

El problema de los universales en Simone de Beauvoir

Abellón Pamela (UBA-IIEGE-CONICET)

Umberto Eco cierra *El nombre de la rosa* de esta manera: “[d]ejo este texto, no sé para quién, este texto, que ya no sé de qué habla: *stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus* [de la primitiva rosa sólo nos queda el nombre, conservamos nombres desnudos]” (2006: 575). ¿De qué hablamos cuando usamos términos universales? ¿A qué nos referimos con ellos, si es que lo hacemos? Los filósofos clásicos plantearon de modo paradigmático los términos de problema del estatus ontológico de los universales. La universidad ¿conviene a las cosas o las palabras? En este trabajo, ponemos de manifiesto que Simone de Beauvoir inaugura en *El segundo sexo* (1949) una posición sin precedentes respecto de esta cuestión.

En la introducción de la obra mencionada la filósofa francesa dirige la cuestión de la mujer a la de la femeneidad. Adelantando la posterior división entre el sexo y el género, nos dice: “[a]sí, pues, todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la femineidad ([1949] 1999: 15). Pero ¿qué es la femineidad? Beauvoir admite provisionalmente que es un universal dado que inmediatamente se centra en las posiciones tradicionales sobre el estatus ontológico de los universales para ulteriormente afirmar su propia visión del tema.

Las intérpretes de Beauvoir suelen consensuar en que no aboga por un realismo extremo sino que abraza un nominalismo (Amorós, 2002: 2016-217; Bauer, 2001: 68) o un constructivismo que tiende a evadir el peso ontológico de la femineidad (Friedan, 1963; Moi, 1985: 92; Young, 1990: 73-76). Otras, en cambio y en menor medida, observan cierta dimensión ontológica de este universal (Heinämaa, 1998: 32, 35, 39-41; 2003: 81-87, 90-91, 103-105; Butler, 1986: 37--46; 1990: 193-220; 2007: 57-58, 98, 224-226, 254-255, 277-278; Valcárcel, 1999: 53). Aun estando de acuerdo sobre el carácter construido del genérico en cuestión, no llegan a vislumbrar la denuncia beauvoiriana al carácter universal de la femineidad en el marco de sus críticas a las posiciones tradicionales sobre el estatus ontológico de los universales, su denuncia al androcentrismo y su visión del mito de la mujer. Por ello, en principio, nos dedicamos a revisar las objeciones que Beauvoir formula contra el realismo extremo, el realismo moderado y el nominalismo radical. Luego, mostramos cómo una posición nominalista moderada que *prima facie* podría ser acorde con el pensamiento de la francesa, tampoco resulta favorable. Por último, abordamos lo que consideramos es la posición de Beauvoir sobre el estatus de la femineidad en el marco de su denuncia al androcentrismo en relación con el mito de lo Otro.

La objeción al realismo extremo

La primera posición clásica sobre el estatus ontológico de los universales que Beauvoir impugna es el realismo extremo platónico. Para esta posición, la femineidad es una Idea y, en tanto tal, es una entidad que tiene una existencia perfecta, separada, trascendente e independiente de las féminas particulares. Habita, nos dice, “en el fondo de un cielo platónico” (p. 15). Siendo un modelo, la Idea de la femineidad exhibe de modo perfecto y sin modificaciones qué es ser mujer. Las féminas particulares, por el contrario, participando del modelo ideal, son tan sólo sus copias imperfectas.

Recordando la posición de Antístenes frente a la teoría platónica de las Ideas, Beauvoir afirma la existencia de las individuos particulares en detrimento de la del modelo “femineidad” que, al ser comparado con éstas, no tiene existencia alguna: “[a]unque ciertas mujeres se esfuerzan celosamente por alcanzarla [sc. a la

femeneidad], jamás se ha encontrado el modelo. Se la describe de buen grado en términos vagos y espejantes que parecen tomados del vocabulario de los videntes” (p. 15).¹

Las críticas al realismo moderado

Beauvoir también dirige duras críticas al realismo moderado que denomina “conceptualismo”. Según esta posición, la femeneidad es o bien una esencia biológica, o bien una esencia psíquica. En ambos casos, existe *in re* en las particulares, por lo que, a diferencia del realismo extremo, no tiene un carácter trascendente.² Afirmando una esencia psíquica o física, el realismo moderado conduce a un determinismo que halla en el cuerpo o en la psique la causa de la diferencia ontológica de los sexos y la de la imperfección y consecuente inferioridad natural de la mujer respecto del varón, según indica Beauvoir al citar a Aristóteles y Tomás de Aquino (pp. 16, 18).

Pero tanto el esencialismo biológico como el psíquico son igualmente rechazables para Beauvoir. En efecto, sea por medio de la biología –pretendidamente objetiva-, o por medio de la psicología, ambos son justificaciones ideológicas de la jerarquización sexual y, por tanto, tienden al mantenimiento del *status quo* de la subordinación de las mujeres. Según la filósofa, no hay ningún tipo de destino que defina la existencia de la mujer, ni biológico, ni psíquico, ni socio-económico (p. 207). Además, por otra parte, los esencialismos ya han sido destituidos por las ciencias mismas. Los discursos de las ciencias biológicas y sociales, nos dice, “ya no creen en la existencia de entidades inmutablemente fijas que definirían caracteres determinados, tales como los de la mujer, el judío o el negro; consideran el carácter como una reacción secundaria ante una situación” (p. 16). La diferencia de los sexos, según se extrae de esta crítica, no se explica por ninguna esencia física o psíquica invariable, sino que se establece a partir de la situación en la que se hallan de las existentes.

De las objeciones al realismo extremo y al moderado Beauvoir extrae una interesante conclusión: la inexistencia de la femeneidad. Sentencia: “[s]i no hay hoy femeneidad, es que no la ha habido nunca” (p. 16). Inmediatamente procede a rebatir el nominalismo radical, al que muchos/as estarían tentados/as a abrazar tras afirmar la inexistencia del universal en los sentidos realistas mencionados.

Las objeciones al nominalismo radical

Para el nominalismo radical el término “mujer” es un mero nombre que carece de contenido y las féminas particulares son sólo los seres humanos concretos referidos por tal genérico (p. 16).

¹ Simplicio menciona en *Sobre las Categorías de Aristóteles* 208.28-32 (FS, 948) que en una ocasión en la que Antístenes discutía con Platón, le dijo: “Platón, veo el caballo, pero no la caballeidad”, señalando la inexistencia de la Idea por oposición a la existencia material del particular. Diógenes Laercio, por su parte, refiere a una anécdota similar. Una vez que Antístenes fue a visitar a Platón cuando éste estaba enfermo, al ver el cuenco donde había vomitado, le dijo “allí veo tu bilis, pero no tu vanidad” (VI.7; FS, 939). Para estos dos testimonios seguimos la traducción de *Los filósofos socráticos* (FS) de Mársico (2013).

² Como es manifiesto, Beauvoir no utiliza el término “conceptualismo” como tradicionalmente se emplea para referir, en el marco de la querrela de los universales, a todas aquellas posiciones que sostienen que el universal es un concepto o idea en la mente.

Para Beauvoir esta versión nominalista está asechada por la abstracción. Afirmer que varones y mujeres son seres humanos y que su diferencia radica en los términos que los denotan es reducir la diferencia sexual a una diferencia meramente nominal. Por ello, sostiene que “a los antifeministas les es muy fácil demostrar que las mujeres no son hombres” (p. 16). A la vez, esta posición omite el carácter situado de los sexos que los dota de una cierta peculiaridad específica, material y simbólica, que conforma su diferenciación y experiencia vivida.

Si se rechazan los realismos y el nominalismo radical ¿Desde qué posición sobre el estatus ontológico de los universales podemos comprender el universal “femeneidad” en *El segundo sexo*?

¿Beauvoir es una nominalista moderada?

En el resumen para las presentes jornadas, dijimos que sostendríamos que Beauvoir aboga por un nominalismo moderado, tal como lo entiende Celia Amorós (2002). Para esta posición, la femeneidad es una construcción ideológica inmersa en el sistema de dominación masculina. Pero este sistema, ilumina la española, no descansa solo en constructos ideológicos. Constituye, más bien, “un conjunto de prácticas y de representaciones simbólicas conscientes e inconscientes que tienen, ejercen y en el que se insertan los individuos de tal manera que, siendo éstos quienes lo nutren de su sustancia y lo hace ser –el sistema es construido- es el sistema el que a su vez los troquea y configura de forma que reproduzcan *in re* unos universales” (p. 226). Por esto, son las prácticas de los individuos las que producen la situación de subordinación de las féminas, quienes la asumen con complicidad y superación (p. 227).³

Consideramos que hay varios puntos de esta posición que son comunes a Beauvoir. En primer lugar, la primacía ontológica de las acciones de los individuos por sobre el sistema de dominación masculina, lo que constituye la vertiente existencialista de la francesa. En segundo lugar, la importancia que tiene este sistema en la constitución de las individuos. Para Beauvoir la definición masculina de la mujer conforma un amplio aspecto la propia experiencia vivida de las féminas. En este sentido, lo que nos resulta interesante de esta perspectiva nominalista moderada es que sostiene una retroalimentación entre el sistema de dominación y los particulares. Por otra parte, Beauvoir también comparte la idea de que las mujeres se hallan en una situación de inferiorización y opresión -no sólo infligida sino también muchas veces consentida -en la sociedad patriarcal que impone a las mujeres “lugares” determinados. En este sentido, y resignificando los términos del debate clásico, creíamos que la femeneidad podía entenderse como un universal *ante rem* histórico, en el sentido foucaultiano del a-priori histórico, que se reproduciría *in re* en las particulares. Habría, desde una perspectiva contemporánea, una nutrición continua entre estos dos aspectos del universal.

Sin embargo, tras evaluar más profundamente la cuestión, nos percatamos de que, en rigor, desde las primeras páginas de *El segundo sexo* Beauvoir dirige sus esfuerzos a negar el carácter universal de la femeneidad, rechazo que se extiende a cualquier sentido en que se lo formule. Aunque el nominalismo moderado entienda que la femeneidad es un constructo ideológico, continúa considerándola un universal que se reproduce *in re* en las féminas particulares. Por el contrario, para Beauvoir, según entendemos, si la femeneidad es construida, entonces no es un universal. Esto se

³Amorós sienta el nominalismo moderado en su teoría nominalista del patriarcado que expone en su texto de 1992.

comprende en el marco de su denuncia al androcentrismo en relación con el mito de la mujer, cuestiones de las que hablamos a continuación.

La mujer como la Otra: el mito de la femeneidad

El androcentrismo y el “mito de la femeneidad” o el “mito de la Mujer, de lo Otro”, como los llama Beauvoir, están íntimamente relacionados en *El segundo sexo* (pp. 27, 205). La autora impugna la yuxtaposición de “hombre [ser humano]” y “varón” y su concomitante expulsión de la mujer del *mitsein* humano desde la sexualización de la dialéctica de lo Mismo y lo Otro, en la que sexo de la mujer y la femeneidad tienen un papel central (pp. 17, 22).

El varón (Mismo) aspira a erigirse como sujeto absoluto esencial definiendo unilateralmente a la mujer como lo Otro absoluto inesencial en tanto puro sexo. Reduce la subjetividad femenina al mero cuerpo, a la mera carne, a la objetualidad (pp. 18, 142). De esta forma, ella queda inscripta dentro del ámbito de la naturaleza, de la materialidad, de la pasividad y de la inmanencia. El varón niega, de modo dialéctico, que su cuerpo comparta cierta materialidad, concibiéndose a sí mismo como la conciencia no incardinada (pp. 18, 142). Para él, él mismo es el pensamiento, la forma, la trascendencia, la actividad.

La femeneidad es precisamente el carácter que el varón impone a lo que instituye como lo Otro absoluto de sí mismo, sin reparar en el relatividad que tiene toda relación dialéctica, conformando el “mito de la femeneidad”. En efecto, en tanto Otra absoluta, la mujer es un *Otro instituido* androcéntricamente que manifiesta precisos intereses masculinos: “[e]sta condición [sc. la de la mujer como Otra absoluta] servía a los intereses económicos de los varones; pero también convenía a sus pretensiones ontológicas y morales” (p. 139). La negación de la relatividad de la dialéctica sexual es parte del carácter imperialista de la conciencia masculina y de su obstinada pretensión de dominio. Si la admitiese, el varón debería aceptar que la mujer es también un ser para sí y que él mismo es, además de conciencia, un ser carnal. Pero esto frustraría sus objetivos y sus metas androcéntricas. El carácter cósmico de la mujer la reduce a la dimensión de los objetos disponibles para la posesión y la manipulación, su pasividad la vuelve apta para ser dominada y oprimida. Fuera del “reino humano” la mujer queda excluida de la distribución de las ganancias simbólicas y materiales de la humanidad, puesto que éstas sólo competen a los sujetos, los iguales, los semejantes masculinos (p. 71).

En este sentido, la femeneidad es una construcción androcéntrica y patriarcal mitológica con pretensiones de universalidad y esencialidad, pero no es un universal. Con tales pretensiones, el varón aspira a crear las condiciones ontológicas para expulsar a la mujer del *mitsein* humano y, a la vez, justificar tal desalojo bajo el pretexto de su naturalidad. Pero el hecho de que sea un constructo no le quita su eficacia fáctica.⁴ El mito de la femeneidad es normativo y prescriptivo. Se erige como norma desde la que se delimita quién es una “verdadera mujer” y prescribe a las féminas la existencia pasiva y objetual (p. 349). La sociedad patriarcal y androcéntrica les ordena ser femeninas. Se las exhorta a “hacerse objeto” e incluso a saborear “las delicias de la pasividad”, y al prestar su consentimiento, las mujeres aceptan un

⁴ Si bien coincidimos con Fridan, Moi y Young en que la femeneidad es un constructo patriarcal, entendemos, en contraposición a ellas, que aún construida, la femeneidad tiene una dimensión ontológica. Por la misma razón, no acordamos con la sugerencia de Amorós y Bauer acerca de que los términos genéricos y universales son meros nombres. Por otro lado, disentimos con Valcárcel en que la femeneidad es una esencia construida. Entendemos, por el contrario, que en tanto es construida, la femeneidad no puede ser una esencia dado que la contingencia de la construcción se opone al carácter necesario de la esencia. *Cfr.* p.1, *supra*.

destino impuesto, no elegido auténticamente (pp. 220, 237). En este sentido, no toda hembra es una mujer. Es preciso que las hembras encarnen y existan el mito.

Pero, aún en tanto norma prescriptiva, el mito no tiene una existencia ontológica independiente de las particulares. La femeneidad es reproducida *in re* por las individuos. Beauvoir nos dice: “[a]sí, pues, la pasividad que caracteriza esencialmente a la mujer ‘femenina’ es un rasgo que se desarrolla en ella desde los primeros años” (p. 220). Su reproducción fáctica por los actos reiterados de las féminas particulares es precisamente lo que dota de existencia ontológica a la femeneidad, haciéndola existir como generalidad, no como universal.⁵ La contingencia que caracteriza a la femeneidad como construcción mítico-androcéntrica adquiere los caracteres ilusorios de necesidad y naturalidad por la repetición de los actos que la reproducen fácticamente. Por ello, desde la visión androcéntrica, las féminas que no prestan conformidad con la norma femenina son definidas como anti-naturales (Moi, 1989: 123).

Los actos reiterados que reproducen el mito presentan cierta analogía. Sin embargo, el carácter situado de toda reproducción se opone a la empresa masculina de hallar en ella un universal. Beauvoir se hace eco de la tesis merleauPontyana de que el cuerpo es una generalidad, en contra de la sentencia del padre del psicoanálisis que sostiene que la anatomía es destino. Toda historia singular tiene lugar en el seno de la generalidad y la repetición de situaciones, conductas y formas sociales: “En una época determinada, las técnicas y la estructura económica y social de una colectividad descubren a todos sus miembros un mundo idéntico: habrá también una relación constante de la sexualidad con las formas sociales; individuos análogos, situados en condiciones análogas, extraerán del dato significados análogos; esta analogía no funda una rigurosa universalidad, pero permite hallar tipos generales en las historias individuales” (pp. 50-51).

Para concluir, podemos afirmar que la femeneidad no tiene existencia real, ontológica, independiente de las prácticas de las individuos. Son ellas, a través de sus acciones, las que dotan de peso ontológico al mito de la mujer y, por esto, radica en ellas el poder de su continuidad o destrucción. Sin embargo, somos conscientes de que la obstinada perseverancia masculina por la esencialización y universalización de la femeneidad hace de ello una difícil empresa que involucra a ambos sexos. Empero,

⁵ Coincidimos con Heinämaa en el carácter mítico de la femeneidad y en que ésta tiene una dimensión existencial fáctica. Nos obstante, nos distanciamos de su lectura de Beauvoir en ciertos puntos fundamentales. Para ella la generalidad lo es de la existencia femenina, en la que se inscribe la femeneidad residiendo en las relaciones entre las singulares. A la vez, entiende que la femeneidad es el resultado de procesos de reiteración de valoraciones androcéntricas, *cfr.* p. 1, *supra*. Nosotros, por el contrario, afirmamos que la generalidad lo es de la femeneidad en cuanto reiterada por las acciones de las féminas singulares y no evaluamos la existencia femenina de un modo diferencial. Por otra parte, sostenemos que la femeneidad no es el mero “resultado” de las reiteraciones valorativas masculinas. En su lugar, concebimos que en tanto mito, es una construcción androcéntrica y patriarcal y que su reproducción por los actos reiterados de las individuos particulares hace a su aspecto ontológico y a su sostenimiento, al tiempo que produce un efecto ilusorio de naturalidad y necesidad, cuestiones de las que no se ocupa Heinämaa. Judith Butler, por su parte, enmarca a Beauvoir dentro de la metafísica de la sustancia. Aunque los términos genéricos son socialmente construidos, son usados necesariamente para referir a determinados cuerpos que tienen una existencia ontológica independiente de ellos. Por este motivo, según interpreta Butler sobre Beauvoir, el género no se elige: una mujer no llega a serlo. Para la francesa, afirma Butler, el sexo es, por definición, género, *cfr.* p. 1, *supra*. En contraposición a esta lectura, decimos que la femeneidad como construcción mítica tiene una modalidad normativa y prescriptiva pero no determinante. Para Beauvoir no existe ningún tipo de destino que defina a la hembra, ni físico, ni psíquico, ni social. La mujer es un producto de la sociedad androcéntrica y patriarcal (pp. 207, 349).

dado que la reproducción *in re* de la femeneidad es lo que le confiere su existencia ontológica, abrigamos la confianza de que la interrupción de su repetición abra el espacio para el desmoronamiento del mito de la Otra.

Bibliografía

- Amorós, Celia (2002), "A vueltas con el problema de los universales: Guillerminas, Roscelinas y Abelardas", en Femenías, María Luisa, *Perfiles del feminismo iberoamericano*, Buenos Aires, Catálogos, pp. 215-229.
- (1992), "Notas para una teoría nominalista del patriarcado", en *Asparkia*, N° 1.
- Bauer, Nancy (2001), *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism*, New York, Columbia University Press.
- Beauvoir, Simone de (1949), *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949 (*El segundo sexo*, trad. Juan García Puente, Buenos Aires, Sudamericana, 1999).
- Butler, Judith (1986), "Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*", en *Yale French Studies*, N° 72, pp. 35-49.
- (1990a), "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig, Foucault", en Benhabib, Seyla, Cornell, Drucilla (eds.), *Teoría feminista/teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, pp. 193-211.
- (2007), *El género en disputa*, trad. María Antonia Muñoz, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Eco, Humberto (2006), *El nombre de la rosa*, Buenos Aires, Alfaguara.
- Friedan, Betty (1963), *The Feminine Mystique*, London, Collanz.
- Heinämaa, Sara (1998), ¿Qué es ser mujer? Butler y Beauvoir sobre los fundamentos de la diferencia sexual, en *Mora*, n° 4, pp. 27-44.
- (2003), *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau Ponty, Beauvoir*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers Group.
- Mársico, Claudia (2013), *Los filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos 2. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Losada (en prensa).
- Moi, Toril (1985), *Sexual/Textual politics: Feminist literary theory*, London, Routledge.
- (1989), "Feminist, Female, Feminine", en Belsey, Catherine, Moore, Jane (eds.), *The Feminist Reader Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, New York, Basil Blackwell, pp. 117-132.
- Valcárcel, Amelia (1999), "De las quejas a las explicaciones: La filosofía que cambió al feminismo", en *50 aniversario de El Segundo sexo de Simone de Beauvoir*, Asturias, Instituto de la Mujer del Gobierno del Principado de Asturias, pp. 45-58.
- Young, Iris Marion (1990), *Throwing Like a Girl and Others Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, Indiana University Press.