

FABIO CAPRIO LEITE DE CASTRO
MARCELO S. NORBERTO
ORG.

**ALÂN Patrício Savignano ARTURO Albeerto
Cardozo Beltrán ALEXANDRE Carrasco
DANILÁ Suárez Tome ENÁN Enrique Arrieta
BURGOS FERNANDA AIT LUCRECIA Corbella
SIMIÃO SASS**

PARADOXOS DA VIRTUALIDADE

SARTRE E A CONTEMPORANEIDADE

O livro reúne em seus oito artigos as contribuições oriundas do *I Ciclo Internacional de Debates Sartrianos – Paradoxos da Virtualidade*, organizado através do *Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS*, de 23 a 28 de novembro de 2020. Da estética à ontologia, do problema de gênero ao colonialismo, da política à ética, passando por temas como a sociabilidade, o confinamento, as redes sociais, psicopatologia crítica, questões de gênero, feminismo e violência na América Latina, os artigos fomentam o debate acerca da contemporaneidade a partir do pensamento sartriano, em um período marcado pela pandemia.



Editora Fundação Fênix



**Paradoxos da virtualidade –
Sartre e a Contemporaneidade**

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fábio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen
Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nuno Pereira Castanheira
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai
Sandro Chignola

Fabio Caprio Leite de Castro
Marcelo S. Norberto
(Organizadores)

Paradoxos da virtualidade –
Sartre e a Contemporaneidade



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2021

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Concepção da Capa: Marcelo S. Norberto
Tela original por Lautir
Disponível em: <https://www.etsy.com/shop/LAUTIR>

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Este livro foi editado com o apoio financeiro do Ministério das Relações Exteriores da República Federal da Alemanha através do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD).



Série Filosofia – 77

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CASTRO, Fabio Caprio Leite de; NORBERTO, Marcelo S. (Orgs).

CASTRO, Fabio Caprio Leite de; NORBERTO, Marcelo S. (Orgs). *Paradoxos da virtualidade* - Sartre e a Contemporaneidade. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

151p.

ISBN – 978-65-81110-29-1



<https://doi.org/10.36592/9786581110291>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Sartre. 2. Pandemia. 3. Virtualidade. 4. América Latina.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Os Organizadores 9

1. ALGUNAS PROPUESTAS PARA PENSAR LA VIRTUALIDAD Y SUS PARADOJAS EN LA FILOSOFÍA DE JEAN-PAUL SARTRE: LA ANTIFISIS, LO IMAGINARIO Y LA OTREDAD

Alan Savignano 11

2. EL ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN DE LA MUJER EN LA FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL DE SIMONE DE BEAUVOIR Y SU INTERÉS CONTEMPORÁNEO

Danila Suárez Tomé..... 25

3. IPSEIDADE, ALTERIDADE E GRUPO: A FILOSOFIA CONCRETA DE SARTRE

Simeão Sass..... 45

4. A COMPREENSÃO DO SER HUMANO PARA ALÉM DO DIAGNÓSTICO PSIQUIÁTRICO

Lucrecia Corbella 65

5. A PUERTA CERRADA: UN PRETEXTO PARA HABLAR DEL CONFINAMIENTO Y LA OTREDAD

Arturo A. Cardozo Beltrán..... 83

6. CONSCIÊNCIA DE SI, CONHECIMENTO DE SI: O QUE OU QUEM DIZ: EU PENSO?

Alexandre De Oliveira Torres Carrasco..... 97

7. LINGUAGEM E COLONIALIDADE NA RELAÇÃO SARTRE E FANON

Fernanda Alt..... 113

8. JEAN-PAUL SARTRE Y BYUNG-CHUL HAN: REFLEXIONES SOBRE LOS PARADIGMAS DE LO CONTEMPORÁNEO

Enán Arrieta-Burgos 125

2. EL ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN DE LA MUJER EN LA FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL DE SIMONE DE BEAUVOIR Y SU INTERÉS CONTEMPORÁNEO



<https://doi.org/10.36592/9786581110291-02>

Danila Suárez Tomé¹

1 Introducción

La relevancia filosófica de la obra de Simone de Beauvoir, e incluso su misma pertenencia al corpus filosófico europeo, ha sido motivo de debate académico desde los años 40 del siglo XX hasta nuestros días. Este debate no sólo se asienta en las caracterizaciones que los filósofos han hecho de su obra, sino en la propia resistencia de Beauvoir a ser percibida como una filósofa antes que como una escritora (Beauvoir, 1960; Simons, 1992). Sin embargo, desde comienzos del siglo XXI se ha consolidado en la academia filosófica un área de estudios beaivorianos, llevada adelante por filósofas feministas, que han argumentado en favor de sostener la naturaleza filosófica de su obra.

La relevancia de la obra de Beauvoir en la constitución de la teoría feminista es innegable. Si bien cuando *Le Deuxième Sexe* fue publicado por primera vez en 1949 no fue concebido por la comunidad filosófica francesa del momento como una obra filosófica, sino como un estudio empírico de la condición femenina, y, además, fue recibido por el público intelectual en general como un manifiesto a favor de la liberación sexual, su posterior recuperación por las feministas radicales de la segunda ola en los Estados Unidos lo elevará al lugar indiscutido de obra fundante de la teoría feminista, aunque ella misma no haya sido concebida bajo esas coordenadas. Sus contribuciones más relevantes a la teoría feminista han consistido en el análisis de la mistificación de la feminidad, de la mujer como Otra del sujeto masculino y la prefiguración filosófica de la posterior diferenciación entre sexo y género, entre otras. Toda la teoría feminista que se produce desde los 70 del siglo XX

¹ (UBA / IIF-SADAF-CONICET – Buenos Aires)

en adelante tiene como punto de referencia, aún cuando sea para discutirle o refutarle, a la tesis beavorianas sobre la feminidad de 1949 (Pardina, 2015; Pilardi, 1995).

La relevancia filosófica de la obra de Beauvoir se ha consolidado desde fines de los 70 del siglo XX en adelante, a partir de su inclusión en los estudios académicos del movimiento fenomenológico, y especialmente de la fenomenología existencial (Le Doeuff, 1979; Simons, 1981; Allen, 1997; Andrew, 2003; Heinämaa, 2003; Björk, 2008; et. al.). Sus contribuciones a la filosofía continental europea corresponden a los desarrollos conceptuales en torno a la ambigüedad, la libertad, la alteridad, la corporeidad y la situación, entre otros. Sus contribuciones filosóficas específicas a la tradición fenomenológica corresponden a sus análisis de la experiencia sexuada. En ambos casos, el pensamiento filosófico de Beauvoir representa el comienzo de la muerte del sujeto androcéntrico de la filosofía europea y la apertura de la filosofía a la des-universalización de sus teorías sobre la experiencia subjetiva.

Uno de los debates académicos más salientes sobre la filosofía de Beauvoir ha girado en torno a si la ontología que da fundamento a las exploraciones filosóficas de *Le Deuxième Sexe* es deudora de la ontología fenomenológica existencial de Jean-Paul Sartre (Butler, 2014; Green, 1999) o de la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau-Ponty (Kruks, 1990, 1991; Heinämaa, 2003). Sin embargo, una lectura atenta de la obra revela el espíritu antisistémico y antitotalizante de Beauvoir que hace imposible la hipótesis hermenéutica de una adhesión sin matices a las ontologías de cualquiera de los dos filósofos (Pardina, 2015). Aún cuando Beauvoir se sitúa explícitamente dentro de las coordenadas filosóficas existencialistas, el existencialismo no es un sistema filosófico en sí mismo, sino más bien un movimiento que se ordena en torno a un conjunto de ideas sobre la necesidad de anteponer la existencia a la esencia en nuestras consideraciones ontológicas y morales, y sobre la ambigüedad de la existencia (Suárez Tomé, 2020).

Este carácter abierto de la filosofía existencialista permite a Beauvoir nutrirse de diversas fuentes teóricas (Björk, 2008), y no sólo filosóficas, para poder abordar su objeto de estudio: la mujer. Así es como, además de la ontología sartriana y la fenomenología merleaupontiana, juegan un rol preponderante en *Le Deuxième Sexe* las ideas de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Sigmund Freud, G.W.F. Hegel, Claude

Levi-Strauss, Emmanuel Levinas, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche y Friedrich Engels, entre otros, además de una serie de fuentes anglosajonas que no eran usuales en la filosofía francesa de su tiempo (Andrew, 2003). La libertad con la que Beauvoir se mueve entre diversas fuentes, disciplinas y teorías en su estudio sobre la mujer como Otra del sujeto masculino la convierte en una filósofa ecléctica y pragmática.

Nuestro propósito en el presente artículo es analizar el estudio de la situación de la mujer en la fenomenología existencial de Simone de Beauvoir y rescatar su valor en los estudios filosóficos feministas contemporáneos. Consideramos que en el caso del estudio del concepto de "situación", es particularmente necesario recurrir a la ontología sartriana como punto de partida para su análisis. Sostenemos, junto a otras autoras como Karen Green (1999) y Teresa López Pardina (2009), que la noción de "situación" beauvoriana es deudora de la noción de "situación" sartriana, aunque, a diferencia de Green, y más cerca de la interpretación de López Pardina, consideramos que la mirada Beauvoriana le aporta un significado diferencial gracias a su visión particular del fenómeno de la opresión. Este significado diferencial que Beauvoir otorga a la noción de "opresión" la despega más de la ontología sartriana que lo que ella hubiera estado dispuesta a admitir. Sin embargo, consideramos que es justamente ese distanciamiento de la ontología sartriana lo que permite que la categoría de "situación" continúe siendo de relevancia en las indagaciones filosóficas sobre la sexualidad y el género en el siglo XXI.

La primera y segunda parte de este artículo están dedicadas al análisis de la noción de situación en *L'Être et le Néant* y su recuperación y reformulación en *Le Deuxième Sexe*. Sostenemos que ambos autores presentan una ontología de la libertad en situación, pero con una diferencia fundamental en el peso que otorgan a la facticidad, a la opresión y a la relación con los otros. En la última parte, ofrecemos argumentos en favor de una reapropiación contemporánea de la noción de "situación" para el análisis de la experiencia sexogenérica. Para ello, proponemos una reapropiación del concepto que no acarrea consigo la totalidad de la ontología de Sartre o las tesis de Beauvoir, sino que retiene solamente las condiciones que permiten utilizarlo como herramienta para una exploración filosófica que permita dar cuenta no ya de la "diferencia sexual", enmarcada en el paradigma binario de

comprensión de la sexualidad, sino de la diversidad de las experiencias sexogénicas en todas sus manifestaciones.

2 La ontología de la libertad en situación sartriana

La ontología sartriana supone, en su núcleo teórico más fundamental, que existe un monismo ontológico pasible de ser dividido abstractamente mediante una descomposición analítica en dos regiones: el ser-en-sí y el ser-para-sí. Esta diferencia es eidética y no se refiere a un dualismo ontológico. El estudio del fenómeno de ser en tanto fenómeno demuestra que existe un ser transfenoménico como condición de posibilidad de toda manifestación fenoménica, y que este ser tiene una cara subjetiva y una cara objetiva. Ambas regiones del ser constituyen el ser transfenoménico del existente humano –como conciencia encarnada en un cuerpo y en una situación concreta– y del mundo. El ser-en-sí constituye el ser transfenoménico de los existentes mundanos y el ser-para-sí se identifica con el ser transfenoménico de la conciencia, la cual, a causa de su distintiva actividad nihilizadora, constituye la nada que infesta al ser y da lugar a la posibilidad de la manifestación del mundo a la conciencia, *i.e.*, de la experiencia humana. El ser transfenoménico no constituye una esencia por detrás de los fenómenos de la conciencia y de los entes mundanos, sino que es coextensivo a ellos: el ser-en-sí es toda sustancia idéntica a sí misma, mientras que el ser-para-sí es el ser tomando conciencia de sí mismo al nihilizarse y lograr quebrar la identidad sustancial.

El sujeto de la ontología sartriana si bien se enraiza en la tradición subjetivista neocartesiana que toma al *cogito* como punto de partida de la construcción de toda ontología posible, no guarda una relación de sinonimia con el sujeto cartesiano. Sartre opera con una noción de subjetividad que previamente hemos denominado "subjetividad no egológica" (Suárez Tomé, 2020), la cual guarda solo una relación de familia con el sujeto cartesiano, pero que no resulta homologable por su evidente des-sustancialización a través de la reconsideración del *cogito* como un *cogito* no sustancial y prerreflexivo: el cogito sartriano no refuerza el "yo pienso" sino el "existo".

Esta noción no egológica de la subjetividad supone una des-solidarización con la noción de psique o ego. Esto es, podemos sostener con seguridad que, en la filosofía temprana de Sartre, la subjetividad no es sinónimo de "yo" ni de "identidad". Por otra parte, tenemos que tener en cuenta que la noción sartriana de subjetividad es compleja, puesto que se encuentra constituida por distintos niveles: un nivel cogitativo, en cuyo centro se encuentra la noción de autoconciencia prerreflexiva o conciencia (de) sí, esto es, el *cogito* prerreflexivo; un nivel ontológico, signado por la estructura de la falta y el deseo de ser, y expresado en el proyecto fundamental; y un nivel existencial, en donde se evidencia la estructura mundana del existente humano como libertad en situación. Por último, tenemos que tener en cuenta que, si bien esta subjetividad no egológica es fundante en la ontología sartriana, no obstante, para poder hablar de un existente humano como tal, es necesario apelar también a la dimensión egológica de la subjetividad y, con ella, a la alteridad.

2.1 Niveles ontológico y existencial del sujeto sartriano

Beauvoir, en *El segundo sexo*, al utilizar operativamente la noción sartriana de "situación" se maneja casi exclusivamente dentro de los niveles ontológicos y existenciales de despliegue de la subjetividad sartriana², y también tomará su relevancia el nivel egológico o identitario. Para Sartre, en el nivel ontológico, la subjetividad no egológica se expresa como proyecto fundamental. La realidad humana es, a la vez, falta de ser y deseo de ser, justamente porque no es identidad sino diferencia, porque en su seno alberga a la nada. El deseo de ser de la existencia humana busca, en su trascenderse al mundo, ser idéntica consigo misma, esto es, totalizarse en un en-sí-para-sí a partir de la posibilidad de identidad que pone como valor de su existencia. Este deseo de ser, al estar arrojado en el mundo, se articula como manera de ser. Esta manera de ser se expresa en el proyecto fundamental, el cual constituye la persona, en tanto a partir de la configuración prerreflexiva de este proyecto de existencia es que las acciones empíricas del existente humano van a tomar su sentido. Este proyecto es una elección existencial individual e individuante

² Para un desarrollo completo del nivel cogitativo de la subjetividad no egológica sartriana ver: Suárez Tomé (2018).

del existente humano, y no posee estructura egológica o identitaria, sino que es simplemente existencia.

En el nivel existencial el para-sí se expresa como una libertad en situación. El existente humano es libre en tanto debe elegirse constantemente. En *L'Être et le Néant*, Sartre desarrolla una idea de libertad que pareciera, en principio, no tener ningún tipo de condicionamiento. Es por ello que es común oír que Sartre cree en una noción de "libertad absoluta" aunque nunca lo haya sostenido de hecho. Más bien, Sartre opera, en todos sus escritos fenomenológicos, con una idea de "libertad en situación", que procura asentarse entre la determinación causal de la facticidad y una presunta libertad absoluta, que podría homologarse a una libertad divina, propiedad del ser-en-sí-para-sí que no existe, pero que el existente humano, anclado en la facticidad y marcado por la contingencia, pone como valor y desea ser. Las nociones de facticidad y contingencia vienen, justamente, a plantear cierta dimensión de condicionamiento a la libertad de la existencia humana.

La facticidad es, dentro de la ontología sartriana, una de las estructuras inmediatas del para-sí. Esto es, básicamente, porque el para-sí es. La facticidad es aquella estructura que nos recuerda que el para-sí no es una pura nada, sino el ser *infestado por la nada*. Si bien Sartre sostiene que la elección es el ser mismo de la existencia humana, hay una circunstancia que no podemos elegir: nuestra presencia en el mundo. Este dato le revela al para-sí que él no es su propio fundamento y, además, que él es un ser que podría ser otro que el que es, esto es, le revela su contingencia. El para sí es libre, pero no puede decidir acerca de su ser-libre. La libertad no es libre de ser libre, lo cual demarca su facticidad, y el hecho de no poder no existir, demarca su contingencia.

Ahora bien, lo dado no es, de acuerdo con Sartre, ni razón ni causa ni condición necesaria ni materia indispensable de la libertad. Lo dado es:

La pura contingencia que la libertad niega haciéndose elección; es la plenitud de ser que la libertad colorea de insuficiencia y negatidad iluminándola a la luz de un fin que no existe; es la libertad misma en tanto que existe y que, por mucho que haga, no puede escapar a su propia existencia (Sartre, 2005, p. 661-661).

En otras palabras, lo dado, lo fáctico, es *el en-sí nihilizado por el para-sí que el para-sí tiene-de-ser*: es su cuerpo, su entorno, su pasado, su muerte y su relación con el prójimo. Si bien la libertad no elige nada de esto, sí hace que estas facticidades se revelen de tal o cual manera, de acuerdo con cómo las trascienda, de acuerdo con los fines que proponga su acción sobre el mundo de sentido que sólo una libertad puede configurar:

Llamaremos situación a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino para no constreñir a la libertad, no se revela a ella sino como ya iluminado por el fin elegido (Sartre, 2005, p. 662).

De este modo, por ejemplo, un peñasco será un obstáculo sólo para la persona que se ponga como fin el escalar una montaña, pero no lo será para quien tenga como fin un paseo por el sendero al pie de la montaña. La situación es el *plenum* del ser iluminado por los fines de la libertad y se configura en torno a la red de sentido que la realidad humana imprime sobre las cosas.

2.2 La dimensión objetiva de la subjetividad

Entonces, podemos decir que a esta altura sabemos que la realidad humana no es libre de ser o no ser libre y no puede decidir sobre si existe o no existe. Su existencia es gratuita y está condenada a la libertad. Sin embargo, el existente humano enmascara constantemente su libertad y responsabilidad concomitante. Aquí es donde entra en juego la subjetividad egológica, la cual también resulta de gran relevancia en *Le Deuxième Sexe*. El dominio de la subjetividad egológica está constituido por la reflexividad. La subjetividad sartriana presenta tres niveles de auto-aprehensión cogitativa: la prerreflexividad, la reflexividad pura y la reflexividad cómplice. Mientras que la prerreflexividad caracteriza a todo el campo de la subjetividad no egológica, la reflexividad constituye la dimensión de la egología y de la identidad. El ego, para Sartre, es la unidad trascendente de los estados, las acciones y las cualidades que, a la vez, son las unidades ideales trascendentes de

las vivencias de la conciencia. A través de la reflexión, el existente humano se constituye como si fuera una sustancia que perdura idéntica y coherente en el tiempo, falseando de este modo su naturaleza vacua. El existente humano se mueve cotidianamente como si fuera un yo sustancial, una entidad identitaria. La actitud natural de la existencia humana es una actitud de mala fe que la reflexión constituye a través de la objetivación de aquello que, por principio, no puede darse como objetivo: la subjetividad.

Ahora bien, es necesario que exista un prójimo para que el existente humano sea capaz de volverse reflexivamente sobre sí mismo. La posibilidad de la reflexión se encuentra condicionada a la existencia de la mirada de un otro. El ser-para-sí se revela como no pudiendo ser de otro modo que como ser-para-sí-para-otro, puesto que su relación con el prójimo es un dato de la facticidad. Es la mirada del otro la que le confiere al para-sí una estructura egológica que lo hace ser "un algo" sustancial, no para él, sino para ese otro. Sólo se puede ser objeto para un sujeto, es por ello por lo que, a través de la mirada del otro, se capta a la vez a él en cada caso como un objeto, y al otro en cada caso como un sujeto, es decir, como originariamente libre. El prójimo es el ser por quien un existente humano en tanto para-sí gana su objetividad, en tanto él mismo no puede ser objeto para sí mismo.

2.3 La corporalidad en la ontología sartriana

Para poder completar nuestro panorama de la ontología sartriana que se encuentra parcialmente operando detrás de la noción de "situación" de Beauvoir, es importante destacar cuál es el lugar que el cuerpo tiene en esta ontología de la libertad en situación que presenta Sartre en *L'Être et le Néant*. En la ontología sartriana, el cuerpo no aparece como una materia anexa a la conciencia o como un obstáculo material, sino que el existente humano cuyo ser es para-sí-para-otro es a la vez completamente conciencia y completamente cuerpo, esto es, conciencia encarnada, otro dato de la facticidad que el para-sí tiene-de-ser. La existencia humana no es pura trascendencia sino trascendencia situada o, en otras palabras, libertad en situación.

El cuerpo es la facticidad del existente humano, su pasado y su situación como ser-en-el-mundo. El cuerpo es a la vez, al igual que la conciencia, para-sí y para-otro. Sartre sostiene que la libertad absoluta es un contrasentido: de no existir la noción de límite, la libertad no podría ser pensada. Por ende, el concepto de libertad incluye en sí mismo, para su intelección, la noción de límite: toda libertad es libertad situada. Y, como hemos advertido, la situación del existente humano la constituye su cuerpo en la modalidad del para-sí: para poder actuar en el mundo, la conciencia debe nihilizar a la vez su cuerpo, esto es, su facticidad.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar del cuerpo en la relación originaria entre el para-sí y el en-sí? Sartre muestra que esta relación entre el para-sí y el en-sí está dada por medio del cuerpo. El para-sí, en su nihilización del en-sí, nunca se desprende por completo del en-sí: se abismaría en la nada. El para-sí es ser-para-sí y no una pura nada. El cuerpo es el medio a partir del cual el para-sí nihiliza al en-sí guardando la relación con este en-sí y no desprendiéndose por completo. El cuerpo del existente humano, en tanto cuerpo-para-sí, es un ser-en-sí al mismo tiempo que es la negación del ser-en-sí. Esto es: el cuerpo-para-sí no es nunca una mera cosa del mundo, sino que es la realización del para-sí en el mundo. Es algo que tengo-de-ser.

Al definir el cuerpo-para-sí no como algo que es, sino como algo que yo tengo que ser, me doy cuenta de que este tener-que-ser es algo que yo soy sin tener por qué serlo. Yo tengo que ser mi cuerpo, pero este ser-cuerpo no es algo que yo pueda escoger libremente, este ser-cuerpo no está en la zona del deber sino del hecho absoluto. De este modo es precisamente en mi cuerpo donde yo experimento mi finitud. Y mi finitud es la condición previa para mi poder-obrar en el mundo, para mi poder-intervenir en el mundo. En este sentido, mi cuerpo me revela el hecho absurdo y contingente de mi existencia.

3 La situación sexuada en *Le Deuxième Sexe*

Le Deuxième Sexe fue publicado en 1949 por Simone de Beauvoir luego de dos años de investigación en torno al tema de "la mujer". Su obra fue recibida e interpretada de diferentes maneras de acuerdo con la época y la matriz de lectura propuesta. Como sostuvimos al comienzo de este artículo, nuestra lectura está

guiada por la tradición interpretativa de la fenomenología feminista, en tanto consideramos que es la más completa. Desde esta matriz hermenéutica, estamos habilitadas a sostener que *Le Deuxième Sexe* no es una obra sociológica, psicológica o de carácter empírico, no presenta una teoría del género, no ofrece una conceptualización normativa del concepto "mujer", ni presenta una teoría de la liberación de la mujer por asimilación a lo masculino. Todas estas lecturas fueron impuestas sobre la letra de Beauvoir, pero no son adecuadas.

Le Deuxième Sexe es, en primer lugar, un extenso ensayo sobre la llamada "condición femenina", en donde toma protagonismo la descripción fenomenológica de la experiencia femenina (*cómo* es ser una mujer), y el despliegue de una hipótesis ontológica en torno a la opresión sexista. En segundo lugar, presenta una incipiente fenomenología de la sexualidad humana. En tercer lugar, desarrolla una propuesta ética, tanto individual como colectiva, de una conversión existencial que libere a la existencia humana como totalidad de la mala fe y la opresión en las relaciones sexo-genéricas.

El objetivo de *Le Deuxième Sexe* es el de recapitular la cuestión femenina y hacer un estudio originario del estatus de la mujer como la Otra del sujeto masculino. El libro habla sobre los modos específicos en el que la tradición científica, literaria, cultural, religiosa y política de occidente sostuvo un mundo en donde los ideales de la feminidad produjeron una ideología de la inferioridad "natural" de la mujer para justificar la dominación patriarcal. Su tesis central es que la mujer ha sido forzada a la inmanencia y su libertad ha sido oprimida.

Beauvoir describe la situación de la mujer como una configuración que emerge de la interacción entre la facticidad, libertad y la opresión o frustración. En la configuración de la situación femenina los datos de su facticidad (tener determinado cuerpo con determinadas funciones) no han sido iluminados por los propios sentidos otorgados por su libertad, sino por la opresión que es fruto de la voluntad masculina. Beauvoir sostiene que el varón ha heterodesignado a la mujer como su Otra, erigiéndose de este modo como sujeto absoluto. Y en este proceso, condenó a la mujer a la inmanencia (en otras palabras, a ser un híbrido entre sujeto y objeto).

Al trazar la genealogía de esta opresión, Beauvoir describe cómo una serie de factores contingentes hicieron que, en cierto momento de la historia (la Edad de

Bronce), las actividades de los varones (arriesgar la vida en la caza y la guerra) fueran consideradas de mayor valor que las de las mujeres (reproducción y cuidado). La contingencia de este hecho importa en tanto esta jerarquización de actividades no tiene un sustrato natural (podrían haberse organizado de otro modo o asignar valores diferenciales a las actividades). Con lo cual, la opresión de la mujer no está anclada necesariamente ni en su cuerpo, ni en sus funciones ni en sus actividades, sino en la configuración contingente de la organización social que tomaron esas comunidades en virtud de sus necesidades materiales inmediatas y la valoración que imprimieron al interior de ella.

Este origen histórico contingente de la jerarquía sexual se sostuvo, luego, de modo simbólico a través de la creación masculina del mito del eterno femenino, para su propio beneficio, y la formación de las mujeres en ese mito. Si bien el origen de la opresión se remonta a este proceso histórico y simbólico de creación de una situación de inferioridad, el resultado de este proceso es ontológico. La situación existencial de la mujer es inferior a la del varón en el sentido en el que entendemos *ser como haber devenido*.

Lo que muestra Beauvoir en *Le Deuxième Sexe* es que lo que ha producido la inferioridad existencial de la mujer no es otra cosa que las relaciones que se han establecido entre los sexos. Al heterodesignar a la mujer como su otra, el varón, operando de mala fe, se instituye como el único sujeto y condena a la mujer a una existencia cuasi-objetual en beneficio propio. Esto da como resultado la emergencia de dos situaciones muy diferentes entre sí, una masculina y una femenina, que no tienen sentido por fuera de esas relaciones. La masculinidad y la feminidad residen, entonces, entre las relaciones humanas, y no son en modo alguno un dato de la facticidad ni propiedades inherentes de lo humano.

Desde la óptica de la dialéctica de la mirada sartriana, la condena de la mujer a la inmanencia se solidifica en su constitución egológica. Es a través de la mirada de los otros que la subjetividad humana adquiere su dimensión egológica e identitaria. La heterodesignación como Otra por parte del varón, y la propia introyección de la mirada masculina, a través de la formación sexual regida por el mito del eterno femenino, son los procesos de subjetivación que dan como resultado

la configuración de una experiencia femenina como identitaria. Esta identidad no es más que el resultado de este proceso y no se encuentra en la base de la subjetividad.

De acuerdo con López Pardina (2015), la reapropiación beauvoriana de la noción sartriana de "situación" es lo suficientemente original como para no trasladar de modo directo las nociones sartrianas de "sujeto" e "intersubjetividad" a la ontología beauvoriana. Una de las críticas más comunes a la ontología sartriana es la que recae sobre su concepto de libertad. Tanto Beauvoir (1944; 1947) como Merleau-Ponty (1945) destacaron que la libertad en Sartre se presenta como absoluta sin conllevar ningún reparo en torno a una posible jerarquía de situaciones existenciales. Para Beauvoir la opresión juega un rol importante en el condicionamiento de la libertad y la configuración de la situación.

Si bien no nos parece correcto, como sostiene Pardina (2015), que la noción de situación sea diferente a la que utiliza Sartre, puesto que en esencia se refiere a la misma estructura ontológica, sí es posible sostener que al hacer foco en una estructura que Sartre no había tematizado lo suficiente en 1943, como es la de la opresión, Beauvoir enriquece y complejiza la visión sartriana de la situación y la lleva a mejor puerto. No nos parece correcto sostener que el sujeto sartriano es un sujeto de libertad absoluta y el beauvoriano, por contraposición, es un sujeto situado (Pardina, 2015, p. 12), sino que sería preferible sostener que Beauvoir, a través de un estudio más completo de la estructura ontológica de la situación existencial, permite desplegar la idea de libertad en situación sartriana con mayor éxito que Sartre mismo. Veamos la siguiente cita como ejemplo:

Cada vez que la trascendencia recae en la inmanencia se da una degradación de la existencia "en sí", de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si es consentida por el sujeto; si le es infligida, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos es un mal absoluto. (Beauvoir, 2015, p. 51).

Esta cita es ilustrativa del enfoque diferencial que toma Beauvoir sobre la estructura ontológica de la situación. Tomando el concepto de Sartre, y utilizando su mismo vocabulario y principios ontológicos y éticos, Beauvoir mantiene la idea sartriana de mala fe bajo la noción de "falta moral", esto es, la actitud de consagrarse

a la inmanencia (sustancialidad, objetualidad) siendo trascendencia (libertad, subjetividad), pero incorpora las nociones de "frustración" y "opresión" para dar cuenta de un fenómeno que se puede confundir con la mala fe, pero que no lo es. Beauvoir se da cuenta de que no toda recaída en la inmanencia (objetualización) de la existencia humana es producto de una elección. Esta simple toma de conciencia de la estructura de la opresión no cancela la idea sartriana de la situación, pero sí la enriquece y complejiza.

En el fondo, Beauvoir no se va a situar tan lejos de la concepción sartriana de una subjetividad no egológica. Para Beauvoir, al igual que para Sartre, la subjetividad no es sinónimo ni de ego ni de identidad, sino que es originariamente libertad y trascendencia. Sin embargo, tanto para Sartre como para Beauvoir, esa libertad se expresa existencialmente como una libertad en situación. Ahora bien, mientras que para Sartre la situación se constituye por el encuentro entre la facticidad y la libertad de la existencia humana como ser-en-el-mundo, para Beauvoir existe un componente más que no puede ser eludido y es el que surge de la existencia en relación con otros y en un contexto de relaciones de poder determinado: la opresión.

Como dijimos previamente, Beauvoir se mueve casi exclusivamente dentro de los niveles ontológico y existencial de la subjetividad no egológica sartriana. Recordemos que en el nivel ontológico, la subjetividad se expresa como proyecto fundamental. Este proyecto, de acuerdo con Sartre, puede ser de mala fe o auténtico y constituye la elección originaria del existente humano. Si atendemos al despliegue de Beauvoir, sin embargo, podemos observar que la condena de la mujer a la inmanencia impide pensar al proyecto fundamental desde estas coordenadas dicotómicas. El proyecto fundamental de la mujer no puede ser originariamente ni de mala fe ni auténtico, porque la opresión y la frustración funcionan como instancias articuladoras de un proyecto que tiene menos de elección que de coacción.

Consideramos que esta importante revisión del concepto de situación no obtura por completo el núcleo central de la noción sartriana de subjetividad, en tanto Beauvoir, a lo largo de *Le Deuxième Sexe* seguirá insistiendo en la irreductibilidad de la noción de subjetividad como libertad y trascendencia. La mujer debe reconquistar la dignidad subjetiva que le fue arrebatada, con lo cual, la libertad y la trascendencia aparecen más bien como un punto de llegada, en el caso de la situación femenina,

que como un punto de partida ontológico. Este panorama se debe completar con las perspectivas de liberación a través de la reconversión existencial.

La reconfiguración de la situación de la mujer solo puede lograrse por la vía de una reconversión del proyecto fundamental individual en un proyecto de autenticidad, y esta reconversión sólo es posible a través de la liberación colectiva de la opresión. Podemos hablar de una actitud de mala fe de la mujer con respecto a su situación solo si consiente a la opresión como si fuera elegida (esto se puede ver con claridad en las figuras de la narcisista, la mística y la enamorada que Beauvoir describe en el segundo tomo). Una actitud auténtica de la mujer con respecto a su situación es aquella en la que tiende a reafirmarse como sujeto. Esta afirmación subjetiva, sin embargo, no puede ser meramente individual, sino que para poder reconfigurar la propia humanidad de la mujer se precisa un cambio estructural colectivo.

El cambio estructural colectivo demanda, asimismo, que el varón reconvierta su proyecto fundamental de mala fe por uno auténtico. Una actitud auténtica de parte del varón refiere a una reactivación de la virtuosidad en la dialéctica de la mirada y en la dinámica del reconocimiento. De este modo, la propuesta final beauvoriana es, a la vez, una propuesta política colectiva y una propuesta moral individual que atañe a la humanidad en general, y no solo a las mujeres. Si la experiencia femenina y masculina como diferenciadas y jerarquizadas surgen entre las relaciones humanas, entonces lo que hay que modificar son esas mismas relaciones.

4 La situación como punto de partida para el estudio de la experiencia sexogenérica

En su análisis de la situación de la mujer, Beauvoir también describe de modo paralelo la situación del hombre. Si bien pone el foco en estudiar el caso particular de la situación femenina, en términos ontológicos su estudio es más abarcativo y nos habla en general de la humanidad en tanto sexuada (Pilardi, 1995). Es por ello que es posible encontrar, en el análisis de la mujer que realiza Beauvoir, una incipiente fenomenología de la sexualidad humana.

La situación de la mujer que describe Beauvoir no nos entrega *qué* es una mujer sino *cómo* es una experiencia femenina. Esto demarca el viraje de una

comprensión esencialista de la sexualidad a una modal. Siguiendo la interpretación de Heinämaa (2003), Beauvoir no piensa ni al varón ni a la mujer en términos históricos, psicológicos o sociológicos —aunque, sin dudas, incluye en su ensayo desarrollos desde estos tres enfoques porque, aunque no sean fundantes, son igualmente relevantes para su estudio. Ser una mujer o un varón significa, dentro de esta ontología existencial, formar parte de una experiencia femenina o masculina común. Esta experiencia se compone por un modo diferencial de relacionarse con el mundo, con el sí mismo y con los otros. Esto significa, en definitiva, y como sostuvimos previamente, que ni la masculinidad ni la feminidad se encuentran *en* los individuos, sino que residen *entre* las relaciones que mantienen. Finalmente, resta decir que cada varón y cada mujer existentes funcionan como variaciones estilísticas singulares de este modo común de existir, abriendo la posibilidad de la diversidad en ambos modos.

Ahora bien, podemos ir un poco más allá de la interpretación de Heinämaa y sostener que la feminidad y la masculinidad no forman parte de la facticidad de la existencia humana. Con lo cual, ser mujer o ser varón no son *datos* de la facticidad humana, sino *modos existenciales* de la situación humana. Esta distinción resulta particularmente relevante para evitar caer en interpretaciones reduccionistas de la teoría de Beauvoir.

Judith Butler fue una de las filósofas que, a pesar de no haber profundizado en la línea fenomenológica de Beauvoir y de haberle realizado una serie de críticas tajantes a su ontología, logró entrever en *Gender Trouble* el carácter no esencialista en sentido fuerte de la postura beauvoiriana sobre la sexualidad humana:

Beauvoir sostiene rotundamente que una “llega a ser” mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo. Y es evidente que esa obligación no la crea el “sexo”. En su estudio no hay nada que asegure que la “persona” que se convierte en mujer sea obligatoriamente del sexo femenino. Si “el cuerpo es una situación”, como afirma, no se puede aludir a un cuerpo que no haya sido desde siempre interpretado mediante significados culturales; por tanto, el sexo podría no cumplir los requisitos de una facticidad anatómica pre-discursiva. De hecho se

demostrará que el sexo, por definición, siempre ha sido el género. (Butler, 2014, p. 57).

El desvío interpretativo que comete Butler, luego de esta acertada afirmación, es, en primer lugar, homologar la idea de "devenir" beauvoriana a la de "proceso de socialización" del constructivismo feminista radical de la segunda ola, soslayando así el carácter eminentemente fenomenológico de la descripción de Beauvoir; y en segundo lugar, homologar la ontología beauvoriana a la ontología sartriana sin reparar en las importantes diferencias que hemos desplegado previamente.

Sin embargo, las críticas butlerianas de la obra de Beauvoir, entre otras, calaron profundo en la dirección que tomaría desde entonces la filosofía feminista, y en su alejamiento de las coordenadas fenomenológicas existenciales dentro de las cuales teorizó Beauvoir. El feminismo filosófico de fines del siglo XX se encuentra fuertemente influenciado por las filosofías postestructuralistas (Fisher, 2000). El postestructuralismo considera que el estudio fenomenológico de la experiencia es infructuoso porque presupone que la fenomenología considera a la subjetividad como fundamento y causa en términos metafísicos, cuando ella no sería más que un epifenómeno y efecto de una matriz discursiva histórica y culturalmente determinada (Martín Alcoff, 2000).

La filosofía feminista se volcó hacia las teorías postestructuralistas de análisis de lenguaje y discurso, y tomó a la experiencia ya no como punto de partida para el análisis filosófico, sino como un efecto discursivo. El enfoque fenomenológico fue desplazado por uno más hospitalario de la ideología crítica que reclama el feminismo (Martín Alcoff, 2000). El enfoque en primera persona suponía, para las filósofas posestructuralistas, una concepción "ingenua" de la experiencia que no resultaba eficaz para poder dar cuenta de la experiencia alienada (Scott, 1992). Si la experiencia es la base de la teoría, ¿cómo es posible sortear la falsa conciencia de una experiencia que reproduce la ideología sexista y la objetiva en conocimiento? La crítica a la noción "ingenua" de la experiencia fue una bisagra teórica fundamental en el alejamiento definitivo de la filosofía feminista de la fenomenología.

Sin embargo, desde comienzos del siglo XXI la fenomenología feminista se ha reactivado (Fisher, 2000; Oksala, 2016). Su propósito se centra en la recuperación de

la experiencia como un punto de partida relevante para la construcción de conocimiento, pero sin tomarla como un fundamento no tematizado, que impida realizar una crítica a los modos ideológicos de condicionamiento y producción de determinadas experiencias, y que logre evadir los peligros de la falsa conciencia asociados con la exploración acrítica de una experiencia alienada y condicionada por la ideología sexista (Martín Alcoff, 2000). Dentro de este panorama de resurgimiento del interés en la fenomenología feminista, consideramos adecuado advocar por la recuperación de la noción de "situación" que nos ofrece la fenomenología existencial beauvoriana.

Anclar los análisis fenomenológicos de la experiencia sexuada en la noción existencialista de "situación" nos permite, en primer lugar, construir un planteo ontológico que no parta del "qué es un varón y una mujer" sino del "cómo es una experiencia sexuada". Esto nos ofrece la posibilidad de realizar un análisis descriptivo, existencial, modal y relacional, antes que un análisis normativo, esencial, estático e inherente de la sexualidad humana. Además, dentro de estas coordenadas filosóficas, la "identidad", una de las nociones más complejas de asir dentro de la filosofía feminista y de género, puede ser analizada como una construcción con efectos ontológicos y no meramente socioculturales, lo cual amplía nuestra capacidad de comprensión filosófica de la experiencia sexuada.

En segundo lugar, un análisis fenomenológico existencial que parta de la noción de "situación" tiene como punto de partida epistemológico no a la experiencia inmediata, sino a una conciencia particular que emerge de una puesta entre paréntesis crítica de la experiencia inmediata, tal y como lo indica el propio método fenomenológico. Con lo cual, nos permite observar y describir la experiencia sexuada tanto desde una perspectiva crítica como emancipatoria.

En tercer lugar, el utilizar la noción de "situación" para hablar de la experiencia sexuada nos evita recaer tanto en determinismos biológicos (facticidad) como en determinismo culturales (formación) para poder dar cuenta de la constitución de una experiencia sexuada contingente. Esta característica invita a repensar la dimensión de libertad, agencia y transformación que anidan en las experiencias sexogénicas, y no únicamente las resistencias. Esto nos permite observar la necesidad de la

articulación entre lo individual y lo colectivo tanto en términos de configuración como en términos de posibilidades de transformación.

Finalmente, un análisis filosófico que parta de la noción de "situación" bajo las coordenadas de la fenomenología existencial feminista tiene la potencialidad de poder servir como categoría de análisis de todo tipo posible de experiencia sexogenérica, por fuera del anclaje en la diferencia sexual binaria que daba un marco restrictivo a los análisis originales de Simone de Beauvoir. Al no estar anclada la sexualidad en la idea de facticidad, la binariedad del tándem femenino-masculino no se presenta como el único modo posible en el que se dan las relaciones generizadas.

Referencias

ALLEN, Jeffner. (1997) "Simone de Beauvoir". *Encyclopedia of Phenomenology* (Embree, Lester ed.), Kluwer Academic Publishers.

ANDREW, Barbara S. (2003). "Beauvoir's Place in Philosophical Thought". *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* (Card, C. ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

BEAUVOIR, Simone de. (1944). *Pour une morale de l'ambiguïté suivi de Pyrrhus et Cinéas*. Paris: Gallimard.

_____. (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.

_____. (1960). *La force de l'âge*. Paris: Gallimard.

_____. (2015). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

BUTLER, Judith. (2014). *El género en disputa*. Buenos Aires: Paidós.

BJÖRK, Ulrika. (2008). *Poetics of Subjectivity. Existence and Expressivity in Simone de Beauvoir's Philosophy*. Helsinki: Philosophical Studies from the University of Helsinki.

FISHER, Linda. (2000). "Phenomenology and Pheminism: Perspectives on their Relation". FISHER, Linda; EMBREE, Lester: *Feminist Phenomenology*, USA: Springer.

GREEN, Karen. (1999). "Sartre and Beauvoir on Freedom and Oppression". *Feminist interpretations of Jean-Paul Sartre* (Murphy, J. ed.), The Pennsylvania State University Press.

HEINÄMAA, Sara. (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference*. USA: Rowman & Littlefield.

KRUKS, Sonia. (1979). "De l'existentialisme au Deuxième sexe", *Le magazine littéraire*, 149, pp. 18-21.

_____. (1990). *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity and Society*. Londres: Unwin Hyman.

_____. (1991). "Simone de Beauvoir: Teaching Sartre about Freedom". *Sartre Alive* (Aronsen, R.; van de Hoven, A. eds), Detroit: Wayne University Press.

LÓPEZ PARDINA, Teresa. (2009). "Beauvoir, la filosofía existencialista y el feminismo", *Investigaciones feministas*, pp. 99-106.

_____. (2015). "Prólogo a la edición española". BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*, Madrid: Cátedra.

MARTÍN ALCOFF, Linda. (2000). "Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience". FISHER, Linda; EMBREE, Lester: *Feminist Phenomenology*, USA: Springer, pp. 39-56.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1945). *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard.

OKSALA, Johana. (2016). *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*. USA: Northwestern University Press.

PILARDI, Jo-Ann. (1995). "Feminists read The Second Sex", *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir* (Simons, M.A. ed.), The Pennsylvania State University Press.
SIMONS, Barbara. (1981). "Beauvoir and Sartre: The Question of Influence", *Eros*, 8, 1, pp. 52-42.

_____. (1992): "Two Interviews with Simone de Beauvoir", *Revaluating French Feminism* (Fraser, Nancy; Bartkey, Sandra Lee eds.), Bloomington: Indiana University Press.

SUÁREZ TOMÉ, Danila. (2018) "Subjetividad no egológica en El ser y la nada de Jean-Paul Sartre", *Investigaciones Fenomenológicas*, Sociedad Española de Fenomenología, Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED), N°15, Madrid, pp. 89-108.

_____. (2020): *El método ontofenomenológico existencial del estudio de la subjetividad en Jean-Paul Sartre*, Colección Constelaciones, Serie Roja, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.