

**“Mis lágrimas deciden”. Sobre alteridad/es en
Simone de Beauvoir¹**

*“My Tears Decide”. About Otherness/es in the Work of
Simone de Beauvoir*

Verónica González
Universidad de Chile
gp.veronica@gmail.com

SÍNTESIS

La problemática de la alteridad constituyó para Simone de Beauvoir una cuestión ineludible, al igual que para el existencialismo sartreano. Muchos de sus escritos, novelas, ensayos y textos filosóficos, ponen en escena la compleja relación entre subjetividad y alteridad, junto con la problemática del ejercicio de la responsabilidad, que se debate entre la singularidad de todo existente y la universal condición humana. Una cierta noción de alteridad permite, a su vez, a Beauvoir dar cuenta de uno de los mitos más extendidos con el que se ha representado a la mujer: el “eterno femenino”. Este escrito quisiera profundizar en el tratamiento que la autora realiza en relación a estas cuestiones.

ABSTRACT

The issue of otherness was an unavoidable question for Simone de Beauvoir as for sartrean existensialism. Many of her writings, novels, essays and philosophical texts stage the complex relationship between subjectivity and otherness, along with the problem represented by the exercise of responsibility, which is under constant debate between the singularity of all existent and the universal human condition. The notion of otherness allows to Beauvoir, in turn, to account for one of the most spread myths through which women have been represented: the “eternal feminine”. This article wishes to explore in depth the treatment of these matters in Beauvoir’s work.

Palabras clave: Subjetividad, trascendencia, alteridad, responsabilidad, decisión.

Keywords: Subjectivity, transcendence, otherness, responsibility, decision.

El problema del otro o los “regímenes de alteridad”

En dos de sus primeros escritos, *Pyrrhus et Cinéas*² de 1944 y *La sangre de los otros* de 1945, Simone de Beauvoir cita una y la misma frase de Dostoievski: “Cada hombre es responsable de todo, ante todos.” (cit. en 1972, 94; 1984, 7 respectivamente). En el primer escrito, cuyo carácter podríamos definir como filosófico³, dicha cita aparece en las últimas líneas del capítulo “El sacrificio”, lugar en donde Beauvoir precisa el sentido de la subjetividad como movimiento o trascendencia hacia el otro; y a partir de ello reflexiona en torno a la responsabilidad, o más bien (deberíamos decir), a *mi* responsabilidad frente al otro. En *La sangre de los otros*, esta vez una novela, las palabras de Dostoievski aparecen abriendo, a modo de fugaz pero intenso preludeo, el capítulo primero, en donde se exponen las reflexiones y contradicciones de un joven burgués, su incipiente compromiso y su experiencia ante la muerte de los otros. Hemos querido explicitar este gesto de Beauvoir, el de citar dos veces la mismas palabras de Dostoievski, porque es sobre todo una ‘repetición’ que señala la insistencia de un pensamiento que ya de entrada⁴ se interesa por la problemática de la alteridad y la responsabilidad.

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

“Los unos y los otros nos reprochan haber faltado a la solidaridad humana, considerar que el hombre está aislado, en gran parte, además, porque partimos –dicen los comunistas– de la subjetividad pura, es decir del *yo pienso* cartesiano, y más aún del momento en que el hombre se capta en su soledad, lo que, en consecuencia, nos haría incapaces de volver a la solidari-

dad con los hombres que están fuera del yo, y que no puedo captar en el *cogito*." (2009, 22)

Estas críticas son, asimismo, recogidas por Beauvoir, y a ellas responde en *Para una moral de la ambigüedad* planteando que el existencialismo no es un solipsismo, pues "si es verdad que todo proyecto emana de una subjetividad, también es cierto que ese movimiento asienta, a través de sí mismo, un sobrepasamiento de la subjetividad. El hombre sólo puede hallar en la existencia de los otros hombres una justificación de su propia existencia." (1956, 70).

Es por lo anterior, que Michel Kail ha sostenido que habría una influencia decisiva de Beauvoir sobre Sartre, sobre todo en el tratamiento de la problemática de la alteridad, proponiendo hablar entonces de una "filosofía beauvoiriana-sartreana" (2008, 195). Kail considera dos de las principales obras de Sartre, *El Ser y la Nada* y *La Crítica de la Razón Dialéctica*, y desde ellas analiza lo que llama 'la evolución del pensamiento sartreano' en relación al problema del otro. En *El Ser y la Nada*, Sartre haría alusión al otro sólo de manera secundaria, en la medida en que es tratado desde la perspectiva del ser-para-sí; es decir, en esta primera obra de Sartre el análisis otorgaría a la subjetividad un lugar predominante y sólo posteriormente aparecería considerada la figura del otro y su relación con dicha subjetividad. Sobre este último punto, Kail precisa que la aparición del otro se da luego de que Sartre realiza su análisis sobre la mala fe, advirtiendo con ello un cierto "trazo negativo" en la relación entre conciencia y alteridad:

"[Luego de las dos primeras partes del *EN*, Sartre] abre entonces una tercera parte bajo el título general de 'El Para-Otro'. [...] se tiene la sensación, en esta tercera parte, de leer una obra de Descartes, describiendo un sujeto preocupado de él mismo y de su relación con la trascendencia divina, y descubriendo muy tarde y como a disgusto que el otro existe. Del mismo modo, en Sartre, el otro no hace su entrada en escena más que en esta tercera parte, después de haber convocado el análisis de la mala fe [...]. Añadamos que en esta discreta evocación, el Otro no toma ninguna importancia más que bajo el trazo negativo de la limitación que impone, de hecho, a mi libertad. Por lo tanto, en la parte central de la primera gran obra filosófica sartreana, consagrada al ser-para-sí, el Otro brilla por su ausencia." (188)⁵

Según Kail, a diferencia de los planteamientos sartreanos

expuestos en *El Ser y la Nada*, Beauvoir integraría inmediatamente el problema del otro en sus análisis en torno a la subjetividad, perspectiva que es considerada como una influencia de Beauvoir en los desarrollos que posteriormente Sartre realiza en la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Kail hace especial énfasis en que en *El Ser y la Nada* la subjetividad o, más bien, la conciencia, está encerrada en una relación dual con el otro, dualidad que en la *Crítica de la Razón Dialéctica* es reemplazada por la idea de una "trinidad", esto es, una relación ternaria, en donde "el 'tercero' se vuelve entonces la clave de la intersubjetividad" (189) en tanto el *nosotros* es posible a través de él. En este giro, la realidad colectiva, más precisamente, el "grupo", se torna el centro de la relación humana. Este último planteamiento constituiría el aporte beauvoiriano al pensamiento de Sartre, en la medida en que ya en el desarrollo de las primeras obras de Beauvoir, el tratamiento de la alteridad está atenta a la condición plural de los hombres. Por ello, Kail propone que la expresión "moral existencialista" debe entenderse en Beauvoir en el sentido preciso de "política existencialista": "[...] Beauvoir describe el movimiento de la trascendencia, o de la libertad humana, como un perpetuo avance hacia otras libertades. La relación con el mundo es relación con libertades. O, si aceptamos seguir las enseñanzas de Arendt, es la condición plural de los hombres y su consecuencia, el actuar, que vuelve posible la política." (192)⁶.

Ya en *Pyrrhus et Cinéas*, Beauvoir realiza una precisión que nos parece determinante en relación a la propuesta de Michel Kail, ella sostiene: "No es con una libertad que debo tratar, sino con libertades." (1972, 105). Esta condición plural de los hombres no constituye, por cierto, una mera suma de individuos, cuyas relaciones con la subjetividad sean posteriores o secundarias con respecto a ella; por el contrario, es ante todo la condición para que la propia libertad se realice: "He aquí mi situación frente a otro: los hombres son libres, y yo estoy lanzado en el mundo entre esas libertades extrañas. Tengo necesidad de ellas, pues una vez que he superado mis propios fines, mis actos se volverían sobre sí mismos, inertes, inútiles, si no fueran impulsados por nuevos proyectos hacia un nuevo porvenir." (1972, 115).

De allí, entonces, que Beauvoir afirme que la situación son los otros: "El hombre no está jamás en situación, sino frente a otros hombres." (1972, 46). En este sentido, Beauvoir atiende a la pluralidad de la condición humana, a la vez que a la situación singular que es precisamente habérselas con otras libertades, separadas, opuestas y plurales. Así, situación y condición impli-

can precisamente la singularidad a la vez que la realidad colectiva, como si ambas no fueran excluyentes una de la otra; sino necesarias para la realización de la libertad: de la propia libertad y la de los otros. Geneviève Fraisse escribe: "Si se relaciona una situación individual con una condición global allí se encuentra, dirán Sartre, Beauvoir y muchos otros, el campo de la libertad." (2009, 101). Sobre esto volveremos más adelante.

La alteridad en Simone de Beauvoir es ante todo un problema moral y, si seguimos el planteamiento de Kail, político. Esto último se hará evidente con mayor fuerza en una de sus obras fundamentales, *El segundo sexo*, en donde se introduce el problema del otro bajo un prisma significativo para su tratamiento: si en sus primeras obras el problema del otro o, más bien, la condición plural de los hombres es considerada por Beauvoir como necesaria para todo análisis de la subjetividad, esta vez, el problema de la alteridad pondrá en escena la condición universal de las mujeres. Las consideraciones que *El segundo sexo* pone en obra respecto a la cuestión del otro implican, entonces, distinciones fundamentales en la medida en que a partir de la consideración de la pluralidad de los hombres (de los otros), Beauvoir analizará la "condición femenina" tratada desde la categoría de alteridad: la mujer ha sido representada como el otro del sujeto (masculino). En este sentido, la noción de alteridad no designaría 'el otro sujeto' del sujeto; sino más bien el lugar 'secundario' asignado a la mujer: al representarse la mujer o lo femenino como Otro, el hombre detenta la supremacía de un sujeto soberano, mientras la mujer tomaría el lugar del objeto. Precisamente por estas precisiones, matices, o distinciones del pensamiento beauvoiriano en torno a la problemática de la alteridad es que Michel Kail propone hablar de "regímenes de alteridad"⁷, como si el problema del otro, la alteridad en Beauvoir, no fuese una y la misma, como si el otro fuera también el otro del otro: el tercero, la otra.

Los otros

Conocí a un niño que lloraba porque el hijo de su portero había muerto. Los padres lo dejaron llorar hasta que se cansaron. "Después de todo, ese chico no era tu hermano". El niño enjugó sus lágrimas. Pero ésa es una ense-

ñanza peligrosa. Es inútil llorar por un niño extraño; sea. Pero ¿por qué llorar por un hermano? (Beauvoir, 1972, 15)

La pregunta que Beauvoir pone en escena es provocadora, no sólo porque interpela con ella a un pensamiento sobre la alteridad, sino porque para convocar dicho pensamiento desarticula las convicciones morales de nuestro sentido común que nos dice 'se llora por la muerte de un hermano, de una hermana, de una madre o de un padre. Se llora por aquellos que son parte de *nuestra familia*'. La cuestión que Beauvoir pregunta es si puede ser la mera filiación aquello que nos vincula a otro, pero más aún, si existe un lazo previo antes de ese 'acontecimiento' que es una lágrima.

Beauvoir retoma para sus propios análisis la idea sartreana de que el hombre en tanto trascendencia no es plenitud de ser, ni coincidencia consigo mismo: el hombre no es y por ello *tiene que ser*. Es a partir de esta conocida tesis existencialista que Beauvoir admite la inquietante idea de un "fracaso" en el seno de la existencia. Esta idea no deja de sernos interesante, pues refiere en principio a algo frustrado, malogrado. Sin embargo, admitir el fracaso en la vida misma, estará lejos para Beauvoir de una frustración; este fracaso puede quizás ser una pérdida, pero de aquello que nunca se ha poseído: la plenitud ser, y es esta "carencia" de ser, precisamente, lo que constituirá el punto de partida para que un proyecto, una vida, o como ella dirá, una "existencia" se realice: si el hombre no es, entonces *tiene que ser*. En *Para una moral de la ambigüedad*, leemos:

"[...] en *L'Être et le Néant*, es por medio de la ambigüedad que Sartre define fundamentalmente al hombre, ese ser cuyo ser es no ser, esa subjetividad, esa libertad comprometida, esa manifestación del para-sí que es dada inmediatamente por el otro. [...] El fracaso descrito en *L'Être et le Néant* es definitivo, pero también ambiguo. El hombre, nos dice Sartre, es 'un ser que se hace carencia de ser, a fin de que tenga ser'. " (1956, 12-13)

Este "fracaso es definitivo" pero también "ambiguo", nos dice Beauvoir, porque puede ser considerado como un "triunfo": si el hombre debe buscar la justificación de su existencia o, en otras palabras, debe *decidirla*; he aquí entonces el triunfo de la existencia: el hombre que busca la justificación de su vida, busca ante todo la libertad. En este sentido, es que ella sostiene:

"Quererse moral y quererse libre es una sola e idéntica decisión." (1956, 25). Beauvoir intenta desarticular, así, las nociones heredadas: el hombre no es ser pleno que a posteriori sea interpelado por el llamado moral, por el deber-ser; puesto que, como ella misma lo formula, frente a un ser acabado, en perfecta coincidencia consigo mismo, la noción de deber-ser no tendría sentido alguno (1956, 12).

Libertad como condición de todo existente, libertad como decisión: aquí radican dos de las principales tesis de la moral existencialista. Sin embargo, es relevante precisar que una existencia por sí sola no se justifica; Beauvoir insiste en que ésta necesita de la existencia de los otros cuando escribe: "Sólo la libertad de otros nos impide a cada uno de nosotros fijarse en la absurdidad de la facticidad." (1956, 70). Esta afirmación es fundamental, puesto que si el hombre es "sobrepasamiento" de la facticidad (de la inmanencia), esto es, trascendencia; tal afirmación no implica sólo el volcarse hacia un proyecto singular, *mi* proyecto, sino también volcarse hacia los otros hombres: ambos movimientos no serían consecutivos, sino que se articulan en un mismo movimiento. Así entonces: "Quererse libre es, también, querer a los otros libres; esta voluntad no es una fórmula abstracta. Indica, por el contrario, a cada uno las acciones concretas que debe llevar a cabo." (Beauvoir, 1956, 71). Subjetividad y alteridad no son, entonces, dos términos de una relación, dos elementos acabados que a posteriori se vinculan; sino que se construyen en esa relación, o como diría Beauvoir, se justifican: es la relación la que da sentido a mi existencia. Nos parece que esto se muestra con fuerza en *Pyrrhus et Cinéas* cuando Beauvoir afirma:

"Un hombre solo en el mundo estaría paralizado por la visión manifiesta de la vanidad de todos sus fines; no podría sin duda, soportar vivir. Pero el hombre no está sólo en el mundo." (1972, 68)

Y unas páginas más adelante, escribe:

"Cuando un niño ha acabado un dibujo o una página de escritura, corre a mostrársela a sus padres; tiene necesidad de su aprobación tanto como de bombones o juguetes. El dibujo exige un ojo que lo mire: es preciso que, para alguien, esas líneas desordenadas se transformen en un barco, en un caballo. Entonces el milagro se cumple y el niño contempla con orgullo el papel garabateado: hay ahí, de ahora en adelante, un verdadero barco, un verdadero caballo. Sólo consigo mismo no hubiera osado enorgullecerse de esos trazos dudosos." (72)

Si el sentido de nuestra existencia es otorgado por los otros; entonces es necesario mencionar que tal afirmación no es tan simple, pues junto con ello Beauvoir sostiene también la infranqueable separación de la subjetividad y la alteridad. Es esta la idea central que Beauvoir expone en el capítulo “El sacrificio” de *Pyrrhus et Cinéas*, precisamente desarrollando la cuestión de si es posible que mi ser se cumpla en la destinación hacia otro, si es posible que el otro constituya un fin absoluto. Beauvoir introduce aquí una referencia explícita hacia las mujeres, cuando señala que destinarse a otro absolutamente es una autonegación de la propia libertad, es pretender liberarse de tener que ser, esto es, de realizar nuestros proyectos y afirma: “Muchos hombres, más aún las mujeres, desean tal reposo: sacrifiquémonos.” (1972, 75). Sin embargo, advierte con ello que la idea de sacrificio entendida como “total dimisión en favor del otro” (1972, 76) es, en principio, imposible en la medida en que no se puede abdicar de la propia libertad: si me he destinado a otro es libremente que he elegido tal destinación. Nos interesa señalar que la dicotomía que Beauvoir establece entre, por un lado, reposo o pasividad y, por otro lado, acto, puede ser por lo menos cuestionada precisamente a partir de la noción de decisión. Quisiéramos dejar aquí enunciado que la decisión puede ser considerada no sólo como acto de un sujeto libre, como nos parece leer en Beauvoir; sino también como decisión que viene de una alteridad, de la relación con el otro, como si la decisión se jugara en la paradoja de una actividad/pasividad.

El sacrificio y su posibilidad es pensado por Beauvoir desde la idea de fin: si el sacrificio es posible, lo es en la medida en que mis actos posibiliten el actuar de otros, en la medida en que mis “fines”, como dirá, sean “puntos de partida” para los demás. En otras palabras, mi trascendencia en tanto movimiento hacia otro implica necesariamente que forje un proyecto singular, que decida *mis* propios fines; y, en ese mismo movimiento, debo procurar, a la vez, crear posibilidades para el otro, para que pueda obrar libremente en un porvenir. Es la noción de fin la que permite –además de pensar la posibilidad de todo sacrificio, y habría que pensar cómo éste se confunde en el argumento beauvoiriano con la responsabilidad–, dar cuenta de este movimiento de trascendencia que ‘anuda’ o vincula el proyecto singular y el movimiento hacia la(s) alteridad(es). Beauvoir escribe: “La noción de fin es ambigua, puesto que todo fin es, al mismo tiempo, un punto de partida; pero esto no impide que pueda ser mirado como un fin: es en ese poder donde reside la libertad del hombre.” (1972, 31).

De esta forma, al afirmar que la subjetividad es movimiento hacia otro, Beauvoir afirma a la vez que no existimos para otro, que no podemos justificar nuestra existencia, nuestra vida, destinándonos a los otros absolutamente: "Si yo me busco en los ojos de otro antes de haberme dado alguna figura, no soy nada. No adquiero una forma, una existencia si en primer lugar no me lanzo en el mundo, amando, haciendo." (1972, 102). Aquella separación infranqueable a la que aludimos no es afirmación de una soledad, ni desencuentro con la alteridad; por el contrario, dicha separación parece ser, en Beauvoir, condición para todo vínculo posible con los otros. Como si esta separación consistiera en una especie de 'anudamiento' de la singularidad y la universalidad, en donde la primera no se subsume a la segunda, y precisamente por esta 'resistencia' convocara a la vez un proyecto común. Leemos en *Para una moral de la ambigüedad*: "Una moral de la ambigüedad será una moral que rehusará negar a priori que los existentes separados pueden al mismo tiempo estar ligados entre ellos, que sus libertades singulares pueden forjar leyes válidas para todos." (1956, 19). Dicho de un modo otro, mi singularidad separada no es indiferencia hacia los otros, pura afirmación de sí; por el contrario ésta convoca *mi* responsabilidad, una 'paradójica' responsabilidad, pues la libertad del otro no me excluye de responder por mis actos frente a él: "Lo que me concierne es la situación de otro, en tanto que creada por mí. No hay que creer que pueda eludir la responsabilidad de esa situación bajo el pretexto de que el otro es libre: es su asunto, no el mío." (Beauvoir, 1972, 93).

¿Es posible la afirmación de un proyecto singular a la vez que de un proyecto común, para todos? ¿Es posible afirmar la singularidad y ser responsable ante los otros? Precisamente es esta cuestión la que se pone en juego en los textos expuestos. Beauvoir insiste en esta paradoja precisamente para procurar la posibilidad de un vínculo y no para anularlo. Esta paradoja presente en todo ejercicio de responsabilidad toma todo su espesor cuando Beauvoir la expone en un ejemplo concreto, nos escribe: "El prisionero matará a su carcelero para ir a encontrarse con sus compañeros. Es una lástima que el carcelero no pueda ser también un compañero; pero sería más lamentable aún para el prisionero no haber tenido jamás un compañero." (1972, 118). Se trata aquí del 'sacrificio' de un hombre por la responsabilidad con el otro, con los otros: aquellos a los que respondo, mis compañeros. *Paradoja de la responsabilidad*: para responder al otro o, en palabras de Beauvoir, para que mis fines sean puntos de

partida para una libertad extraña, debo tomar a otros como objetos (1972, 118). Subrayamos en Beauvoir la condición plural de los hombres, sin embargo precisamente porque estamos “separados” y “opuestos”, es que ésta señala que mis fines no pueden ser puntos de partida para todos: respondemos a aquellos que nos interpelan y frente a los otros nos queda el recurso de la lucha (véase 1972, 117-118).

Analizando el concepto de responsabilidad heredado de la tradición del pensamiento occidental, Jacques Derrida ha subrayado también esta condición paradójica, “aporética”, en sus palabras, de la noción responsabilidad. Derrida escribe:

“Aporías de la responsabilidad: siempre se corre el riesgo de no poder acceder, para formarlo, a un concepto de responsabilidad. Pues la responsabilidad (no nos atrevemos ya a decir el concepto universal de responsabilidad) exige a la vez rendir cuentas, responder-de-sí en la generalidad, de lo general ante la generalidad, por consiguiente, la sustitución y, de otra parte, la unicidad, la singularidad absoluta, por tanto, la no-sustitución, la no-repetición, el silencio, el secreto. Lo que aquí se dice de la responsabilidad, se dice de igual modo de la decisión.” (2006, 73)

Los análisis derridianos guardan diferencias fundamentales con respecto a los planteamientos de Beauvoir, precisamente porque éstos intentan deconstruir las dicotomías presentes en las nociones de responsabilidad y decisión que en Beauvoir aparecen afirmadas. Derrida planteará que para el sentido común y la razón filosófica, la responsabilidad consiste en justificar nuestros pensamientos, decisiones y actos ante los otros (la generalidad), mediante la palabra. Sin embargo, a partir de la lectura del relato bíblico del sacrificio de Isaac, propondrá que, al mismo tiempo, la responsabilidad exige la singularidad, el silencio y el secreto de la relación con el otro: Abraham respondiendo al llamado de su Dios, y sin revelar a los suyos la orden de sacrificio que éste le dictó, estuvo dispuesto a matar a su primogénito, su hijo Isaac. Aporías de la responsabilidad: Abraham responde a la interpelación de su Dios, que le ordena sin darle razones asesinar a su primogénito bien amado, responde a ese Otro, dejando de responder a los suyos, y sobre todo a Isaac (véase Derrida, 2006).

No obstante a las disímiles perspectivas, la referencia de Beauvoir y Derrida a la paradoja que la responsabilidad encierra, nos parece relevante precisamente porque ésta pone en escena el complejo ‘anudamiento’ –como lo hemos llamado– entre

la singularidad y lo universal, del que ambos, a sus maneras, atienden. Beauvoir introduce una tensión entre la responsabilidad del singular frente a otras singularidades y la responsabilidad universal. Sostenemos que la responsabilidad se juega, entonces, en la paradoja de la universalidad y la singularidad de mi relación con los otros. Si citando a Dostoievski, Beauvoir sostiene: "Cada hombre es responsable de todo, ante todos" –esto es, afirma la condición plural de los hombres y la responsabilidad que ineludiblemente me concierne ante ellos–, entonces con ello afirma también que *mi* situación, singular, sólo se da por y en presencia de los otros, pero no de 'todos' los otros; sino de aquellos a los que respondo.

Retomamos la escena del epígrafe y asimismo la pregunta de Beauvoir: el niño llora por otro-extraño, no es ni siquiera su hermano, "pero ¿por qué llorar por un hermano?" Preguntamos de otra manera, ¿qué es lo que me vincula al otro, a los otros? Como afirmamos, la pregunta de Beauvoir es provocadora, pero aún más su respuesta: "no se es el prójimo de nadie, se *hace* de otro un prójimo mediante un acto" (1972, 19), " 'ese chico no es mi hermano'. Pero si lloro por él, no es ya un extraño. Son mis lágrimas las que deciden." (1972, 18). Son entonces nuestros actos concretos dirigidos hacia fines libremente elegidos –en el sentido ambiguo de "fin" ya expuesto–, los que establecen tal relación. No existe lazo alguno dado de antemano, es necesario, enfatiza Beauvoir, un vínculo *elegido* para trascender.

Según las enseñanzas de Levinas estaríamos tentados a discutir que la relación con el otro es una decisión, precisamente en cuanto éste subraya que "el Prójimo está fuera de proporción respecto del poder y la libertad del Yo." (2008, 390). La relación con el otro –que es la responsabilidad– no es 'asumida' por el Yo, porque es anterior a toda libertad, a toda decisión. En este sentido, el otro hace patente una pasividad radical que cuestiona toda soberanía y libertad del sujeto; de allí entonces que Levinas sostenga que en esta relación se perfila una "condición de rehén" (1987, 48). Sin embargo, más que confrontar ambas propuestas, nos parece interesante considerar la inquietante referencia de Beauvoir a las lágrimas: ¿pueden ser éstas consideradas como un *acto*? ¿pueden mis lágrimas *decidir* mi relación con otro? Es este ejemplo el que no nos permite establecer una confrontación simple con Levinas; pensamos que la referencia de Beauvoir a las lágrimas consideradas como acto que nos vincula al otro, cuestiona la soberanía de la subjetividad y una cierta idea de decisión. Como planteamos, Beauvoir enfatiza la necesidad de los

otros para el despliegue de la propia libertad, a partir de lo cual podríamos sostener que la decisión en Beauvoir es, en efecto, la libre elección de un sujeto, pero una elección que está también transida por la alteridad: si para Beauvoir las lágrimas son un acto, nosotros agregamos que son también una extraña reacción fisiológica, una respuesta no siempre voluntaria a lo/el Otro. Si mis lágrimas deciden, entonces, esa decisión podría ser pensada en la paradoja de una actividad y de una pasividad, como si la decisión libremente tomada, como si el acto libremente realizado, viniera también del otro: “Los chinos son mis hermanos desde el momento en que lloro por sus males pero no puedo llorar a voluntad por los chinos.” (Beauvoir, 1972, 20).

El despliegue de *mi* libertad sólo es, así, posible en la medida en que establezca relaciones con los otros, y si este vínculo es una decisión, como afirma Beauvoir, éste es un extraño acontecimiento en donde se nos hace manifiesto que no hay decisión sin que venga dada por los otros considerados, a su vez, como *alteridades irreductibles*. Esto último es, por cierto, relevante en cuanto es precisamente lo que Beauvoir denunciará como el “drama” de las *otras*.

La inquietante y eterna alteridad

Planteamos, recurriendo a Michel Kail, la influencia que Simone de Beauvoir habría ejercido sobre el pensamiento sartreano en relación al problema de la alteridad, pero es también reconocido que esta fue una influencia recíproca. En relación a esto, Beauvoir ha afirmado que habría sido Sartre quien la alentara a pensar la condición de las mujeres. Hazel Rowley relata este episodio de la siguiente manera:

“Cuando llegó el verano de 1946, Beauvoir se preguntó qué era lo siguiente que escribiría. Quería hacerlo sobre sí misma y Sartre la animó; una vez más, le preguntó: ¿qué significa ser mujer? Ella contestó con cierta impaciencia que para ella no significaba demasiado. Llevaba el mismo estilo de vida que sus amigos varones, tenía los mismos privilegios y nunca se había sentido inferior a causa de su feminidad⁸. ‘Sin embargo –insistió Sartre–, no la educaron como lo habrían hecho con un chico, debería profundizar en ello.’” (258)

Luego, en 1948, apareció publicado *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir, un amplio ensayo dedicado a reflexionar en torno a la universal condición femenina. Los análisis que Beauvoir lleva

a cabo a lo largo de este ensayo son, por cierto, abrumadores. Ya en sus primeras páginas, específicamente en la introducción, ella plantea cómo lo masculino se ha identificado con lo universal, y cómo éste ha constituido el principio a partir del cual se determina y se diferencia a la mujer, en términos del pensamiento, pero también de la relación del cuerpo con el mundo: "[el hombre] considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras considera el cuerpo de la mujer como apesadumbrado por todo cuanto lo especifica: un obstáculo, una cárcel", nos escribe Beauvoir (2008, 18). Recoge entonces formulaciones de diversos autores –algunos de ellos canónicos dentro del pensamiento occidental: Aristóteles, Tomás de Aquino, Michelet, etc.– que convergen en asignar a la mujer una inferioridad con respecto al hombre, y en establecer a éste como el centro a partir del cual la mujer se define: "Él es el Sujeto –escribe Beauvoir–, él es lo Absoluto; ella es lo Otro" (18). Es esta frase, tan dura en su expresión como determinante en relación a la representación que se ha forjado sobre la mujer, la que introduce la noción de alteridad y su relación con lo femenino. En este sentido, la idea que constituye la principal problemática y el "drama de la mujer", según Beauvoir, es precisamente la que se expresa en lo que denomina el "eterno femenino" o el "mito de la mujer como lo Otro". Hacia el final de la introducción a *El segundo sexo* ésta subrayará que:

"[...] lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro: se pretende fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana." (2008, 31)

Beauvoir piensa, así, la relación entre los sexos desde la dicotomía identidad/alteridad, pero como toda dicotomía ésta establece una jerarquía entre ambos términos: el hombre-mismo es superior, es el "Sexo", mientras la mujer-otra es el "segundo sexo". En este sentido, insistimos, la mujer no es sólo el "otro sexo", sino también y sobre todo el "segundo". En relación a esto, Geneviève Fraisse señala en su texto *El privilegio de Simone de Beauvoir* que, precisamente por la tesis beauvoiriana de la mujer como lo Otro, *El segundo sexo* se tradujo al alemán con el título *Das Andere Geschlecht*, esto es, el otro sexo; sin embargo "ella había elegido como título del libro el término 'dos', hacien-

do hincapié en la jerarquía, lo relativo, lo secundario; o más bien es Bost, su amigo, quien eligió, cuenta ella, cuando dudaba entre 'otro' y 'segundo'. El modelo teórico de lo mismo y lo otro está, no obstante, en el centro de su planteamiento." (21).

El concepto de alteridad que opera en *El segundo sexo* es caracterizado por Simone de Beauvoir recurriendo a otros autores que –analizando las sociedades primitivas y las mitologías antiguas– observan, en primer lugar, que en el imaginario primitivo siempre se encuentra la dualidad Mismo/Otro, y que ésta no habría tenido relación, en principio, con una diferenciación sexual. En segundo lugar, Beauvoir plantea que la alteridad es una categoría del pensamiento necesaria para definir al sujeto: "Ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente a la Otra" (19). Beauvoir afirma así, esta vez recurriendo a Hegel, que el sujeto (individual o colectivo) se define en oposición a otro: "pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro como lo inesencial, en objeto" (20). Pero la otra conciencia, a su vez, se le opone y se establecen entonces relaciones de reciprocidad (negociaciones, tratados, incluso luchas) que despojan a lo Otro de su sentido absoluto. Sin embargo, añade críticamente que es esta reciprocidad lo que, precisamente, no se ha planteado entre los sexos: la mujer es la inquietante y eterna alteridad.

Para pensar la relación jerárquica entre ambos sexos, Beauvoir recurre a otra dualidad no menos relevante, la del sujeto/objeto: el hombre-mismo es el sujeto, mientras la mujer-otra es el objeto de la relación. Como Fraisse subraya, Beauvoir tiende a identificar la alteridad con el objeto (2009, 22); desde luego, el argumento beauvoiriano sobre la representación de la mujer como alteridad absoluta, despojada de toda conciencia y, entonces, reducida a una alteridad objetivante da cuenta de una condición femenina que incluso en la actualidad permanece. Sin embargo, la alteridad puede ponerse en juego desde otra perspectiva que la identificación de ésta con el objeto, por cierto, dicha perspectiva no cuestiona en absoluto los análisis de Beauvoir en torno a la condición de las mujeres, ni la demanda que *El segundo sexo* pone en escena: establecer relaciones recíprocas entre los sexos; pero nos abre nuevas vías para pensar una alteridad irreductible incluso a la relación entre sujetos soberanos.

En relación a lo anterior, Levinas ha planteado que la noción de alteridad predominante en el pensamiento occidental, es precisamente lo que denomina una "alteridad formal y recípro-

ca", y que define de la siguiente manera: "Un individuo es otro para otro individuo. Es ésta una alteridad formal: el uno no es el otro, sea cual sea su contenido. Cada uno es otro para todos los demás. Cada uno excluye a todos los demás, existe aparte de ellos, existe por su parte. Negatividad puramente lógica y recíproca en la comunidad del género" (1993B, 221). Precisamente la noción de alteridad que Levinas propone es radical en tanto ésta querría pensarse a partir de una "alteridad-contenido". Así, leemos en *El Tiempo y el Otro*:

"La alteridad humana no se piensa a partir de la alteridad puramente formal y lógica por la que se distinguen unos de otros los términos de toda multiplicidad (una multiplicidad en la cual, o bien cada uno es ya otro como portador de atributos diferentes, o bien, si se trata de una multiplicidad de términos iguales, cada uno es 'el otro del otro' merced a su individuación). La noción de alteridad trascendente —obra del tiempo— se investiga en principio a partir de una *alteridad-contenido*, a partir de la feminidad." (1993A, 74)

Estos planteamientos no son, por cierto, desconocidos para Beauvoir, de hecho en la introducción a *El segundo sexo*, ésta realiza una crítica explícita a la tesis levinasiana de lo femenino como lo esencialmente otro (véase 2008, 18-19). La crítica beauvoiriana va dirigida, como señalamos, a identificar lo femenino con una alteridad absoluta; en este sentido, Beauvoir reclama que tal tesis despoja a la mujer de ser considerada como una conciencia, como un sujeto. Sin embargo, me parece, que Beauvoir no presta suficiente atención a la noción misma de alteridad que Levinas propone, aún cuando efectivamente al considerar lo femenino como lo Otro, éste "adopte deliberadamente un punto de vista de hombre", como señala Beauvoir (2008, 19).

Respecto a la noción de alteridad es preciso señalar que hay una distinción fundamental en los registros en que ambos pensamientos se encuentran. La noción de alteridad que Levinas plantea se piensa a partir de una relación con el otro que es una experiencia fundamental y original anterior a toda experiencia objetiva, a toda relación de sujeto-objeto. Pero además, tal acontecimiento no se inscribe en una relación recíproca entre yoes, entre conciencias; es una experiencia de desproporción con una alteridad que excede el poder del sujeto y lo fractura. En este sentido, es que Levinas propone que el otro no es alteridad formal, esto es, libertad que se opone a mi conciencia; sino alteridad radical en tanto el otro es un "enigma".

Pensar de este modo la alteridad no es, me parece, negar la demanda de una relación recíproca entre los sexos en donde la mujer pueda ser considerada como conciencia, como libertad; sino más bien cuestionar el poder del sujeto que se quiere siempre plenitud de ser. Retomando, entonces, la idea beauvoiriana del “sobrepasamiento” de la subjetividad – (palabra que indica ir más allá de un límite, que sugiere un exceso, un rebasamiento, y ello supone entonces movimiento hacia el otro/la otra)–, y la noción levinasiana de alteridad, habría que pensar la posibilidad de una ‘política’ cuyo fundamento no sea sólo la *intersubjetividad*; sino tal vez la idea de una subjetividad que en su seno mismo llevará la impronta de la alteridad. Quizás también en esta posibilidad podría fundarse una relación entre los sexos que ‘superase’ las dicotomías Sexo/segundo sexo; sujeto/objeto; actividad/pasividad. Dicotomías tan caras para nuestro pensamiento, pero sobre todo para la relación con la alteridad.

Notas

- 1 El presente artículo ha sido escrito en el marco de la investigación desarrollada en el Proyecto FONDECYT N°1100237, titulado: *Filosofía, literatura y género: la escritura de Simone de Beauvoir*, a cargo de la investigadora Olga Grau Duhart.
- 2 Publicado en castellano bajo el título *¿Para qué la acción?*
- 3 La obra de Simone de Beauvoir es amplia, pero sobre todo diversa, está constituida de ensayos, textos filosóficos, memorias y de lo que podríamos llamar obras literarias. No está de más señalar que estas distinciones de géneros escriturales, pero también de disciplinas podrían y debieran ser discutidas bajo la sombra de la obra beauvoiriana.
- 4 Puesto que las dos obras aludidas son las primeras publicadas por Beauvoir, precedidas sólo por la novela *La invitada* de 1943, hablamos aquí del inicio o la “entrada” a un proyecto escritural. Quisiéramos señalar, asimismo, que en *La invitada* el problema del otro y las complejas relaciones intersubjetivas constituyen el punto de partida para la narración. Sobre esta obra, Hazel Rowley plantea que Beauvoir “quería escribir una novela sobre la libertad, el amor, la amistad y los celos. Quería explorar la cuestión del ‘otro’ sobre la que ella y Sartre hablaban continuamente.” (2007, 137).
- 5 La traducción es mía.
- 6 La traducción es mía.
- 7 Kail escribe: “Beauvoir se obliga a estar atenta no al ‘problema del otro’ que enuncian sentenciosamente los manuales de filoso-

fía, sino a la variedad de los regímenes de alteridad." (194). (La traducción es mía).

- 8 En *Memorias de una joven formal*, obra publicada en 1958, Beauvoir subraya esta misma impresión, esta vez aludiendo a su infancia: "No tenía hermano: ninguna comparación me reveló que algunas licencias me eran negadas a causa de mi sexo; sólo imputaba a mi edad las privaciones que me infligían; sentí vivamente mi infancia, nunca mi feminidad." (2010, 58).

Bibliografía

- De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Trad. Juan García Puente. Buenos Aires: Debolsillo, 2008.
- _____. *La sangre de los otros*. Trad. Hellen Ferro. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1984.
- _____. *Memorias de una joven formal*. Trad. Silvina Bullrich. Buenos Aires: Debolsillo, 2010.
- _____. *¿Para qué la acción?* [título de la publicación original *Pyrrhus et Cinéas*]. Trad. Juan José Sebrelli. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1972.
- _____. *Para una moral de la ambigüedad*. Trad. F. J Solero. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1956.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Barcelona: Paidós, 2006.
- Fraisse, Geneviève. *El privilegio de Simone de Beauvoir*. Trad. Nathalie Goldwaser. Buenos Aires: Leviatán, 2009.
- Kail, Michel. "Beauvoir et Sartre, l'Enjeu de l'Altérité". (*Re*)*découvrir l'œuvre de Simone de Beauvoir: Du Deuxième Sexe à La Cérémonie des adieux*. Ed. Julia Kristeva et al. Paris: Le Bord de l'eau Éditions, 2008, 187-196.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- _____. "Signatura". *Difícil libertad*. Trad. Manuel Mauer. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2008, 385-392.
- _____. *El Tiempo y el Otro*. Trad. José Luis Pardo. Barcelona: Paidós, 1993A.
- _____. *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 1993B.
- Rowley, Hazel. *Sartre y Beauvoir. La historia de una pareja*. Trad. Montse Roca. Barcelona: Lumen, 2007.
- Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo en un humanismo*. Trad. Victoria Praci de Fernández. Barcelona: Edhasa, 2009.