

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/382367527>

# ¿Qué es una mujer? Fenomenología del cuerpo femenino en el pensamiento de Simone de Beauvoir

Article in *Feminismo/s* · July 2024

DOI: 10.14198/fem.2024.44.xx

---

CITATIONS

0

READS

132

1 author:



Tasia Aránguez

University of Granada

60 PUBLICATIONS 62 CITATIONS

SEE PROFILE

# ¿QUÉ ES UNA MUJER? FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO FEMENINO EN EL PENSAMIENTO DE SIMONE DE BEAUVOIR

## WHAT IS A WOMAN? PHENOMENOLOGY OF THE FEMALE BODY IN THE PHILOSOPHY OF SIMONE DE BEAUVOIR

TASIA ARÁNGUEZ SÁNCHEZ

**Author / Autora:**

Tasia Aránguez Sánchez  
Universidad de Granada, España

[tasia@ugr.es](mailto:tasia@ugr.es)

<https://orcid.org/0000-0002-2691-0622>

Submitted / Recibido: 24/09/2023

Accepted / Aceptado: 20/02/2024

**To cite this article / Para citar este artículo:**

Aránguez Sánchez, T. (2024). ¿Qué es una mujer? Fenomenología del cuerpo femenino en el pensamiento de Simone de Beauvoir.

*Feminismo/s*, 44, 1-29. <https://doi.org/10.14198/fem.2024.44.xx>

[org/10.14198/fem.2024.44.xx](https://doi.org/10.14198/fem.2024.44.xx)

**Licence / Licencia:**

Este trabajo se comparte bajo la licencia de Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.



© 2024 Tasia Aránguez Sánchez

### Resumen

El objeto de este trabajo es el pensamiento de Simone de Beauvoir relativo a la corporalidad, así como sus reflexiones concernientes a la pregunta «¿qué es una mujer?» Nuestro objetivo será mostrar que la frase «no se nace mujer, se llega a serlo» ha sido erróneamente interpretada por fuentes posestructuralistas como Judith Butler, con la pretensión de reafirmar sus propios postulados. La metodología empleada en este trabajo es la hermenéutica crítica, dado que partiremos de la lectura comparada de distintas fuentes filosóficas. Butler defiende que tanto el sexo como el género son cuestiones completamente culturales y que, por tanto, las mujeres serían una construcción lingüística. En cambio, la filósofa francesa no concibe que la mujer, la hembra humana, sea reductible a un producto cultural o lingüístico. También podemos descartar de plano que Beauvoir suscriba una definición de «mujer» que se remita a su posición como sujeto subordinado de la sociedad. La filósofa francesa sostiene que, cuando la sociedad alcance la igualdad entre los sexos, las diferencias anatómicas subsistirán. Asimismo, para De Beauvoir la mujer no puede ser definida por

la feminidad, puesto que esta no es un atributo de las mujeres, sino una invención del hombre que podría proyectarse incluso sobre un objeto inanimado o sobre un varón. La feminidad ha sido hecha a la medida de la hembra para mantenerla sujeta, inhibiendo el libre desarrollo de la identidad de la mujer. La conclusión que extraemos en este trabajo es que la interpretación de Butler resulta contraria a la fenomenología del cuerpo femenino que vertebra la obra de Simone de Beauvoir. La fenomenología existencialista de Simone de Beauvoir se centra en la importancia de la experiencia corporal, que es la forma humana de habitar el mundo. Para ejemplificarlo, De Beauvoir reflexionó sobre la relevancia vital de experiencias del cuerpo sexuado como las relativas a la vulva, el coito, el himen, la pubertad, las molestias de la menstruación y la menopausia, entre otras.

**Palabras clave:** Beauvoir; Butler; mujer; cuerpo; feminismo; fenomenología; *teoría queer*; existencialismo.

### Abstract

The object of this paper is Simone de Beauvoir's thought concerning corporeality, as well as her reflections concerning the question «what is a woman?» Our objective will be to show that the phrase «one is not born a woman, one becomes one» has been erroneously interpreted by post-structuralist sources such as Judith Butler, with the pretension of reaffirming their own postulates. The methodology used in this paper is critical hermeneutics, since we will start from a comparative reading of different philosophical sources. Butler argues that both sex and gender are completely cultural issues and that, therefore, women are a linguistic construct. On the other hand, the French philosopher does not conceive that woman, the human female, is reducible to a cultural or linguistic product. We can also flatly rule out that De Beauvoir subscribes to a definition of «woman» that refers to her position as a subordinate subject of society. The French philosopher maintains that, when society achieves equality between the sexes, anatomical differences will persist. Likewise, for De Beauvoir, woman cannot be defined by femininity, since femininity is not an attribute of women, but an invention of man that could be projected even on an inanimate object or on a male. Femininity has been tailor-made for the female to keep her subject, inhibiting the free development of the woman's identity. The conclusion we draw in this paper is that Butler's interpretation is contrary to the phenomenology of the female body that underlies De Beauvoir's work. De Beauvoir's existentialist phenomenology focuses on the importance of bodily experience, which is the human way of inhabiting the world. To exemplify this, Simone de Beauvoir reflected on the vital relevance of experiences of the sexed body such as those related to the vulva, coitus, the hymen, puberty, the discomforts of menstruation and menopause, among others.

**Keywords:** Beauvoir; Butler; woman; body; feminism; phenomenology; queer theory; existentialism.

## 1. INTRODUCCIÓN

El segundo volumen de la obra *El segundo sexo* comienza con la célebre cita «No se nace mujer: se llega a serlo»<sup>1</sup>. Con esta afirmación, Simone de Beauvoir sostiene que la femineidad es un artificio cultural que sirve para someter a las mujeres, es decir, a las hembras de la especie humana (particularmente para controlar la reproducción). Este sentido de la frase queda patente si se lee cómo prosigue:

Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; el conjunto de la civilización elabora este producto intermedio entre el macho y el castrado que se suele calificar de femenino. Sólo la mediación ajena puede convertir un individuo en alteridad (De Beauvoir, 2017, p. 371).

De Beauvoir argumentará que el hecho de que las mujeres sean hembras no debería ofuscar un hecho mucho más relevante: que son humanas. Si el hecho de ser hembras condena a las mujeres a ser lo «Otro» respecto de lo humano, es porque la sociedad establece una jerarquía ilegítima entre los sexos. La filósofa se propone desarticular la ideología de la femineidad, que sustenta dicha subordinación, y para ello refuta el presunto carácter natural de la femineidad, poniendo de manifiesto que las mujeres no son por naturaleza sensibles, dóciles y abnegadas (De Miguel, 2009). Empleando el término de Amelia Valcárcel, decimos que al «desnaturalizar» la posición de las mujeres, De Beauvoir culmina una tradición crítica que se remonta a Mary Wollstonecraft y otras fuentes del feminismo ilustrado (Valcárcel, 1999).

Dos décadas después de la publicación de *El segundo sexo*, en los años setenta, las feministas estadounidenses herederas de Simone de Beauvoir desarrollaron la distinción conceptual entre «sexo» y «género» (Millet, 2010). Desde entonces el término «sexo» se ha empleado para aludir a la hembra humana como realidad corporal, mientras que la palabra «género»

---

1. En el original, «on ne naît pas femme: on le devient».

se refiere a la feminidad como sistema de roles y estereotipos impuestos a las mujeres. Los términos «sexo» y «género» establecen un dualismo entre naturaleza y cultura que no puede extrapolarse a la tesis que la filósofa francesa expone en el segundo volumen de su obra, basada en la noción existencialista y fenomenológica de «cuerpo vivido». La teórica no se basa en el binomio entre «sexo» y «género», dado que podría afirmarse que concibe el cuerpo como «generizado» (se experimenta desde la cultura).

Como existencialista y fenomenóloga, De Beauvoir sostiene que el cuerpo sexuado no es vivido como un dato bruto, sino que es experimentado como algo mediado por los significados culturales. Por ejemplo, los mitos relativos a la virginidad condicionan la manera en que la joven experimenta su primer coito, o los prejuicios contra la menstruación vehiculan la manera en que las mujeres viven el sangrado mensual. En su crítica al psicoanálisis, De Beauvoir defiende que, si la niña puede llegar a sentir envidia del pene, no es porque quiera tener anatomía de varón, sino porque desea la mayor libertad de la que goza el niño y porque rechaza el proyecto vital que los mayores han previsto para ella.

Pero de esta afirmación no puede derivarse, como se ha interpretado erróneamente desde fuentes posestructuralistas, que la mujer es un constructo social. Amorós (2009) denuncia que el análisis de Simone de Beauvoir ha sido tergiversado por Judith Butler con la pretensión de que el pensamiento de la francesa corrobore sus propios postulados. En *El género en disputa*, Butler defiende que tanto el sexo como el género son cuestiones completamente culturales y que, por tanto, las hembras humanas serían una construcción cultural (Butler, 2007). Esta noción de la mujer como constructo social es diametralmente contraria a la centralidad que De Beauvoir confiere a la materialidad corporal. El cuerpo sexuado es la situación existencial de las mujeres, el punto de partida de toda actividad, puesto que carecería de sentido postular una conciencia o una libertad desencarnadas (López Pardina, 2012). En las siguientes páginas constaremos que el cuerpo femenino es uno de los hilos conductores de *El segundo sexo*.

Estas disquisiciones nos conducirán a formularnos la pregunta «¿qué es una mujer para Simone de Beauvoir?» Como explica Femenías (2008), la cuestión «¿qué es una mujer?» es crucial en su pensamiento. La filósofa existencialista emplea el término «mujer» para aludir a dos significados

distintos: la mujer como sujeto y la mujer como mito del «eterno femenino» cuyo modelo se impone como vocación a la mujer de carne y hueso. Pero de ambos, solo el primer significado se refiere a las mujeres reales, que no pueden ser definidas por los retratos culturales de la feminidad.

La metodología que emplearemos en este trabajo es la lectura hermenéutica, tanto de las fuentes primarias, como de los estudios relativos a la filosofía de Simone de Beauvoir. Nuestra tarea interpretativa se acometerá con una actitud crítica que posibilitará realizar un análisis propio a lo largo del artículo.

## 2. FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO FEMENINO

De Beauvoir desarrolla una fenomenología del cuerpo sexuado en la que el sexo es una característica existencial tan significativa e inevitable para el ser humano como la muerte o el paso del tiempo. Al emplear el término «categoría existencial» nos referimos a que, en la filosofía de Simone de Beauvoir, el sexo es uno de los elementos vertebradores de cualquier vida humana. La identificación de los elementos estructurales de la existencia es, a nuestro juicio, la nota definitoria del método fenomenológico en su aplicación existencialista, como ejemplifican las nociones de «existencialismo» (Heidegger, 2006) o «categorías de la vida» (Ortega y Gasset, 2012).

Uno de los aspectos más escandalosos de *El segundo sexo* (1949) fue que Simone de Beauvoir habló sin tapujos de la vulva, del coito, del himen, de la pubertad, de las molestias de la menstruación, de la menopausia, el envejecimiento, etc. Estos temas se consideraban íntimos y, por tanto, no formaban parte de la reflexión filosófica. El hecho de atreverse a escribir sobre sexualidad tuvo como reacción calificativos como frígida, ninfómana y lesbiana. El Vaticano situó el libro en el «Índice de Libros Prohibidos», especialmente por su defensa del aborto. El escritor católico François Mauriac señaló que después de leerla ya lo sabía todo sobre la vagina de su autora (Valcárcel, 1999). Pese a las acusaciones de exhibicionismo de este escritor, López Pardina (2009) ha apuntado que en realidad la filósofa estaba teorizando sobre el cuerpo, como es normal en la fenomenología existencialista.

En efecto, el círculo existencialista había heredado de su maestro Husserl el interés por el tema del cuerpo vivido. El filósofo de la fenomenología

diferenció entre el estudio del cuerpo objetivo (körper) y el cuerpo vivido (leib). El cuerpo es un objeto entre objetos, pues ocupa espacio, es materia. Pero además siento en él y dentro de él, la conciencia está ligada al cuerpo, no como si el cuerpo fuese una posesión, sino como el origen de nuestras sensaciones (Husserl, 1990). Merleau-Ponty profundizó la línea comenzada por Husserl sobre el cuerpo vivido. Este filósofo expone que el cuerpo es el horizonte permanente de mi experiencia, de modo que no tengo un cuerpo, sino que soy mi cuerpo. La conciencia no está separada del cuerpo, sino que solo existe encarnada y perceptiva. El cuerpo es nuestro «ser en el mundo» (Merleau-Ponty, 1975).

Como expone Ruiz Martínez (2018), Simone de Beauvoir sigue la estela de sus amigos fenomenólogos al encomendarse a la tarea de superar el dualismo cuerpo/conciencia, representado por el *cogito* cartesiano. En el mismo sentido, Heinämaa (1998) apunta que la noción de sujeto de Simone de Beauvoir no reproduce un dualismo cuerpo/mente que sí podríamos encontrar más presente en Sartre. A su juicio, la concepción beaivoriana del sujeto se aproxima más a la de Merleau-Ponty. En *El segundo sexo*, De Beauvoir afirma «lo que existe concretamente no es el cuerpo-objeto descrito por los científicos, sino el cuerpo vivido por el sujeto» (De Beauvoir, 2017, p.101). De Beauvoir también recoge esta cita de Merleau-Ponty que resulta clarificadora para entender la noción del cuerpo en De Beauvoir: «Así que soy mi cuerpo, al menos en la medida en que tengo unas vivencias, y recíprocamente mi cuerpo es un sujeto natural, como un boceto provisional de mi ser total» (Merleau-Ponty, 1975, p. 100).

Husserl y Merleau-Ponty analizan minuciosamente la experiencia vivida corporalmente, como las sensaciones de movimiento o de tacto que se producen cuando una mano toca la otra mano y el cuerpo tiene una sensación doble (toca y es tocado, pues es sujeto y objeto a la vez). Al igual que del resto de aspectos de la corporalidad humana, se puede realizar una fenomenología de la existencia encarnada de la mujer, como demuestra *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. En el segundo volumen de la obra, titulado *La experiencia vivida* es donde observamos con mayor claridad el enfoque que Husserl llamaría «cuerpo vivido». El objeto de estudio es el cuerpo sexuado desde la vivencia subjetiva de la mujer, es decir, la hembra humana. La filósofa

teoriza sobre cómo experimentan las mujeres en la sociedad de su tiempo hechos como la menstruación, el orgasmo, la maternidad o el envejecimiento.

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty ya había dedicado un capítulo al cuerpo sexuado, poniendo de manifiesto que dichas experiencias corporales estaban en el ámbito de interés del círculo filosófico fenomenológico. Por supuesto, el pensamiento de Beauvoir sobre el cuerpo es muy novedoso pues sitúa la diferencia sexual como un elemento central de la existencia humana: «Lo existente es un cuerpo sexuado; en sus relaciones con los otros existentes, que son cuerpos sexuados» (De Beauvoir, 2017, p. 108).

Aunque la mayor parte de la obra adopta el enfoque del cuerpo como sujeto de experiencia (*leib* en terminología de Husserl), la filósofa también estudia el cuerpo como objeto de la ciencia (*körper* en términos husserlianos). En el primer tomo de *El segundo sexo*, De Beauvoir analiza con detenimiento las aportaciones de la biología, la antropología, la historia y el psicoanálisis sobre las implicaciones sociales de la corporalidad femenina. Aquí encontramos un abordaje del cuerpo de las mujeres desde las ciencias, como el cuerpo de un animal mamífero hembra.

### 3. EL CUERPO FEMENINO COMO PRISIÓN

Jean Paul Sartre en *El ser y la nada* desarrolla una teoría atormentada del cuerpo, como si este fuese una prisión de la que la conciencia quisiera librarse. A causa del cuerpo experimentamos escasez y necesidad, viéndonos obligados a trabajar con otros y a someter la individualidad a proyectos colectivos. Lo más inquietante del cuerpo en el pensamiento sartreano es que nos expone a ser alienados por las demás personas, porque para ellas existo como cuerpo. La mirada del otro «objetiva» partes de mi cuerpo y me impone el cuerpo que soy para él (Sartre, 2005). En Sartre hay trazos de la tradición dualista que piensa el cuerpo como un trágico impedimento para una conciencia que por naturaleza aspira al infinito y a la realización de todas las posibilidades.

Simone de Beauvoir, al igual que Sartre, presenta el cuerpo como obstáculo para una conciencia que desearía ser totalmente libre. En el primer volumen de la obra, cuando estudia las aproximaciones empíricas al estudio



de la diferencia sexual desde las ciencias como la biología y la historia, la filósofa concluye que las hembras están más atadas que los machos a la función biológica de la reproducción. En los animales vertebrados, explica, «la madre mantiene con su progenitura relaciones más estrechas y el padre se desinteresa más; todo el organismo de la hembra está adaptado a la servidumbre de la maternidad y controlado por ella» (De Beauvoir, 2017, p. 83). Eva Lundgren aclara que De Beauvoir establece un conflicto entre la individualidad de las mujeres y el interés de la especie. El papel masculino en la reproducción es menos exigente, de modo que su cuerpo no genera un conflicto entre el desarrollo de proyectos creativos y la sexualidad (Lundgren, 1996). Por el contrario, el cuerpo de las mujeres está sometido a la especie de una forma mucho más estrecha que el cuerpo de los varones, porque atraviesan la menstruación, el embarazo, el parto y la lactancia. Las mujeres han estado sometidas durante milenios a una tiranía biológica, encadenando embarazos, peligrosos partos en los que podían morir y amamantando criaturas muy dependientes (Aránguez, 2021).

Según el relato antropológico de Simone de Beauvoir, a causa de la necesidad demográfica de acrecentar la población, las mujeres quedaron relegadas a las funciones reproductivas y eso les impidió participar de la creación de la civilización. Desde el principio de los tiempos, las mujeres quedaron apartadas de las tareas que permiten alcanzar la individualidad y un sentido de la propia existencia. Como señala Ruiz Martínez (2018), la descripción beaivoriana arroja un escenario en el que los machos aseguran su individualidad y su dominio en la batalla por las hembras y por el territorio, mientras las hembras se vuelcan en la prole y no cuestionan el dominio masculino.

De Beauvoir considera que lo propiamente humano no es perpetuar la especie, sino sobrepasar los límites de la naturaleza mediante los inventos tecnológicos, las construcciones, la cultura y la creación de valores. A su juicio, el cazador y el guerrero representan la superación de la animalidad hacia la humanidad, porque su objetivo no es conservar la vida, sino perseguir fines elegidos que se consideran más importantes que la misma (De Beauvoir, 2017, p. 127). La filósofa afirma:

La peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de estas expediciones guerreras; si el hombre se eleva por encima del animal no es dando la vida, sino arriesgándola; por esta razón, en la humanidad la

superioridad no la tiene el sexo que engendra, sino el que mata. (De Beauvoir, 2017, p. 28)

La filósofa hace notar que gestar y amamantar encierran a las mujeres en la inmanencia y no producen nada nuevo. Son tareas repetitivas que también realizan las especies animales y que más que actividades son funciones naturales que no suponen ningún proyecto. En opinión de Simone de Beauvoir, ese destino impuesto durante muchos siglos ha sido aciago para las mujeres, porque ellas son iguales que los hombres en su deseo de trascender como individuos con fines propios.

Puleo (2009) destaca que no es posible leer estos pasajes de Simone de Beauvoir sin percibir su sesgo androcéntrico. En ellos encontramos glorificación de la violencia y un juicio desdeñoso de la maternidad que infravalora su aportación civilizatoria. Además, Simone de Beauvoir presume que las mujeres prehistóricas no elaboraban instrumentos, que no realizaban tareas que requiriesen saberes o creatividad (como la curación y el conocimiento de hierbas) y que no participaban junto a los hombres en actividades como la caza. Esa visión resulta anacrónica en tanto que extrapola el modelo moderno de hombre proveedor y ama de casa a la prehistoria. El conocimiento contemporáneo ha refutado estas presunciones y ha puesto de manifiesto el papel activo de las mujeres prehistóricas (Lerner, 2017).

Pese a que podemos dirigir estas objeciones a las tesis de la filósofa existencialista, se ha de matizar que De Beauvoir no piensa que la subordinación de las mujeres sea un destino biológico inamovible. Lo que ella defiende es que los aspectos biológicos que durante milenios fueron desfavorables para las mujeres, ya no deben serlo, pues la historia pone de manifiesto que en la especie humana las posibilidades individuales dependen más de los aspectos culturales que de características biológicas como la mayor fuerza muscular. En una sociedad con anticonceptivos y condiciones seguras para los partos, donde no se necesita una alta tasa de natalidad que compense la mortalidad infantil, las razones por las que el cuerpo de la mujer sigue representando una fuente de sufrimiento son, en su mayor parte, sociales.

En el segundo volumen de la obra seguimos encontrando una perspectiva del cuerpo como obstáculo a la libertad femenina. En este caso, De Beauvoir se adentra en el análisis de la experiencia vivida de cada mujer. Son famosas sus descripciones negativas del embarazo como crecimiento de una criatura

extraña que se apodera del cuerpo de la mujer robándole los nutrientes (Aránguez, 2021). Este fue uno de los aspectos más criticados de su obra, pues el pesimismo con el que narra el proceso biológico muestra la maternidad como carente de atractivo para una mujer que aspire a la individualidad. Pese a las críticas feministas contra la desvalorización beauvoriana de la maternidad, Puleo (2009) considera que debemos agradecer a De Beauvoir el rechazo a la mistificación maternal, dado que la filósofa defendió el derecho al aborto y afirmó que la capacidad de gestar no debe ser impuesta como un destino. Simone de Beauvoir se atrevió a exponer las servidumbres físicas y sociales de la maternidad en un momento histórico en el que para la mayoría de las mujeres era impensable negarse a ser madres. La filósofa reclamó para las mujeres la posibilidad de elegir su futuro y ser sujetos de su propia vida.

En el pensamiento de Simone de Beauvoir también hallamos una perspectiva atormentada de otras etapas de la corporalidad, como la vergüenza de la niña cuando descubre que ella no puede orinar de pie, sino que debe orinar en cuclillas y en lugar privado, con el trasero desnudo; la vergüenza de la joven cuando tiene la menstruación y mancha las sábanas; o el temor de las muchachas ante la pérdida de la virginidad. No obstante, en su análisis fenomenológico de todas las vivencias subjetivas, las experiencias negativas del cuerpo se deben a la cultura y no a la biología. La experiencia del cuerpo se incardina en la jerarquía entre los sexos establecida por la sociedad, de modo que la maternidad, la menstruación y el resto de vivencias de la corporalidad femenina, serían distintas en una sociedad igualitaria.

Uno de los motivos por los que resulta conflictiva la experiencia femenina del cuerpo es la objetificación. Este concepto se encuentra en la filosofía de Sartre, cuando este afirma que para el ser humano «el infierno son los otros» porque su mirada me «objetiva», me reduce a un objeto entre objetos y eso repercute en el modo en el que yo me veo. Según Simone de Beauvoir, esa objetificación existencial es mucho peor para las mujeres. Su cuerpo es otreddad también para ella misma, pues la experiencia de este ha sido moldeada desde fuera. Según De Beauvoir, ese fenómeno puede conducir a las mujeres hasta el extremo del narcisismo, cuando se obsesionan con su belleza y se conciben a sí mismas como si fuesen tesoros que deben ser contemplados. López Sáenz (2012) señala que para la filósofa francesa el cuerpo de la mujer es «abstraído del verdadero cuerpo fenoménico y reducido a sus funciones

biológicas» (p. 163). La pérdida del «cuerpo fenoménico» (vivido) dificultaría el acceso al placer sensorial, pues todo goce quedaría subordinado al deber de agrado y al desempeño de los papeles asignados. La objetificación dificulta vivirse como cuerpo-sujeto, dado que la mujer no vive su cuerpo en primera persona y se convierte en un «ser para otros» en lugar de «ser para sí». López Sáenz (2021) explica que «el sexismo le enseña a la mujer a ver su cuerpo como mera representación» (p. 163).

La negatividad de las reflexiones expuestas podría conducirnos a pensar que De Beauvoir desearía que fuese posible trascender el cuerpo sexuado y alcanzar una humanidad incorpórea, al modo de los contemporáneos ensueños transhumanistas de placentas artificiales. Podríamos pensar que De Beauvoir cae en un dualismo cuerpo/conciencia, al concebir el cuerpo como una cárcel. Podríamos ver en estas ideas un resabio de la tradición dualista de Platón y Descartes. Dicha conclusión sería precipitada. De Beauvoir no establece una contraposición entre la conciencia-libre y el cuerpo-jaula. En su pensamiento, la libertad siempre es situada y el cuerpo es el horizonte de nuestras posibilidades vitales, incluidas las posibilidades emancipatorias. Simone de Beauvoir adopta el punto de vista fenomenólogo, pues la experiencia vivida muestra que «no tengo un cuerpo» sino que «soy mi cuerpo». Su reivindicación de igualdad entre los sexos no aspira a una (imposible) eliminación de las diferencias anatómicas, sino a la erradicación de la jerarquía que escamotea a las mujeres todas las posibilidades de la trascendencia humana.

Santana (2002) aclara que, en la filosofía de Simone de Beauvoir, la liberación consiste en luchar contra el papel que se ha atribuido a las mujeres a fin de alcanzar una sociedad en la que el hombre y la mujer tengan una relación igualitaria y recíproca, reconociéndose entre sí como conciencias iguales. En la conclusión de *El segundo sexo* podemos leer estas palabras: «es necesario que, más allá de sus diferenciaciones naturales, los hombres y mujeres afirmen sin equívocos su fraternidad» (De Beauvoir, 2017, p. 902).

Como venimos apuntando, no hay en el pensamiento de Simone de Beauvoir resabios de la tradición platónica que desprecia la carne y sus placeres. De hecho, a lo largo de *El segundo sexo* encontramos alusiones a experiencias sensoriales como el placer táctil de la suavidad de algunos tejidos; la embriaguez de libertad al deambular por el campo, el disfrute de

una madre al oler a su bebé, el goce de la mujer lesbiana con el suave tacto de la piel de su amante, el placer del coito heterosexual cuando ambos se aman, la alegre contemplación de la variedad de las flores y el orgullo de los muchachos que saltan entre las rocas y trepan a los árboles sintiéndose conquistadores del universo. De Beauvoir lamenta que las restricciones que pesan sobre las mujeres les dificulten acceder a algunos de estos goces, como el orgullo desafiante de encaramarse en las alturas y contemplar el mundo desde allí, descubrir la potencia del propio cuerpo durante los juegos de peleas entre muchachos y la sensación de aventura al recorrer cualquier lugar desconocido o paisaje solitario.

En el pensamiento de Simone de Beauvoir hay un hedonismo que no está presente en Jean Paul Sartre. La filósofa explica en sus obras que el filósofo no soporta el campo y prefiere la sensación civilizatoria de la ciudad (De Beauvoir, 2019). Por su parte, uno de los más famosos pasajes de la novela sartreana *La náusea* describe la reveladora experiencia de repugnancia, absurdo existencial y anticipación de la muerte que desencadena el contacto del protagonista con la negra y húmeda raíz de un árbol que se adentra en la tierra (Sartre, 2011). Podemos vislumbrar en estos pasajes sartreanos una actitud recelosa hacia la contingencia de la carne y la vida que no hemos percibido, en cambio, en la obra de Simone de Beauvoir.

#### 4. LA MUJER COMO HEMBRA HUMANA

Como hemos expuesto en los apartados precedentes, un elemento estructural de *El segundo sexo* es la experiencia corporal de la hembra humana. De Beauvoir (2017) parte de la existencia de las hembras como dato indubitable y natural: «todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; constituyen hoy, como antaño, la mitad, aproximadamente, de la Humanidad» (p. 45). En el pensamiento de Beauvoir, ser hembra forma parte de la definición de la mujer del mismo modo que ser macho forma parte de la definición del hombre: «En verdad, el hombre, como la mujer, es carne y, por tanto, pasividad, juguete de sus hormonas y de la especie, inquieta presa de su deseo» (De Beauvoir 2017, p. 857).

Sin embargo, la filósofa es consciente de que la palabra «hembra» tiene connotaciones negativas cuando se aplica a las humanas. Hemos de

preguntarnos, ¿por qué «hembra» es un término peyorativo? De Beauvoir (2017) expone que:

En boca del hombre, el epíteto de «hembra» suena como un insulto; sin embargo, no se avergüenza de su animalidad; se enorgullece, por el contrario, si de él se dice: «¡Es un macho!». El término «hembra» es peyorativo, no porque enraíce a la mujer en la Naturaleza, sino porque la confina en su sexo (p.67).

La palabra «hembra» resalta la animalidad y De Beauvoir señala que en la historia de la cultura los hombres se han presentado a sí mismos como sujetos, mientras definían a las mujeres en exclusiva como hembras, omitiendo su humanidad. De este modo, el hombre se ha atribuido en exclusiva la representación del ser humano. A lo largo de la historia, a la mujer no se le ha permitido afirmarse como individuo, sino que ha quedado recluida en el ámbito sexual y reproductivo. En cambio, el hombre ha tenido el privilegio de que su vida genital no mermase en nada su libertad personal ni su proyecto vital. Expone De Beauvoir:

Donaldson, un historiador de la mujer, ha afirmado que las definiciones «un hombre es un ser humano macho, la mujer es un ser humano hembra» han sido mutiladas de modo asimétrico; el psicoanálisis, en particular, define al hombre como humano y a la mujer como hembra: cada vez que se comporta como ser humano, se dice que imita al varón (De Beauvoir, 2017, p. 107).

A lo expuesto De Beauvoir añade que el cuerpo del hombre se ha presentado como si permitiera una relación directa con el mundo, como si fuera el fondo neutro sobre el que se realiza la humanidad. El cuerpo masculino ha sido percibido como el cuerpo estándar del ser humano y el de la mujer se ha visto como una especificación. Todo lo que diferencia a la mujer del hombre ha estado marcado por la alteridad y se ha concebido socialmente como una prisión que impide a las mujeres el acceso a la humanidad plena. La cultura estableció que ser hembra entraba en contradicción con ser humana. Mientras el cuerpo masculino ha monopolizado la posición de sujeto, el femenino ha sido objetificado. Por eso la filósofa dedica *El segundo sexo* a defender que la mujer es una existencia libre para definir su proyecto de vida. El cuerpo femenino es la situación desde la que se aborda el proyecto de la libertad, sin que ser hembra deba constituir una limitación social.

#### 4.1. El cuerpo generizado

Judith Butler, la principal representante de la llamada *teoría queer*, ha criticado la distinción feminista entre las nociones de «sexo» y «género». En opinión de la filósofa estadounidense, el sexo no es algo natural sino una categoría construida por dispositivos discursivos y de poder. Butler (2007) expone:

¿Qué es el sexo?, ¿es natural?, ¿es anatómico, cromosómico u hormonal? Hemos de cuestionar los discursos científicos que intentan establecer tales «hechos» [...]. El «sexo» está tan culturalmente construido como el género; de hecho, quizá el sexo siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal. (p. 56)

Por tanto, para Judith Butler no existen las mujeres y los hombres como realidades naturales sino que, a su juicio, serían categorías artificiales producidas por un discurso ideológico. Butler considera que carece de sentido distinguir entre sexo y género, porque ambos conceptos son igualmente culturales. En su cuestionamiento de la existencia natural del sexo, Butler se remite a las ideas de Monique Wittig.

En un artículo titulado *No se nace mujer*, Monique Wittig postula que el «sexo» es una interpretación cultural del cuerpo que divide dos grupos de humanos a partir de unos rasgos físicos (pene, vagina, pechos, etc.) que deberían ser irrelevantes. Para esta autora, «hombres» y «mujeres» son categorías políticas y no hechos naturales. La finalidad política de esta clasificación es garantizar la heterosexualidad obligatoria y satisfacer con ello las necesidades reproductivas del sistema económico. Según la autora, esas características son rasgos dispersos que solo adquieren unidad a través de la categoría lingüística «sexo». Por eso propone cambiar el lenguaje de tal modo que los cuerpos y las sexualidades se describan sin aludir al sexo, transformando la gramática misma (por ejemplo, eliminando los pronombres). La categoría «sexo» es, en su opinión, un nombre que esclaviza y somete a las lesbianas, a las mujeres y a los hombres homosexuales, porque presupone que la heterosexualidad es el origen de la sociedad. Wittig considera que la lesbiana no es una mujer, pues «mujer» es un término binario y de oposición con un hombre (relación heterosexual). Sus prácticas sexoafectivas están tan

alejadas de la heterosexualidad que la lesbiana trasciende las categorías de sexo (Wittig, 2006).

Como observamos, Monique Wittig toma la famosa frase de Simone de Beauvoir «no se nace mujer, llega una a serlo» y la conduce hacia conclusiones muy alejadas del pensamiento de la filósofa existencialista. Wittig sostiene que, si ser mujer es un procedimiento y no una sustancia, cabe la posibilidad de que la persona se convierta en un ser que no es ni hombre ni mujer. Butler y Wittig afirman inspirarse en el cuestionamiento que Simone de Beauvoir realiza de la noción natural de «sexo». Como hemos expuesto anteriormente, De Beauvoir considera que la vivencia del cuerpo depende de los significados sociales de modo que, traduciendo su pensamiento a términos actuales, podríamos afirmar que el sexo se experimenta desde el género. La menstruación puede vivirse con vergüenza, pero en otros contextos sociales cabrían otras vivencias de la misma.

Ahora bien, hay un enorme salto entre la fenomenología del cuerpo beaivoriana y el idealismo *queer*. La misma Butler admite que De Beauvoir ve la naturaleza como materialidad, como sustancia, como sujeto-objeto; mientras que Wittig ve la naturaleza como una idea, un discurso (Butler, 2007, p. 248). La filósofa existencialista expone que la realidad biológica son hechos, pero que el sentido que le atribuimos a dichos hechos naturales depende del ser humano. Cuando analizamos el cuerpo desde la perspectiva de la experiencia vivida, los condicionamientos biológicos adquieren una gran variabilidad. Por ejemplo, tener menos fuerza muscular es importante para ciertos objetivos y en ciertos contextos: la fuerza puede ser compensada con instrumentos, leyes, etc. (De Beauvoir, 2017, p. 97).

Simone de Beauvoir en ningún momento afirma algo parecido a que el dimorfismo sexual de la especie humana sea un invento social para perpetuar la reproducción heterosexual. El primer volumen de *El segundo sexo* aborda la cuestión del cuerpo femenino desde la mirada de las ciencias y la biología. Para ella, la realidad anatómica es la situación existencial y el punto de partida de cualquier teoría emancipatoria.

Hemos de concluir que el pensamiento de Simone de Beauvoir no cae en ninguna suerte de reduccionismo naturalista, pero tampoco cae en el idealismo de confundir el cuerpo con el discurso. De Beauvoir confía en las posibilidades del progreso científico y social para superar algunas limitaciones



humanas (instrumentos que multiplican nuestra fuerza, anticonceptivos, leyes que permiten limitar la reproducción, etc.), pero mantiene los pies en el suelo y diferencia aquellos aspectos del mundo que se pueden cambiar de aquellos que forman parte de las condiciones existenciales de la vida, como el tiempo, la muerte, la reproducción sexual o las diferencias anatómicas entre los sexos.

#### 4.2. «Hembra humana». No olvidemos la parte más importante: humana

Judith Butler espeta que De Beauvoir señala que las mujeres no pueden ser definidas como hembras. El pasaje de Simone de Beauvoir referido es el siguiente:

Si la función de hembra no es suficiente para definir a la mujer, si también nos negamos a explicarla por «el eterno femenino» y si no obstante aceptamos, aunque sea con carácter provisional, que existen mujeres sobre la tierra, tenemos que plantearnos la pregunta de rigor: ¿qué es una mujer? (De Beauvoir, 2017, p. 49)

Butler tiene razón en que según la perspectiva existencialista de Simone de Beauvoir las mujeres no pueden ser definidas exclusivamente por su condición de hembras: ¿significa eso que la filósofa sostiene que «mujer» es un mero nombre arbitrario que puede ponerse a cualquier individuo?

Hemos de descartarlo. La mujer no es un acto declarativo ni una construcción discursiva. López Sáenz (2012) destaca que el existencialismo se contrapone a las teorías posestructuralistas que han negado la importancia de la experiencia corporal y se han centrado en la creación discursiva. Por tanto, tenemos que descartar las interpretaciones interesadas que se hacen de la frase «no se nace mujer, se llega a serlo» con la absurda finalidad de sostener que la distinción entre hembras y machos es un artificio cultural.

Cuando Simone de Beauvoir afirma que la mujer no se puede definir solo como hembra, lo que quiere decir es que las mujeres ante todo son seres humanos y que ese es el elemento más importante de la definición. Por consiguiente, De Beauvoir suscribe la definición común de la mujer como hembra humana, si bien la filósofa resalta durante toda su obra que la parte fundamental de dicha definición es el término «humana», pues en palabras de Simone de Beauvoir (2017):

El hecho de ser un ser humano es infinitamente más importante que todas las singularidades que distinguen a los seres humanos [...] En los dos sexos se desarrolla el mismo drama de la carne y el espíritu, de la finitud y la trascendencia; a ambos los roe el tiempo, los acecha la muerte; ambos tienen la misma necesidad esencial uno del otro; y pueden extraer de su libertad la misma gloria (p. 866).

## 5. LA INEXISTENCIA DE UNA ESENCIA FEMENINA

La conocida cita de Simone de Beauvoir «no se nace mujer, llega una a serlo» se refiere a que no existe una esencia femenina natural, sino que la feminidad es aprendida. La feminidad sería una camisa de fuerza elaborada a partir de mitos culturales que tienen como meta someter a las mujeres, manteniéndolas atadas a las labores reproductivas. Consideramos que el antiesencialismo característico de la filosofía existencialista es el marco teórico perfecto para analizar cómo la sociedad influye sobre la niña para que desarrolle una subjetividad femenina. *El segundo sexo* expone cómo se produce ese «llegar a ser mujer».

Valcárcel (1999) señala que para el existencialismo en todo ser hay un llegar a ser, porque todas las esencias se construyen. Valcárcel ejemplifica que no hay una esencia esclava, una esencia blanca, una esencia judía ni una esencia mujer. La esencia no es algo inmutable sino algo construido, que puede ser desafiado porque los seres humanos son esencialmente libres y dicha libertad es la única esencia real. Por eso Jean Paul Sartre afirma que «la existencia antecede a la esencia» (Sartre, 1978, p. 14). La existencia es anterior a toda esencia y también anterior al pensamiento. Descartes describió al ser humano como cosa pensante, pero el existencialismo lo define como ser existente antes que pensante (Valcárcel, 2007). Lo expuesto se sintetiza en el lema existencialista: «la esencia del ser humano reside en su existencia» (Heidegger, 2006, p. 42).

Valcárcel (1999) explica que De Beauvoir defiende un antiesencialismo radical. Lo femenino no es ningún en sí previo y espontáneo. Es, por el contrario, un producto elaborado. Ser mujer es un aprendizaje heterónimo de mil lazos tenues. La mujer no está destinada por misteriosos instintos a la pasividad, la coquetería y la maternidad, sino que es la intervención de la

sociedad en la vida de la niña la que insufla esa vocación. Amelia Valcárcel aclara que la filósofa francesa describe la interiorización de lo femenino como un aprendizaje que ningún individuo del sexo femenino puede rechazar, y que tiene como consecuencia cortarle las alas, limitando su poder sobre el universo.

### 5.1. La mujer no puede ser definida por la feminidad

Cualquier definición de la palabra «mujer» que ignore al sujeto (hembra humana) para definirla por la situación de subordinación que sufre, estaría esencializando la opresión. A menudo la *teoría queer* utiliza la famosa frase «no se nace mujer, llega una a serlo» para definir a las mujeres por la posición de subordinación sufrida o por la interiorización de una identidad femenina. Esas interpretaciones de la frase serían contrarias a la filosofía de Simone de Beauvoir.

Podemos descartar de plano que Simone de Beauvoir suscriba una definición de «mujer» que se remita a su posición como sujeto subordinado de la sociedad. En los pasajes finales de la obra, la filósofa francesa sostiene que, cuando la sociedad alcance la igualdad entre los sexos, las diferencias anatómicas subsistirán. En esa sociedad igualitaria seguirán experimentándose «los milagros que engendra la división de seres humanos en dos categorías separadas: el deseo, la posesión, el amor, el sueño, la aventura» (De Beauvoir, 2017, p. 902). La autora sostiene que la diferencia física entre el varón y la mujer seguirá haciendo del coito una experiencia de descubrimiento y apunta que:

Siempre habrá entre el hombre y la mujer ciertas diferencias; al tener una figura singular, su erotismo, y por tanto su mundo sexual, no podrían dejar de engendrar en la mujer una sensualidad y una sensibilidad singulares: sus relaciones con su propio cuerpo, con el cuerpo masculino, con el hijo, no serán jamás idénticas a las que el hombre sostiene con su propio cuerpo, con el cuerpo femenino y con el hijo (De Beauvoir, 2017, p. 902).

En otro pasaje expone que, si desapareciera la sociedad burguesa desaparecería también la clase proletaria, pero hace notar que las mujeres siempre han existido y siempre existirán, con independencia de la jerarquía entre los sexos: «no siempre hubo proletarios, pero siempre ha habido mujeres;

lo son por su estructura fisiológica» (De Beauvoir, 2017, p. 53). Por eso la filósofa habla de «casta sexual» y rechaza describir a las mujeres como una clase al referirse a su situación colectiva. Las mujeres no son el resultado de una relación de jerarquía entre grupos sociales, sino que son las hembras de la especie humana.

Si para De Beauvoir el hecho de ser hembra es inherente a la definición de la mujer, no ocurre lo mismo con la feminidad (el mito cultural de la Mujer con mayúsculas, aquello que se inocula como «llegar a ser» aspiracional). La feminidad no es un atributo natural de las mujeres, sino una invención del hombre que podría proyectarse incluso sobre un objeto inanimado o sobre un varón. Así, señala la filósofa:

Sucede que otros objetos son feminizados; puesto que también la mujer es, en gran parte, una invención del hombre, este puede inventarla a través de un cuerpo masculino. Pero, en general, a la Mujer se la busca en seres femeninos. (De Beauvoir, 2017, p. 266)

En definitiva, De Beauvoir considera que un hombre puede representar a la perfección los estereotipos de la feminidad, un varón podría reunir los atributos inventados que construyen a la Mujer como mito, pero no sería una hembra humana, no sería una mujer. Por eso en el pensamiento de Simone de Beauvoir tendría un sentido muy diferente la siguiente afirmación de Butler (2007): «los hombres no tienen necesariamente cuerpos masculinos y las mujeres no tienen necesariamente cuerpos femeninos» (p. 54). La filósofa francesa entendería que Butler está empleando los términos «mujeres» y «hombres» en un sentido figurado para aludir a que los varones pueden ser femeninos y las mujeres pueden ser masculinas. Sin embargo, en el pensamiento de Simone de Beauvoir, eso no modifica el sexo de la persona.

## 5.2. La conformación de la identidad femenina

En el capítulo de *El segundo sexo* relativo a la infancia, la filósofa reflexiona sobre los niños que desean ser niñas y asumen un comportamiento femenino:

Las niñas van en principio a aparecer como privilegiadas. Es sobre todo a los varones a quienes se les niegan, poco a poco, besos y caricias; en cuanto a la niña [...] la visten con ropas suaves como besos, son indulgentes con sus lágrimas y sus caprichos, la peinan con esmero, divierten sus gestos y

coqueterías; contra la angustia de la soledad la protegen contactos carnales y miradas complacientes. Al niño, en cambio, se le va a prohibir incluso la coquetería, sus maniobras de seducción; sus comedias irritan [...]. Muchos niños, asustados de la dura independencia a que se les condena, desean ser niñas [...]. Algunos buscaban obstinadamente la feminidad, lo cual es uno de los modos de orientarse hacia la homosexualidad. (De Beauvoir, 2017, p. 344)

También se refiere a las preadolescentes que comienzan a ser presionadas por la sociedad para convertirse en objetos sexuales y que viven con pánico el desarrollo de sus pechos y la llegada de la menstruación. De estas niñas señala que muchas quieren ser niños porque quieren seguir trepando a los árboles, practicando ejercicio o haciendo lo mismo que los niños. No quieren convertirse en un adorno ambulante ni plegarse a las restricciones de la educación de las señoritas. Desearían convertirse en hombres para ser como los protagonistas de los libros de texto y los poetas: «hacia los diez o doce años, la mayor parte de las niñas son verdaderamente «chicos frustrados», es decir, niñas a quienes falta la licencia para ser varones» (De Beauvoir, 2017, p. 358).

Asimismo, en el capítulo dedicado al lesbianismo De Beauvoir (2017) se refiere a las chicas, algunas de ellas lesbianas, que realmente creen ser chicos:

El gran malentendido sobre el que descansa ese sistema de interpretación consiste en que se admite que para el ser humano hembra es natural que haga de sí una mujer femenina (...). Hasta donde alcanza mi memoria –dice una–, jamás me he considerado una niña ni una muchacha (...) Hacia los cinco o seis años, me dije que, cualquiera que fuese la opinión de las gentes, si no era un chico, en todo caso tampoco era una chica... Miraba la conformación de mi cuerpo como un accidente misterioso (...) Hasta su sexto año, y pese a los asertos de su entorno, ella se creía un chico, vestido de niña por razones que le eran desconocidas. (...) Adopta una actitud masculina; disfraza su ropaje, su porte, su lenguaje; forma con una amiga femenina una pareja en la cual encarna el personaje varonil (p. 478).

En ninguno de estos casos, y otros ejemplos que pueden extraerse, menciona De Beauvoir que se produzca un cambio de sexo.

Judith Butler admite que la famosa frase de Simone de Beauvoir únicamente quiere decir que la feminidad es cultural. En términos contemporáneos diríamos que nadie nace con el género aprendido. Butler reconoce que el pensamiento de Simone de Beauvoir es muy distinto al suyo, porque

la filósofa existencialista declara que se nace con un sexo y que todos los seres humanos son sexuados (Butler, 2007, p. 225). Como explica Butler con acierto, Simone de Beauvoir desarrolla una posición feminista y humanista en la que la feminidad es interiorizada por una persona. Esa «persona» es un sujeto, una sustancia anterior a la interiorización del género que posee una capacidad universal para el razonamiento, la deliberación moral o el lenguaje (Butler, 2007, p. 60).

Pero según Judith Butler (2007), «la teoría de Beauvoir tiene consecuencias radicales que ella misma no contempló» (p. 225). A su juicio, el antiesencialismo de Simone de Beauvoir implica que ser de un sexo concreto no conlleva llegar a ser de un género concreto (la hembra no tiene por qué llegar a ser «mujer»). Y añade Butler (2007): «dicho de otra forma, «mujer» no necesariamente es la construcción cultural del cuerpo femenino, y «hombre» tampoco representa obligatoriamente a un cuerpo masculino» (p. 225). Observamos aquí que Butler confunde a propósito ser «mujer» con ser «femenina». La filósofa estadounidense aprovecha que De Beauvoir utiliza el término «mujer» de modo polisémico, aludiendo a distintos significados. En realidad, lo que De Beauvoir sostiene es que nacer hembra (mujer) no implica necesariamente llegar a ser femenina.

Judith Butler está muy interesada por el proceso de conformación de la identidad femenina que describe De Beauvoir (hoy llamaríamos a este proceso «socialización de género»). En el pensamiento de Simone de Beauvoir, la socialización de género no es un procedimiento invariable, sino que la mujer interioriza la feminidad y puede rebelarse frente a los mandatos o rasgos de carácter que se le atribuyen. Butler considera que en Simone de Beauvoir no hay nada que asegure que la persona que «se convierte en mujer» sea obligatoriamente del sexo femenino. La estadounidense señala que una persona podría elegir un género distinto a aquel que se le impone. Considera que el género sería una especie de modelo en el que la persona se va transformando pero que nunca llega a alcanzar, como un hábito que se desarrolla mediante la repetición (pensemos por ejemplo en el acto de pintarse los labios). Según Butler (2007), los géneros pueden recombinarse de muchas formas, de modo que los seres humanos podrían clasificarse en otras categorías fuera del binarismo hombre/mujer, en función de la «identidad de género» elegida y representada (p. 226).

Judith Butler sostiene que las personas pueden autodefinir cuál es su sexo basándose en la «identidad de género» que eligen o representan, pero la propia Butler señala que esta idea se aleja de la teoría de Simone de Beauvoir.

Para De Beauvoir la mujer (hembra) está expuesta a interpretaciones culturales que condicionan el modo en que experimenta sus procesos corporales. En esa socialización, la mujer puede rebelarse contra ciertas interpretaciones (por ejemplo, le han dicho que debe sentir asco ante su menstruación y la joven decide que la regla no es algo negativo), pero eso no significa que una persona pueda «cambiar de género» y recibir por elección una socialización distinta. Incluso si una niña decide liberarse de la feminidad en su carácter, todavía se vería afectada por las reglas sociales externas que cierran determinados espacios y oportunidades a todas las mujeres. Las exclusiones y atribuciones, como la asignación social de las tareas domésticas o la configuración social de la maternidad, no dependen de la personalidad individual (aunque el individuo pueda rebelarse con mayor o menor resultado). En cualquier caso, la sociedad imprime el género femenino sobre el cuerpo de las hembras mediante distintas estrategias, incluyendo la violencia.

La construcción de las mujeres como sujetos situados permite, según Kruks (1992), que De Beauvoir esquite tanto la trampa del esencialismo como la del hiperconstructivismo. De Beauvoir no presenta la identidad subjetiva como algo inmutable, pero tampoco considera que el sujeto pueda determinar su identidad a su completa voluntad, pues el sujeto se encuentra con los límites y obstáculos de las situaciones opresivas.

En la filosofía de Simone de Beauvoir, lo que la *teoría queer* denomina «identidad de género» no sería más que la interiorización o el rechazo de unas normas sociales opresivas, pues en el pensamiento beauvoriano la feminidad es una serie de imposiciones dirigidas a constreñir la identidad de las mujeres e impedir su autonomía. Por tanto, el género no sería una identidad sino lo contrario: aquello que inhibe el libre desarrollo de la identidad de las mujeres. Para De Beauvoir la feminidad no es como una prenda que se puede poner cualquiera por decisión propia, sino una prenda hecha a la medida de la hembra para mantenerla sujeta. Los mitos que construyen la feminidad sirven para someter a las mujeres a las labores de crianza y al ámbito de la domesticidad. Además, algunos mitos descritos por De Beauvoir no podrían comprenderse sin su referencia intrínseca al cuerpo femenino,

como la madre leona, la doncella virginal y la madre tierra. Cambiar de género no es posible, pues el género es una socialización impuesta a un cuerpo concreto.

En definitiva, existe una importante diferencia entre De Beauvoir y Butler en relación con el papel que ocupa el género en su proyecto emancipatorio. En la sociedad proyectada por Butler, el género tiene un lugar central porque los individuos lo elegirían tomando elementos estéticos masculinos y femeninos para recombinarlos a su gusto (expresando así una «identidad de género»). Butler no propone la erradicación de los mandatos de género, sino la parodia, la transgresión y la disolución de la estructura binaria mediante la «proliferación de los géneros» (por ejemplo, mediante la combinación de un cuerpo masculino con una estética femenina, o mediante el empleo de una estética andrógina). En cambio, como hace notar Amorós (2009), para De Beauvoir el término «elección» tiene un sentido fuerte, que trasciende cualquier transgresión estética. La filósofa aspira a la eliminación de los mandatos de feminidad (lo que hoy llamamos «género») y sostiene que eso solo puede lograrse si las mujeres se rebelan para obtener autonomía económica y afectiva. El resultado al que aspira De Beauvoir es una sociedad en la que mujeres y hombres gocen de un estatus de igualdad, donde ambos sexos sean tratados como personas con idénticas oportunidades de realización individual.

### 5.3. La abolición de la jerarquía sexual

Si hay una diferencia definitiva entre la *teoría queer* y el existencialismo de Simone de Beauvoir es el lugar que ocupan las mujeres en el sistema de opresión. Se trata de una diferencia tan relevante que convierte a ambas teorías en antagónicas. Para la *teoría queer*, el gran problema social es la existencia de una estructura binaria de género. Según su teoría, dicho sistema binario clasifica a los seres humanos en dos categorías, hombre/mujer, con la finalidad de favorecer el régimen heterosexual y la sexualidad reproductiva. El resultado de dicho sistema sería la exclusión de cualquier tipo de comportamiento estético o sexual que se aleje del prescrito para la familia tradicional. Por consiguiente, en este esquema trazado por los principales referentes *queer* Michel Foucault (2015), Gayle Rubin (1986) y Judith Butler



(Butler y Fraser, 2000), la sociedad se basa en una jerarquía en la que los hombres heterosexuales ocupan el lugar superior, seguido por las mujeres heterosexuales, mientras que las personas más discriminadas de la sociedad serían aquellas que resultan excluidas por desviarse del binarismo de género en su estética o en sus hábitos sexuales, es decir: las personas homosexuales y, aún más, las personas travestis o transgénero.

El nuevo esquema no está centrado en el análisis y erradicación del patriarcado como estructura de dominio de los hombres sobre las mujeres, sino que se centra en la eliminación del binarismo de género como presunta estructura de dominio que margina a las identidades sexuales disidentes. Por eso el foco de sus reflexiones no son las posibilidades de emancipación de las mujeres, sino la proliferación de las identidades trans, no binarias y homo-eróticas, con la finalidad de «desordenar» el género (Butler, 2007, p. 73). De hecho, la *teoría queer* incluso parece cuestionar la existencia del patriarcado como sistema de dominación de los hombres sobre las mujeres. A juicio de Judith Butler, no podemos presumir una posición compartida por las mujeres de todas las culturas (con elementos como el cuerpo sexuado de la hembra, la maternidad y la sexualidad), pues Butler sugiere que la categoría «mujer» se basa en las experiencias de las mujeres blancas y burguesas, excluyendo a las que no lo son. La autora expone que no existe una experiencia de dominación común a todas «las mujeres», sino que existen muchas intersecciones culturales, sociales y políticas que, junto con el binarismo de género, constituyen las estructuras sociales de dominación.

Frente a la negación *queer* del patriarcado, la teoría feminista de Simone de Beauvoir es un análisis de la jerarquía entre los sexos. Además, en el pensamiento de Simone de Beauvoir no existe un binarismo de género, sino que existe un masculino neutro que representa lo canónicamente humano. La confusión cultural entre los hombres y la humanidad alcanza tal magnitud que, según explica De Beauvoir (2017): «cada vez que la mujer se conduce como un ser humano se dice que se identifica con el varón» (p. 478). La mujer sería «la alteridad», lo excluido, mientras que las características de lo femenino no serían otra cosa que aquellas cualidades que una casta dominante espera encontrar en una casta dominada (obediencia, amabilidad, cuidado, disponibilidad sexual). Por tanto, en la filosofía de Simone de Beauvoir no hay en realidad dos géneros, sino un solo sistema cultural de género que

reserva a los hombres la universalidad, la acción y el poder, mientras arroja a las mujeres al lugar de la carencia. Los atributos de la masculinidad serían en realidad los atributos de lo humano.

Butler sostiene que tras la eliminación de la palabra «mujer» emergería una multiplicidad de identidades libres, pero Amorós (2009) discrepa de Butler, pues considera que la jerarquía sexual de los hombres sobre las mujeres no puede disolverse mediante cambios lingüísticos ni a través de la recombinación estética de los estereotipos de género. De lo que se trata es de que las mujeres puedan acceder a la igualdad de oportunidades económicas, afectivas, sociales y culturales. Cuando desaparezcan la división sexual del trabajo de cuidados y el resto de estructuras materiales que consagran a las mujeres a la inmanencia, el conjunto de mitos que integran la feminidad (incluyendo los aspectos estéticos y eróticos) se disolverán, puesto que la feminidad no es más que el retrato de la otredad.

## 6. CONCLUSIONES

En este trabajo hemos abordado el debate sobre «qué es una mujer» desde la concepción fenomenológica del cuerpo que desarrolla Simone de Beauvoir. Según esta concepción, el cuerpo no es un simple objeto natural, sino que el mundo se experimenta a través del mismo, por lo que este tiene una doble dimensión de sujeto-objeto. De Beauvoir analiza minuciosamente la dimensión experiencial (el «cuerpo vivido») recorriendo hitos clave del cuerpo femenino como la infancia, la menstruación, el embarazo, el parto y el envejecimiento.

Su fenomenología del cuerpo vivido presenta tintes trágicos, pues considera que, a causa de las diferencias reproductivas, la mujer lleva una vida más sometida a los procesos biológicos que el varón. Por eso nos hemos preguntado si Simone de Beauvoir concibe el cuerpo femenino como una prisión y si, al modo transhumanista, sueña con un futuro de ciencia ficción en el que los seres humanos se transformen en seres incorpóreos. Hemos rechazado esa interpretación de Simone de Beauvoir, ya que la autora considera que la maternidad, la menstruación y el resto de vivencias de la corporalidad femenina serían mucho más llevaderas o incluso gozosas en una sociedad con leyes y costumbres igualitarias y avances tecnológicos. La cultura condiciona

la dureza de los partos, el carácter limitante del rol maternal, el número de embarazos de las mujeres y la capacidad de decidir sobre la maternidad. Por tanto, la filósofa existencialista no reivindica una imposible eliminación de las diferencias anatómicas entre los sexos, sino la erradicación de la jerarquía que escamotea las oportunidades de las mujeres. En el pensamiento de Simone de Beauvoir, el cuerpo es el horizonte de nuestras posibilidades vitales, incluidas las posibilidades emancipatorias.

En el apartado titulado «La mujer como hembra humana» hemos contrapuesto sus ideas sobre el cuerpo sexuado a las tesis posestructuralistas de la *teoría queer*. Judith Butler defiende una noción de la mujer como constructo social que es contraria a la centralidad que Simone de Beauvoir confiere a la materialidad corporal. El cuerpo sexuado es parte de la situación de las mujeres, puesto que carecería de sentido postular una conciencia desencarnada. Sostenemos que hay un enorme salto entre la fenomenología del cuerpo beaivoriana y el idealismo *queer*. A diferencia de la *teoría queer*, De Beauvoir no confunde el cuerpo con el discurso y distingue aquellos aspectos del mundo que pueden ser modificados de aquellos que son características existenciales de la vida, como el tiempo, la muerte, la reproducción sexual o las diferencias anatómicas entre los sexos. La experiencia tiene cuerpo y materialidad, y por consiguiente es irreductible al discurso.

En este artículo hemos destacado el rechazo de Simone de Beauvoir a cualquier tipo de «esencia femenina». La feminidad es una construcción cultural opresiva que las niñas van interiorizando a través de una socialización que las moldea para ejercer un papel social subordinado. Dado este marcado antiesencialismo de Simone de Beauvoir, resulta espuria la interpretación de su pensamiento realizada por Judith Butler, pues la filósofa estadounidense considera que la feminidad y la masculinidad son identidades («identidades de género») con las que las personas pueden jugar, combinando elementos de ambas para expresar la personalidad. En cambio, Simone de Beauvoir aspira a la erradicación de los mandatos sociales de feminidad que impiden a las mujeres alcanzar un estatus de igualdad afectiva y económica. La feminidad («género») no sería una identidad que nos defina como personas, sino aquella norma externa que impide a las mujeres elegir libremente y que moldea su personalidad de forma restrictiva. En la filosofía de Simone de Beauvoir no hay en realidad dos «géneros» sino un solo sistema cultural que

reserva a los hombres la universalidad y la representación de lo humano, mientras arroja a las mujeres al lugar de lo deficitario. La finalidad última que persigue Simone de Beauvoir es la abolición del sistema de jerarquía sexual de los hombres sobre las mujeres, tanto a nivel económico como afectivo. Este objetivo dista mucho del pensamiento de Judith Butler, que aspira más bien a la proliferación de identidades juguetonas y estéticamente subversivas.

Para una mejor comprensión de las diferencias entre el pensamiento de Simone de Beauvoir y la *teoría queer* podemos remitirnos a tres definiciones en liza del término «mujer» que menciona MacKinnon (1989): La primera de ellas es la que remite a la biología y la corporalidad, sosteniendo que una mujer es una hembra humana. Una segunda definición es la que considera que una mujer es quien ha sido sometida por la sociedad. En tercer lugar, estaría la definición que concibe a la mujer como alguien con una «identidad de género femenina». De estas tres definiciones, si nos preguntamos cuál es la que suscribe Simone de Beauvoir, basándonos en la lectura de su obra concluiríamos que se decanta por la definición de la mujer como hembra humana y que De Beauvoir presenta contundentes argumentos contra las otras dos definiciones. Es importante precisar que la filósofa rechaza que exista una contradicción entre el hecho de ser hembra y el hecho más importante de ser una persona humana (del mismo modo que el hombre es el macho de la especie humana y su naturaleza sexuada no va en detrimento de sus derechos o sus capacidades humanas). La posición social subordinada de las mujeres no es consecuencia de su naturaleza sexuada.

En el presente artículo hemos argumentado que las ideas de Simone de Beauvoir han sido erróneamente interpretadas por fuentes posestructuralistas como Judith Butler. Dicha autora defiende que tanto el sexo como el género son cuestiones completamente culturales y que, por tanto, las mujeres serían una construcción cultural. La conclusión que hemos extraído es que dicha concepción resulta contraria a la fenomenología del cuerpo femenino que vertebra la obra de Simone de Beauvoir.

## 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós, C. (2009). Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al androcentrismo. *Investigaciones Feministas*, 9-27.
- Aránguez, T. (2021). La maternidad como origen del patriarcado en el pensamiento de Simone de Beauvoir. En *Feminismo en Tiempo de Covid* (pp. 17-33). Forum de Política Feminista.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Butler, J., y Fraser, N. (2000). *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Traficantes de Sueños.
- De Beauvoir, S. (2017). *El segundo sexo*. Ediciones Cátedra.
- De Beauvoir, S. (2019). *Fragments existencialistas y otros textos*. Ennegativo.
- De Miguel, A. (2009). El legado de Simone de Beauvoir en la genealogía feminista. *Investigaciones feministas*, 21-136.
- Femenías, M. (2008). Simone de Beauvoir: contribuciones de una filósofa. *La manzana de la discordia*, 3(2), 7-15. <https://doi.org/10.25100/lmd.v3i2.1458>
- Foucault, M. (2015). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Siglo XXI.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y Tiempo*. Trotta.
- Heinämaa, S. (1998). ¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual. *Mora, Revista del instituto interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires*, 4, 27-44.
- Husserl, E. (1990). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica.
- Kruks, S. (1992). Gender and subjectivity: Simone de Beauvoir and contemporary feminism. *Signs*, 18(1), 89-110. <https://doi.org/10.1086/494780>
- Lerner, G. (2017). *La creación del patriarcado*. Katakarak Liburuak.
- López Pardina, T. (2009). Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo. *Investigaciones feministas*, 99-106.
- López Pardina, T. (2012). De Simone de Beauvoir a Judith Butler: el género y el sujeto. Pasajes. *Revista de pensamiento contemporáneo*, 37, 101-107.
- López Sáenz, M. (2012). Merleau-Ponty (1908-1961) y S. De Beauvoir (1908-1986). Reconceptualizando el cuerpo y la pasividad de su actividad. *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 401-412.
- López Sáenz, M. (2021). El cuerpo fenoménico no nace; llega a ser cuerpo-sujeto. Interpretando El segundo sexo. *Investigaciones Fenomenológicas*, 18, 142-172.
- Lundgren Gothlin, E. (1996). Man is the one, woman is the other. *Sex and Existence. Simone de Beauvoir's «The second sex»*. Athlone.

- MacKinnon, C. (1989). *Hacia una teoría feminista del Estado*. Cátedra.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Península.
- Millett, K. (2010). *Política sexual*. Ediciones Cátedra.
- Ortega y Gasset, J. (2012). *¿Qué es filosofía?* Espasa libros.
- Puleo, A. (2009). Naturaleza y libertad en el pensamiento de Simone de Beauvoir. *Investigaciones feministas*, 107-120.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo. *Revista Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- Ruiz Martínez, A. (2018). «No se nace mujer, se llega a serlo». *Sexo, género y sujeto en Simone de Beauvoir*. Universitat Pompeu Fabra.
- Santana de la Cruz, M. (2002). Simone de Beauvoir: dos aproximaciones. *Clepsidra*, 1, 111-125.
- Sartre, J. (1978). *El existencialismo es un humanismo*. Editorial Sur.
- Sartre, J. (2005). *El ser y la nada*. Losada.
- Sartre, J. (2011). *La náusea*. Alianza Editorial.
- Valcárcel, A. (1999). *De las quejas a las explicaciones. La filósofa que cambió el feminismo*. Tertulia feminista les comadres.
- Valcárcel, A. (2007). Vindicación del humanismo. XV Conferencias Aranguren. *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, 36, 7-61. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2007.i36.58>
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.