19
- (21) - " " " " " " - p. 20
- (22) - " " " " " " - p. 21 y 22
- (23) - " " " " " " - p. 22

- (24) - POUR UNE MORALE DE L'AMBIGUITE - p. 22
- (25) - " " " " " - p. 24
- (26) - " " " " " - p. 23
- (27) - " " " " " - p. 24 y 25
- (28) - " " " " " - p. 26
- (29) - " " " " " - p. 202
- (30) - " " " " " - p. 26
- (31) - " " " " " - p. 34 y 35
- (32) - " " " " " - p. 36
- (33) - " " " " " - p. 36
- (34) - " " " " " - p. 36
- (35) - " " " " " - p. 37
- (36) - " " " " " - p. 38
- (37) - " " " " " - p. 38
- (38) - " " " " " - p. 39
- (39) - " " " " " - p. 49
- (40) - " " " " " - p. 49 y 50
- (41) - L'EXISTENTIALISME ET LA SAGESSE DES NATIONS - p. 163
- (42) - " " " " " " - p. 41
- (43) - " " " " " " - p. 92
- (44) - " " " " " " - p. 96
- (45) - PYRRHUS ET CINEAS - p. 94

TERCERA PARTE - Capitulo I

- (1) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. I - p. 11
- (2) - " " " - Vol. I - p. 13
- (3) - " " " - Vol. I - p. 14
- (4) - " " " - Vol. I - p. 15
- (5) - " " " - Vol. I - p. 16
- (6) - " " " - Vol. I - p. 17
- (7) - " " " - Vol. I - p. 17
- (8) - " " " - Vol. I - p. 19
- (9) - " " " - Vol. I - p. 20
- (10) - " " " - Vol. I - p. 21
- (11) - " " " - Vol. I - p. 25
- (12) - " " " - Vol. I - p. 22
- (13) - " " " - Vol. I - p. 24
- (14) - " " " - Vol. I - p. 31

TERCERA PARTE - Capitulo II

- (1) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. I - p. 32
- (2) - " " " - Vol. I - p. 21
- (3) - " " " - Vol. I - p. 36
- (4) - " " " - Vol. I - p. 38
- (5) - " " " - Vol. I - p. 39
- (6) - " " " - Vol. I - p. 40

- (7) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. I - p. 40
- (8) - " " " - Vol. I - p. 40
- (9) - " " " - Vol. I - p. 46
- (10) - " " " - Vol. I - p. 47
- (11) - " " " - Vol. I - p. 48
- (12) - " " " - Vol. I - p. 50
- (13) - " " " - Vol. I - p. 56
- (14) - " " " - Vol. I - p. 56
- (15) - " " " - Vol. I - p. 57
- (16) - " " " - Vol. I - p. 58
- (17) - " " " - Vol. I - p. 59
- (18) - " " " - Vol. I - p. 59
- (19) - " " " - Vol. I - p. 60
- (20) - " " " - Vol. I - p. 60
- (21) - " " " - Vol. I - p. 61
- (22) - " " " - Vol. I - p. 61
- (23) - " " " - Vol. I - p. 62
- (24) - " " " - Vol. I - p. 63
- (25) - " " " - Vol. I - p. 63
- (26) - " " " - Vol. I - p. 66
- (27) - " " " - Vol. I - p. 66
- (28) - " " " - Vol. I - p. 68
- (29) - " " " - Vol. I - p. 70
- (30) - " " " - Vol. I - p. 70
- (31) - " " " - Vol. I - p. 70

- (32) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. I - p. 71
- (33) - " " " - Vol. I - p. 71
- (34) - " " " - Vol. I - p. 72
- (35) - " " " - Vol. I - p. 72
- (36) - " " " - Vol. I - p. 72
- (37) - " " " - Vol. I - p. 73
- (38) - " " " - Vol. I - p. 74
- (39) - " " " - Vol. I - p. 75
- (40) - " " " - Vol. I - p. 76
- (41) - " " " - Vol. I - p. 69
- (42) - " " " - Vol. I - p. 70
- (43) - " " " - Vol. I - p. 77
- (44) - " " " - Vol. I - p. 78
- (45) - " " " - Vol. I - p. 79
- (46) - " " " - Vol. I - p. 80
- (47) - " " " - Vol. I - p. 81
- (48) - " " " - Vol. I - p. 82
- (49) - " " " - Vol. I - p. 83
- (50) - " " " - Vol. I - p. 83
- (51) - " " " - Vol. I - p. 84
- (52) - " " " - Vol. I - p. 85
- (53) - " " " - Vol. I - p. 85 y 86
- (54) - " " " - Vol. I - p. 86
- (55) - " " " - Vol. I - p. 87
- (56) - " " " - Vol. I - p. 88

- (57) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. I - p. 90
(58) - " " " - Vol. I - p. 90
(59) - " " " - Vol. I - p. 92
(60) - " " " - Vol. I - p. 93
(61) - " " " - Vol. I - p. 94
(62) - " " " - Vol. I - p. 95
(63) - " " " - Vol. I - p. 98
(64) - " " " - Vol. I - p. 98
(65) - " " " - Vol. I - p. 99
(66) - " " " - Vol. I - p.101
(67) - " " " - Vol. I - p.102
(68) - " " " - Vol. I - p.103
(69) - " " " - Vol. I - p.104
(70) - " " " - Vol. I - p.107
(71) - " " " - Vol. I - p.109
(72) - " " " - Vol. I - p.111
(73) - " " " - Vol. I - p.112
(74) - " " " - Vol. I - p.113
(75) - " " " - Vol. I - p.115
(76) - " " " - Vol. I - p.119
(77) - " " " - Vol. I - p.123
(78) - " " " - Vol. I - p.125
(79) - " " " - Vol. I - p.126
(80) - " " " - Vol. I - p.125
(81) - " " " - Vol. I - p.127-128

- (82) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. I - p. 130 y 131
(83) - " " " - Vol. I - p. 131
(84) - " " " - Vol. I - p. 131
(85) - " " " - Vol. I - p. 132
(86) - " " " - Vol. I - p. 133

TERCERA PARTE - Capítulo III

- (1) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. II - Introducción
(2) - " " " - Vol. II - p. 13
(3) - " " " - Vol. II - p. 13
(4) - " " " - Vol. II - p. 13
(5) - " " " - Vol. II - p. 14
(6) - " " " - Vol. II - p. 15
(7) - " " " - Vol. II - p. 16
(8) - " " " - Vol. II - p. 17
(9) - " " " - Vol. II - p. 27
(10) - " " " - Vol. II - p. 27
(11) - " " " - Vol. II - p. 29
(12) - " " " - Vol. II - p. 34
(13) - " " " - Vol. II - p. 35
(14) - " " " - Vol. II - p. 35
(15) - " " " - Vol. II - p. 36
(16) - " " " - Vol. II - p. 43
(17) - " " " - Vol. II - p. 46 y 47

- (18) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. II - p. 47
- (19) - " " " - Vol. II - p. 47
- (20) - " " " - Vol. II - p. 51
- (21) - " " " - Vol. II - p. 58
- (22) - " " " - Vol. II - p. 67
- (23) - " " " - Vol. II - p. 67
- (24) - " " " - Vol. II - p. 79
- (25) - " " " - Vol. II - p. 80
- (26) - " " " - Vol. II - p. 81
- (27) - " " " - Vol. II - p. 81
- (28) - " " " - Vol. II - p. 84
- (29) - " " " - Vol. II - p. 85
- (30) - " " " - Vol. II - p. 86
- (31) - " " " - Vol. II - p. 88
- (32) - " " " - Vol. II - p. 89
- (33) - " " " - Vol. II - p. 94
- (34) - " " " - Vol. II - p.117
- (35) - " " " - Vol. II - p.108
- (36) - " " " - Vol. II - p.113
- (37) - " " " - Vol. II - p.130
- (38) - " " " - Vol. II - p.130
- (39) - " " " - Vol. II - p.131
- (40) - " " " - Vol. II - p.131
- (41) - " " " - Vol. II - p.132
- (42) - " " " - Vol. II - p.134

- (43) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. II - p.168
(44) - " " " - Vol. II - p.195
(45) - " " " - Vol. II - p.195
(46) - " " " - Vol. II - p.196
(47) - " " " - Vol. II - p.197
(48) - " " " - Vol. II - p.199
(49) - " " " - Vol. II - p.197
(50) - " " " - Vol. II - p.200
(51) - " " " - Vol. II - p.200
(52) - " " " - Vol. II - p.208
(53) - " " " - Vol. II - p.225
(54) - " " " - Vol. II - p.229
(55) - " " " - Vol. II - p.231
(56) - " " " - Vol. II - p.232
(57) - " " " - Vol. II - p.232
(58) - " " " - Vol. II - p.235
(59) - " " " - Vol. II - p.246
(60) - " " " - Vol. II - p.247
(61) - " " " - Vol. II - p.247
(62) - " " " - Vol. II - p.284
(63) - " " " - Vol. II - p.266
(64) - " " " - Vol. II - p.288
(65) - " " " - Vol. II - p.289
(66) - " " " - Vol. II - p.289

- (67) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. II - p.290
(68) - " " " - Vol. II - p.291
(69) - " " " - Vol. II - p.299 y 300
(70) - " " " - Vol. II - p.299
(71) - " " " - Vol. II - p.303
(72) - " " " - Vol. II - p.307
(73) - " " " - Vol. II - p.308
(74) - " " " - Vol. II - p.320
(75) - " " " - Vol. II - p.321
(76) - " " " - Vol. II - p.326
(77) - " " " - Vol. II - p.332
(78) - " " " - Vol. II - p.333
(79) - " " " - Vol. II - p.340
(80) - " " " - Vol. II - p.342
(81) - " " " - Vol. II - p.343
(82) - " " " - Vol. II - p.355
(83) - " " " - Vol. II - p.359
(84) - " " " - Vol. II - p.360
(85) - " " " - Vol. II - p.361
(86) - " " " - Vol. II - p.363
(87) - " " " - Vol. II - p.375
(88) - " " " - Vol. II - p.399
(89) - " " " - Vol. II - p.401
(90) - " " " - Vol. II - p.402

- (91) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. II - p.408
- (92) - " " " - Vol. II - p.409
- (93) - " " " - Vol. II - p.412
- (94) - " " " - Vol. II - p.415
- (95) - " " " - Vol. II - p.417
- (96) - " " " - Vol. II - p.417
- (97) - " " " - Vol. II - p.420
- (98) - " " " - Vol. II - p.421
- (99) - " " " - Vol. II - p.422
- (100) - " " " - Vol. II - p.422
- (101) - " " " - Vol. II - p.423
- (102) - " " " - Vol. II - p.425
- (103) - " " " - Vol. II - p.426
- (104) - " " " - Vol. II - p.428
- (105) - " " " - Vol. II - p.431
- (106) - " " " - Vol. II - p.433
- (107) - " " " - Vol. II - p.439
- (108) - " " " - Vol. II - p.441
- (109) - " " " - Vol. II - p.441
- (110) - " " " - Vol. II - p.442
- (111) - " " " - Vol. II - p.451
- (112) - " " " - Vol. II - p.452
- (113) - " " " - Vol. II - p.454
- (114) - " " " - Vol. II - p.455
- (115) - " " " - Vol. II - p.455

TERCERA PARTE - Capitulo IV

- (1) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. II - p. 558
- (2) - " " " - Vol. II - p. 565
- (3) - " " " - Vol. II - p. 565
- (4) - " " " - Vol. II - p. 538
- (5) - " " " - Vol. II - p. 566
- (6) - " " " - Vol. II - p. 553
- (7) - " " " - Vol. II - p. 561
- (8) - " " " - Vol. II - p. 561
- (9) - " " " - Vol. II - p. 561
- (10) - " " " - Vol. II - p. 561
- (11) - " " " - Vol. II - p. 560
- (12) - " " " - Vol. I - p. 19

(Ver en la Segunda Parte - Historia, el párrafo 5) p.182

- (13) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. II - p. 561
- (14) - " " " - Vol. II - p. 521
- (15) - " " " - Vol. II - p. 569
- (16) - " " " - Vol. II - p. 570
- (18) - " " " - Vol. II - p. 571
- (19) - " " " - Vol. II - p. 571
- (20) - " " " - Vol. II - p. 573
- (21) - " " " - Vol. II - p. 570
- (22) - " " " - Vol. II - p. 522

- (23) - LE DEUXIEME SEXE - Vol. II - p. 524
- (24) - " " " - Vol. II - p. 524
- (25) - " " " - Vol. II - p. 526
- (26) - " " " - Vol. II - p. 537
- (27) - " " " - Vol. II - p. 537
- (28) - " " " - Vol. II - p. 537
- (29) - " " " - Vol. II - p. 538
- (30) - " " " - Vol. II - p. 539
- (31) - " " " - Vol. II - p. 540
- (32) - " " " - Vol. II - p. 542
- (33) - " " " - Vol. II - p. 545
- (34) - " " " - Vol. II - p. 546
- (35) - " " " - Vol. II - p. 548
- (36) - " " " - Vol. II - p. 550
- (37) - " " " - Vol. II - p. 555
- (38) - " " " - Vol. II - p. 557
- (39) - " " " - Vol. II - p. 558
- (40) - " " " - Vol. II - p. 576

CONCLUSION

- (1) "La perspectiva que adoptamos es la de la moral existencialista.--
Todo sujeto se plantea concretamente como una trascendencia a ---
través de proyectos; y no cumple su libertad más que por su per--
petua superación hacia otras libertades; no hay otra justificación
de la existencia presente mas que su expansión hacia un porvenir -
indefinidamente abierto". (LE DEUXIEME SEXE, Vol. I, p.31)

- (2) LE PROBLEME MORAL ET LA PENSEE DE SARTRE, p. 355.

- (3) "Cada vez que la trascendencia cae en inmanencia hay una degrada---
ción de la existencia en "en sí", de la libertad en facticidad; --
esta caída es una falta moral si ella es consentida por el sujeto;
si le es inflingida, toma la figura de una frustración y de una --
opresión; en los dos casos se trata de un mal absoluto". (LE DEU--
XIEME SEXE, Vol. I, p.31)

- (4) "Es imposible dar cuenta de ellos sin partir de un hecho existen---
cial: la tendencia del sujeto a la enajenación; la angustia de su
libertad conduce al sujeto a buscarse en las cosas, lo cual es una
manera de huirse; es una tendencia tan fundamental que en seguida_
después de la ablactación cuando es separado del Todo, el niño se_
esfuerza por captar en los espejos, en la mirada de sus padres,-
su existencia enajenada". (LE DEUXIEME SEXE, Vol. I, p.88)

"Si la relación original del hombre con sus semejantes fuera exclusivamente una relación de amistad, no se podría dar cuenta de ningún tipo de servidumbre: este fenómeno es una consecuencia del imperialismo de la conciencia humana que trata de cumplir objetivamente su soberanía. Si no hubiera en ella la categoría original de lo Otro, y una pretensión original a la dominación de lo Otro, el descubrimiento del utensilio de bronce no hubiera podido acarrear la opresión de la mujer". (LE DEUXIEME SEXE, Vol. I, p. 101)

(5) LA FORCE DE L'AGE, p.122, nota 1.

(6) "Declarar que un hombre y una mujer que ni siquiera se han elegido deben bastarse en toda manera a la vez y durante toda su vida es una monstruosidad que engendra necesariamente hipocresía, mentira, hostilidad, desgracia". (LE DEUXIEME SEXE, Vol. II, p.286)

(7) "Sería preciso que la pareja no se considerara como una comunidad, una celda cerrada, sino que el individuo en cuanto tal estuviera integrado a una sociedad en el seno de la cual éste se pudiera desarrollar sin ayuda; entonces podría él crear en pura generosidad relaciones con otro individuo igualmente adaptado a la colectividad, relaciones que estarían fundadas en el conocimiento de dos libertades". (LE DEUXIEME SEXE, Vol. II, p.285).

"El ideal sería al contrario, que dos seres humanos que se bastaran

a sí mismos no se encadenaran el uno al otro más que por el libre consentimiento de su amor". (LE DEUXIEME SEXE, Vol. II, p. 274)

- (8) LE DEUXIEME SEXE, Vol. II, p. 196.
- (9) "En muchos medios, las mujeres hoy en día han conquistado parcialmente su libertad sexual. Pero todavía es para ellas un problema difícil el conciliar su vida conyugal con sus satisfacciones eróticas. Como el matrimonio no implica generalmente el amor físico, parecería razonable el disociar francamente el uno del otro. Se admite que el hombre puede ser un excelente marido, y sin embargo ser inconstante....Se podría admitir que fuera lo mismo para la esposa; ella desea a menudo compartir la existencia de su marido, crear con él un hogar para sus hijos, y sin embargo conocer otros brazos". (LE DEUXIEME SEXE, Vol. II, p.373)
- (10) LE DEUXIEME SEXE, Vol. II, p. 299
- (11) "El caso más favorable para una iniciación sexual es aquel en el cual sin violencia ni sorpresa, sin consigna fija ni retraso preciso, la jovencita aprende lentamente a vencer su pudor, a familiarizarse con su pareja, a gustar de sus caricias. En este sentido, no se puede más que aprobar la libertad de costumbres de la cual gozan las jóvenes americanas la cual las francesas tienden hoy en día a conquistar: ellas pasan casi sin darse cuenta del "necking"

y del "petting" a relaciones sexuales completas". (LE DEUXIEME SEXE, Vol. II, p.154)

"Las objeciones que se oponen a tal sistema (el de la educación mixta) implican siempre el respeto de tabús sexuales; pero es vano -- pretender inhibir en el niño la curiosidad y el placer; no se consigue más que crear rechazos, obsesiones, neurosis; la sentimentalidad exaltada, los fervores homosexuales, las pasiones platónicas de los adolescentes con todo su cortejo de tontería y de disipación son mucho más nefastos que algunos juegos infantiles y algunas experiencias precisas. Lo que sería provechoso para la joven-cita es que no buscando en el macho un semi-dios sino solamente un camarada, un amigo, un compañero ella no se desviara de asumir --- ella misma su existencia; el erotismo, el amor tomarían el carácter de una libre superación y no el de una demisión; ella podría -- vivirlos como una relación de igual a igual". (LE DEUXIEME SEXE, - Vol. II, p.572).