

EL MÉTODO EN SIMONE DE BEAUVOIR MÉTODO Y PSICOANÁLISIS EXISTENCIAL

CELIA AMORÓS
UNED, Madrid

Resumen

Se trata de reconstruir la metodología de Simone de Beauvoir a partir de los presupuestos del psicoanálisis existencial con los que está íntimamente vinculado. A falta de una tematización del mismo por parte de nuestra filósofa, lo hacemos explícito a partir de su *mise en oeuvre* en las obras en que lleva a cabo su análisis de la condición existencial de las mujeres y de los ancianos respectivamente en *el Segundo Sexo* y en *La Vejez*. Comparamos su concepto de situación con el de Jean Paul Sartre tal como lo pone de manifiesto en sus psicoanálisis existenciales, que lo son de individualidades -Genet, Flaubert- y no de colectividades como en Beauvoir. Ello se traduce en una distinción entre “condición” en Beauvoir como situación común de un conjunto de libertades, y “situación” como la otra cara de la libertad en Sartre, tal como aparece en la exposición de su “método regresivo-progresivo”.

Palabras clave: psicoanálisis existencial, feminismo, Jean Paul Sartre, método regresivo-progresivo.

Abstract

The aim of this paper is to rebuild the methodology of Simone de Beauvoir from the assumptions of Existential Psychoanalysis with which it is closely linked. Due to the lack of work by the authoress in this topic I make it explicit from her *mise en oeuvre* in the works she writes on the existential condition of women and old people, respectively in *The Second Sex* and *Old age*. I compare her concept of situation with Jean Paul Sartre's as it is showed in his existential psychoanalysis that are aimed to individualities -Genet, Flaubert- and not to collectivities as in Beauvoir. That implies a distinction between “condition” in Beauvoir, as a common situation for a set of liberties, and “situation”, as the other side of liberty in Sartre, as it appears in his explanation of his “regressive-progressive method”.

Keywords: existential psychoanalysis, feminism, Jean Paul Sartre, regressive-progressive method.

Recibido: 12/01/2009. Aceptado: 18/02/2009.

Situación y condición

En lo mucho que se ha escrito sobre Simone de Beauvoir con ocasión de su centenario, echamos de menos una atención a lo que valoramos en su obra como una de sus contribuciones fundamentales: el método. La particular metodología que pone en juego, tanto en *El Segundo Sexo* como más tarde en *La Vejez*, es tributaria de y funcional para las concepciones del psicoanálisis existencial, cuyas premisas básicas comparte con su compañero intelectual y sentimental Jean Paul Sartre. El autor de la *Crítica de la Razón dialéctica* tematiza con minuciosidad las características de este método, justamente, en el tratado sobre “Cuestiones de método” que precede a esta monumental obra. Beauvoir, hasta donde se nos alcanza, no lleva a cabo sobre cuestiones metodológicas una reflexión de segundo grado, sistemática y precisa. Sin embargo, este método puede ser reconstruido si atendemos al mismo en su *mise en oeuvre*, tal como se nos presenta fundamentalmente en las obras a que nos hemos referido.

Por otra parte, la cuestión del método, si la comparamos en ambos pensadores existencialistas, se nos pone de manifiesto como un tema privilegiado para determinar la especificidad de las concepciones de Beauvoir sobre aspectos clave del psicoanálisis existencial en las que difiere significativamente de las sartreanas. Sin embargo, en la medida en que comparten una serie de presupuestos teóricos fundamentales, podemos comenzar por exponer lo que entienden por psicoanálisis existencial. En primer lugar, debemos destacar que ambos elaboran respectivamente sus concepciones en relación con referentes polémicos distintos: Beauvoir enfatizará de forma recurrente las diferencias que separan su psicoanálisis existencial del psicoanálisis clásico, tanto en su vertiente freudiana como adleriana. El autor de *El Ser y la Nada* pondrá, como lo veremos con más detalle, su empeño en habilitar su espacio frente a un marxismo que disuelve las características irreductibles del individuo en las determinaciones generalizadoras de la clase social. “Valéry es un intelectual pequeño burgués. Pero no todo intelectual pequeño burgués es Valéry.” Aquí echa de menos lo que llamará “una jerarquía de mediaciones”. Justamente, la que al marxismo le falta: “la insuficiencia heurística del marxismo” puede resumirse en las dos frases que hemos citado. Por su parte, la autora de *El Segundo Sexo* concede una gran importancia al estudio de la sexualidad femenina. Ahora bien, entiende que

“las condiciones en las que se desarrolla la vida sexual de la mujer dependen... de todo el conjunto de su situación social y económica. Sería abstracto pretender estudiarlas de forma más avanzada sin este contexto. (...) La

experiencia erótica es una de las que descubren a los seres humanos de forma más impactante la ambigüedad de su condición; se viven como carne y como espíritu, como otro y como sujeto. Para la mujer, este conflicto tiene un carácter más dramático, porque se percibe primero como objeto y porque no encuentra de forma inmediata una autonomía segura en el placer; tiene que reconquistar su dignidad de sujeto transcendente y libre, asumiendo además su condición carnal: es una empresa difícil y llena de riesgos.”¹

Aquí la sexualidad no es tanto un *explanans* como un *explanandum*. Pues el ser humano se caracteriza como ex-sistencia (tiene su consistencia fuera de sí, no es una esencia) y proyecto (de *pro-iaceo*: ha de trascenderse, ir más allá de sí hacia fines y objetivos que libremente se propone). Es libertad: su ser no le viene dado en la medida misma en que no es: se hace a sí mismo mediante sus opciones libres. Pero no una libertad abstracta: es una libertad en situación. El concepto de situación es fundamental en nuestros pensadores existencialistas: la libertad humana aparece siempre incardinada en un conjunto de determinaciones que ella misma redefine y a las que le da su sentido en su ir más allá de sí proyectándose hacia algo. Y es aquí, justamente, en el concepto de “situación” donde se encuentran diferencias entre Sartre y Beauvoir. Para Sartre puede decirse que es la libertad misma la que constituye la situación: las determinaciones externas sobre las que actúa la libertad son constituidas en situación, es decir, en una totalidad significativa, en el propio movimiento interpretativo por el que la libertad se trasciende. Sin este movimiento constitutivo de la situación en tal nos encontraríamos con un conjunto heterogéneo de circunstancias discontinuas que limitarían en la exterioridad a una libertad esencial de suyo. Pero no hay algo así como una libertad, por una parte y, por otra, una situación que la libertad ha de trascender: la situación sólo es tal si la libertad, al proyectarse más allá de ella hacia sus fines, la descifra. Así, podríamos decir que en Jean Paul Sartre libertad y situación– o, si se quiere, libertad y facticidad –son cara y cruz de la misma moneda. Pero, justamente, en este punto es en el que identificamos una diferencia entre las posiciones del Castor y las del autor de *El idiota de la familia*. Pues para Beauvoir la facticidad, la situación aparecen como algo más externo a una libertad que maniobra en el marco que ésta le constituye. Y esta diferencia, creemos, no deja de estar relacionada con el hecho de que Sartre haya llevado a cabo psicoanálisis existenciales individuales de varones, como el de Baudelaire, el de Genet o el de Flaubert, mientras que

1 S. de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, vol. II, traducción de Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, p. 157.

Beauvoir ha invertido sus esfuerzos en lo que podríamos llamar psicoanálisis existenciales colectivos. Pues como tales podrían asumirse sus investigaciones sobre “la mujer” y sobre lo que –eufemísticamente– se llama ahora “la tercera edad”: la Vejez. En estas investigaciones se trata de identificar lo que tienen en común las situaciones, en el primer caso, de la mitad de la humanidad; en el segundo, de todos los especímenes humanos en una determinada etapa. Esta situación común requiere para ser reconstruida un nivel de abstracción específico y diferente a las intuiciones que hay que poner en juego cuando se quiere descifrar el sentido de situaciones individuales, como ocurre en los psicoanálisis existenciales sartreanos. En este sentido, es significativo que nuestro filósofo existencialista no se haya dedicado de forma sistemática a psicoanálisis existenciales de colectividades específicas: sólo en *La cuestión judía* y en los *Cahiers pour une morale*, obra publicada póstumamente, aborda, si bien de un modo incompleto o fragmentario, el análisis de la condición de los judíos o de los negros en U.S.A.

La “feminidad” como condición existencial

Por su parte, Beauvoir, para realizar el análisis existencial de colectivos humanos o de etapas de la vida ha de habilitar una concepción distinta de la situación: habrá de ser común a todos los sujetos que son objeto de estudio; llevará a cabo una abstracción de los rasgos irreductiblemente particulares que las situaciones revistan para reconstruir lo que caracteriza “el fondo común a todas”. Es a este fondo común a lo que la autora de *El Segundo Sexo* llama “condición”. Se podrá hablar así de “condición femenina” como una especificación de la condición humana. Podemos de este modo preguntarnos por las características de esta especificación, pues constituyen lo que podríamos llamar la situación radical definitoria de esos seres humanos que somos las mujeres. Aquí Beauvoir lleva a cabo, en primer lugar, un repaso de la biología diferencial femenina. Repaso fundamental, ya que la mentalidad común le atribuye sin más la función explicativa de eso que se ha dado en llamar “el carácter femenino”. Pero las cosas no son tan simples. El “destino fisiológico” de la mujer “es muy complejo (...) su cuerpo no es para ella una expresión clara de ella misma (...) el vínculo que en todo individuo une la vida fisiológica con la vida psicológica, o mejor dicho, la relación que existe entre la facticidad de un individuo y la libertad que la asume es el enigma más difícil que implica la condición humana; en la mujer resulta mucho más turbador”². Ello es así no tanto por

2 Simone de Beauvoir, *El Segundo Sexo*, *op. cit.*, vol. I, p. 355.

las peculiaridades que en ella determinan su compromiso biológico con la especie como por el hecho de que, en base a ellas y redefiniéndolas a la vez según sus intereses, los varones la han constituido en inmanencia, en agente de la mostrenca repetición de la vida frente a la creación de los valores que la trascienden y le otorgan su sentido. Justamente, estos valores son socialmente adjudicados a las actividades que los varones han constituido en prestigiosas: la actividad paradigmática desde este punto de vista sería la guerra. En ella se pone en riesgo la crasa existencia como tal: se la funda y se la trasciende al poner de manifiesto, por la opción misma de luchar, que se instituyen en preferibles, no los valores que la conservan sino los que hacen de ella, a su vez, un valor.

Las características particulares de la fisiología y la sexualidad femeninas deben, por otra parte –ya nos hemos referido a ello–, ser ponderadas en el contexto total de la existencia de las mujeres. En este contexto tiene un peso específico fundamental la situación económica, pues se considera en la sociedad patriarcal que la actividad sexual de la mujer es un “servicio” que ella presta al varón. Y al ser objeto transaccional de los pactos entre los varones en la institución del matrimonio, este “servicio” entra en el paquete de las transacciones económicas entre los mismos: así, la dote y el sistema de la herencia son constituyentes esenciales de la condición femenina. Beauvoir, en su capítulo sobre la historia de “la Mujer”, se hace cargo de las transformaciones más importantes de estas instituciones económicas fundamentales para la vida de las mujeres. Ya en su ajuste de cuentas con la teoría del materialismo histórico sobre la opresión de las mujeres, fundamentalmente la desarrollada por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, pone de manifiesto sus limitaciones en base a su unilateralidad³: hay que estudiar la estructura económica y social del mundo en que se mueven las mujeres, “desde una perspectiva existencial, a través de su situación total”. El punto de vista del materialismo histórico viene a operar en cierto modo como una contracción-selección que redefine la pertinencia de lo destacado en la descripción de las determinaciones sexuales. Pues “no se puede considerar simplemente a la mujer como un organismo sexuado: entre las circunstancias biológicas, solo tienen importancia las que adoptan un valor concreto en la acción; la conciencia que tiene la mujer de ella misma no está definida exclusivamente por su sexualidad: refleja una *situación* que depende de la estructura económica de la sociedad, estructu-

3 Además de otras objeciones por su inadecuación antropológica en las que no vamos a entrar aquí.

ra que traduce el grado de evolución técnica que ha alcanzado la humanidad”⁴, la mano y los instrumentos.

Sin embargo, la clave de la situación de la mujer no más que la biología la tiene la economía, ni tampoco la interacción de ambas en tanto que cada uno de sus niveles descriptivos y explicativos opera como un filtro que selecciona y redefine lo que es pertinente en cada nivel. “La Mujer” es definida como tal por el Hombre (el varón), y la interiorización de esa definición es constitutiva de la situación de las mujeres de un modo radical. Pues “la mujer se conoce y se elige, no en la medida en que existe para sí, sino tal y como la define el hombre. Tenemos, pues, que describirla primero tal y como la sueñan los hombres, ya que su “ser para los hombres” es uno de los factores esenciales de su *condición concreta*”⁵

Nos encontramos, pues, ante una curiosa situación retorcida: si todo existente humano es proyecto, la mujer resulta ser un proyecto proyectado por otros. Con la particularidad de que este su ser un proyecto proyectado ha de vivirlo y realizarlo de acuerdo con su estructura existencial, que consiste en ser proyecto. ¿Cómo, nos preguntamos, se puede tratar metodológicamente esta situación? Primero, reconstruyendo el sentido y el porqué del sueño masculino: cómo sueña Pigmalión a su Galatea. Así descifraremos las entrañas de lo que se constituye para “la Mujer” en su situación radical, en la rúbrica de todos los elementos que dinámica e interactivamente definen su situación, “el fondo común sobre el que se alza toda existencia femenina singular.”

En otra parte⁶ tuvimos ocasión de referirnos a lo que llamamos “el interés ontológico” del sujeto y el “chollo ontológico” que le brinda un peculiar objeto-sujeto como “la Mujer”. Vivirse como sujeto, sin trampas, en la tensión de la buena fe es difícil: el varón-sujeto “aspira, contradictoriamente, a la vida y al reposo, a la existencia y al ser.” Sabe que

“la inquietud espiritual es el precio que paga por su evolución... pero sueña con la quietud en la inquietud, y con la plenitud opaca a la que sin embargo habitaría la conciencia. La mujer es justamente ese sueño encarnado: ella es la intermediaria deseada entre la Naturaleza extraña al hombre y el semejante que le es demasiado idéntico. Ella no le opone ni el silencio enemigo de la Naturaleza, ni la dura exigencia de un reconocimiento recíproco; a causa de un privilegio único es una conciencia y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne.”⁷

4 Simone de Beauvoir, *op. cit.*, vol. I, p. 115.

5 Simone de Beauvoir, *op. cit.*, vol. I, p. 221. Subrayado mío.

6 Cfr. C. Amorós, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 2006, Tercera Parte, cap. 5.

7 Simone de Beauvoir, *op. cit.*, vol. I, p. 226.

Pues bien, esta ansiedad existencial del sujeto-varón genera, podríamos decir, la depresión existencial de la mujer a modo de situación constituyente, determinante de la condición femenina:

“Lo que define de forma singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo en el que los hombres le imponen que se asuma como la Alteridad; se pretende petrificarla como objeto, condenarla a la inmanencia, ya que su transcendencia será permanentemente transcendida por otra conciencia esencial y soberana. El drama de la mujer es este conflicto entre la reivindicación fundamental de todo sujeto que siempre se afirma como esencial y *las exigencias de una situación* que le convierte en inesencial. ¿Cómo puede realizarse un ser humano dentro de la condición femenina? ¿Qué caminos se le abren? ¿Cuáles conducen a callejones sin salida?”⁸

El “método regresivo-progresivo”

La Mujer –y por ello mismo es “la Mujer” y no las mujeres– está condenada a ser la Alteridad para el varón por la inexistencia y el bloqueo de la reciprocidad en las relaciones entre los grupos humanos definidos como los de sexo masculino y los de sexo femenino. Para el varón la mujer es sexo en sí misma justamente en tanto que es sexo para él, y se constituye por tanto en lo inesencial; la recíproca no es cierta: nadie definiría la masculinidad, por más que los varones puedan ser objetos sexuales para mujeres heterosexuales, como la sexualidad en sí por el hecho de que pueda serlo para ellas. Así, la mitad de los seres de la especie están condenados a ser libres precisamente en una situación que las define desde ser-para-el-otro. ¿Cómo proceder metodológicamente para hacer el psicoanálisis existencial de estas existencias retorcidas porque no pueden trascenderse *in recto* sino, en todo caso, *in obliquo*?

Adoptando aquí la terminología que emplea Sartre en “Cuestiones de método”, habrá que cumplimentar una fase “regresiva” que restituya los condicionamientos –todavía– abstractos que constituyen la situación –o, si se quiere, el conjunto de las situaciones relevantes de la mujer– en condición femenina, en tanto que “fondo común” que otorga su verdadera dimensión a cada una de las situaciones susceptibles de ser aisladas –situación biológica, sexual, económica– así como a su particular entramado. Pues, si se ha llegado a la convicción de que “la mujer se conoce y se elige, no en la medi-

⁸ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, vol. I, p. 63.

da en que existe para sí, sino tal y como la define el hombre”, entonces “tenemos... que describirla *primero* tal y como la sueñan los hombres, ya que su “ser para los hombres” es uno de los factores esenciales de su condición concreta.”⁹ El mito masculino, pues, del Eterno femenino se instituye así en la clave radical que habrá de iluminar la condición femenina.

Ahora bien ¿qué puede hacer “la Mujer” en y con esta situación? ¿De qué forma puede realizar su condición? Pues, en la medida en que ésta no puede amputarle su ser proyecto, se verá obligada a hacer algo con lo que han hecho de ella. Sartre, en su psicoanálisis existencial *Saint Genet, comediante y mártir*, define la libertad como “lo que hacemos con lo que han hecho de nosotros”. Metodológicamente, como hemos tenido ocasión de verlo, la restitución de “lo que han hecho de nosotros” se traduce en una fase analítica y regresiva que da cuenta de lo que podríamos llamar “la situación radical”, y que en el caso de las mujeres se revela como condición. Pero si de lo que se trata es de comprender una libertad, la fase regresiva y analítica deberá ser combinada y complementada con una fase sintética y progresiva que dé cuenta de lo que la existente humana “ha hecho con lo que han hecho de ella”. Se trata de reconstruir el movimiento original de la existencia, que es siempre proyección más allá de sí. Como lo que Beauvoir lleva a cabo es un psicoanálisis existencial colectivo que abarca la condición femenina, recompondrá ciertas formas-tipo que responden a las salidas que las mujeres han habilitado para realizar su condición a la vez que la trascienden. Esta tipología es abstracta en la medida en que para el existencialismo el individuo es lo único concreto verdadero, pero alcanza cierto nivel de concreción en la medida en que restituye lo que Amelia Valcárcel ha llamado “las figuras de la heteronomía”, las posibilidades genéricas hacia las que se trasciende aquel ser –la fémina– que, por una parte, sufre el proyecto del otro para ella, que la destina fundamentalmente a la pasividad y, por otra, no puede realizar en la mera pasividad este destino. Ha de hacerse ser su ser Otra para el varón, y puede hacerlo de diversas maneras susceptibles de ser reconstruidas. Pues, justamente, estas figuras que representan las modalidades de la progresión que puede llevar a cabo “la Mujer” al vivir como proyecto lo que han proyectado para ella no son tantas. Presentan un repertorio estereotipado, como corresponde a las limitaciones que le vienen dadas por el proyecto de los otros para ellas. Sin embargo, al tener que trascender las determinaciones que le vienen por el otro al realizarlas a título de proyecto, se diseña un juego de posibilidades que dejan cierto mar-

9 Simone de Beauvoir, *op. cit.*, vol. I, p. 221. Subrayado mío.

gen para dar cuenta del ingenio y la originalidad de la Otra en el cumplimiento mismo de su ser-Otra. La fase progresiva se desarrolla de este modo en un vaivén entre la penetrante, fina y minuciosa descripción de los destinos y la no menos aguda de sus realizaciones-superaciones o superaciones-realizaciones, si se prefiere. Pues lo que “la Mujer” realiza al proyectarse no la deja escapar de la situación que se le crea, pero lo que supera al realizarse no se reduce nunca a la mostrenca situación: las mujeres la hacen suya de diversas formas que, sólo en aparente paradoja, son a la vez estereotipadas y originales. Así, Beauvoir va recorriendo, por una parte, los hitos significativos de la vida de “la Mujer”: la infancia, la juventud, la iniciación sexual, el matrimonio, la maternidad, la vejez; concede también su atención a determinadas opciones marginales, pero no por ello menos típicas, de realizar “su destino fangoso”: el lesbianismo, la prostitución, la figura de “la cortesana”... y el esperpéntico retrato que nos hace de la narcisista.

La progresión y el cuadro helenístico

Con todo, lo que cabe destacar en la reconstrucción progresiva de Beauvoir son las figuras de lo que podríamos llamar “el cuadro helenístico”. Este tipo de figuras, como el estoicismo y el escepticismo, son recurrentes en la historia de las situaciones en que se ha impuesto a amplios grupos humanos la servidumbre y/o en las que se encuentra bloqueada, en sentido amplio, la participación en la polis: la cosmópolis ideal, la desdeñosa distancia del escéptico, la búsqueda de pequeños placeres sucedáneos de la participación en fines más sustantivos servirán de *ersatz* a la mutilación de la transcendencia. Destacaremos, en esta línea, la magistral descripción beauvoireana de Mme. de Charrière como notable prototipo de la estoica. “A una mujer que pretende vivir su situación con lucidez, con autenticidad, no le queda más salida muchas veces que un orgullo estoico. Porque depende de todo y de todos, sólo puede conocer una libertad interior, es decir, abstracta; rechaza los principios y los valores reconocidos, juzga, cuestiona, por lo que se escapa de la esclavitud conyugal, pero su reserva altiva, su adhesión a la fórmula “soporta y abstente” sólo son una actitud negativa.”¹⁰

10 Simone de Beauvoir, *op. cit.*, vol. II, p. 264. Isabelle Vissière, editora de sus escritos, critica la interpretación de Beauvoir y su fuente, un libro de Geoffrey Scott, *The Portrait of Zehide*. No podemos entrar aquí en un debate acerca de esta crítica sumaria que descalifica fundamentalmente la perspectiva feminista desde la que Beauvoir valora lo que hizo y lo que hubiera podido hacer Isabelle de Charrière. Cfr. *Isabelle de Charrière, Une aristocrate révolutionnaire, Ecrits 1788-1794, Réunion, présentés et commentés* par Isabelle Vissière.

Es significativa en este sentido su orgullosa renuncia a Benjamin Constant, con quien tuvo durante ocho años una relación apasionada, antes que disputárselo a Mme. de Staël. Le escribió a Constant: “Vivir en Colombier me resulta odioso, y nunca volvía allí sin desesperación. No he querido volver a salir de allí y he conseguido que sea soportable”. Hacer del límite plenitud es una actitud típicamente estoica. Y es asimismo característica de la esposa ama de casa, dedicada a tareas relacionadas con los medios de supervivencia de una familia, como la comida, la ropa, la limpieza, y que son decepcionantes por repetitivas: Beauvoir evoca el mito de Sísifo para referirse a ellas. Al ser incapaz, como todo existente, de contentarse a sí misma con su consagración al ámbito de lo inesencial, promocionará a la esencialidad lo relacionado con sus desempeños. Pero su voluntarismo valorativo –típicamente estoico¹¹– no es un sortilegio que pueda invertir la jerarquía patriarcal transcendencia-inmanencia: una no se puede realizar esencial y sustantivamente en lo inesencial. Sin embargo, tratará de hacer de su hogar una especie de cosmópolis ideal que ella pueda controlar frente al mundo. La casa burguesa tradicional es la síntesis de los valores conservadores: la familia se repliega en un lugar donde “el pasado que se conserva en los muebles y los retratos de los antepasados anticipan un futuro sin riesgos”; el ciclo de las estaciones se perpetúa en el jardín, idéntico a sí mismo. “En toda civilización basada en la propiedad inmobiliaria, afirma Beauvoir, existe una abundante literatura que canta la poesía y las virtudes de la casa.” Nancy Armstrong, en su libro *Deseo y ficción doméstica*, ha llevado a cabo, en clave foucaultiana, la desconstrucción de “la mujer doméstica” como lugar emblemático de “las afiliaciones horizontales” que, en su larga lucha contra la aristocracia, se tramaron en las emergentes clases medias *avant la lettre* al hilo de la afirmación de los valores del matrimonio por lo que podríamos llamar “amor funcional”: fue el reinado del “ama de casa”. “Ahora, afirma la autora de *El Segundo Sexo*, la casa ha perdido parte de su esplendor patriarcal; para la mayoría de los hombres es sólo un hábitat que ya no está aplastado por la memoria de las generaciones difuntas, que no aprisionan los siglos venideros.”¹² Sin embargo, esta realidad tenía un fuerte *conatus*, y en su esfuerzo por permanecer en el ser, se trasladó a lo que Freud llamó “el registro de los objetos perdidos”: la melancolía. Y los sujetos que encarnen esta melancolía van a ser las mujeres, que harán de

11 Podría formularse así: “Ya que no nos dejan hacer lo importante, proclamemos que lo importante es lo que hacemos.”

12 Simone de Beauvoir, *op. cit.*, vol. II, p. 216.

ella su estética y/o su ética. Así, aquellos valores que tuvieron en su día su encarnación socio-histórica en sólidos códigos de honor y prestigio, cuando les llega el momento de su declive histórico, se transforman en un *ethos* que inspira y regula formas esquemáticas de comportamiento de grupos sociales deprimidos.¹³ Así, no nos extraña que Beauvoir afirme que “la mujer se sigue esforzando por dar a su “interior” el sentido y el valor que tenía la verdadera casa.” Se convierte de este modo en un “microcosmos expresivo” y, como lo dirían Deleuze y Guattari, se repliega así a modo de una táctica lo que antes se desplegaba como una estrategia. Se encuentra de este modo en la domesticidad femenina algo que podríamos llamar un estoicismo estético o, si se quiere, un esteticismo estoico que da brillo a los contornos de “los objetos perdidos” al hacer del límite plenitud.

De este modo, la progresión que da cuenta de “la experiencia vivida” en la que se trasciende una situación puede identificarse con el juego ofrecido por el estoicismo. Pero, para seguir con nuestro cuadro helenístico, vamos a hacer referencia también al escepticismo. En *La Gaya Ciencia*, Nietzsche afirmó que las mujeres son unas grandes escépticas, “más escépticas que todos los hombres juntos”. Han de asumir en una noche al mentor y al que se instituye en prestigioso director espiritual de sus vidas *sub especie* de su sexualidad animal. La autora de *El Segundo Sexo* lo cita, sin darnos la referencia precisa, en relación con el mismo tema: “Verse lanzada como por un horrible rayo a la realidad y el conocimiento; por el matrimonio, sorprender el amor y la vergüenza en contradicción; tener que sentir en un solo objeto el arrebató, el sacrificio, el deber, la piedad, el miedo, a causa de la cercanía inesperada de Dios y la bestia... se crea así una maraña que no puede tener equivalente.”¹⁴ La llamada “luna de miel” es así un cóctel explosivo para el misógino Nietzsche, que aplica aquí a favor de las mujeres su hermenéutica de la sospecha. Beauvoir, por su parte, desgrana analítica y sistemáticamente, pues está integrado en su tesis sobre el matrimonio, lo que sugiere el aforismo nietzscheano.

“La paradoja del matrimonio, afirma, es que tiene al mismo tiempo una función erótica y una función social: esta ambivalencia se refleja en la imagen que tiene el marido para la mujer joven. Es un semidiós dotado de prestigio viril y destinado a sustituir al padre: protector, proveedor, tutor, guía; a su sombra debe desarrollarse la vida de la esposa; él posee los valores,

13 En determinados casos, tales valores son asumidos, metamorfoseados y reciclados, por grupos emergentes. Pero no podemos desarrollar aquí este punto.

14 Simone de Beauvoir, op. cit., vol. II, p. 233.

es garante de la verdad, es la justificación ética de la pareja. Es también un varón con el que hay que compartir a menudo una experiencia vergonzosa, barroca, odiosa o turbadora... invita a la mujer a revolcarse con él en la bes-tialidad mientras la dirige con paso firme hacia el ideal.”¹⁵

En la *Fenomenología del espíritu*¹⁶ Hegel diseña la figura del escéptico como aquél que vive en el desgarramiento las realidades y los valores de la vida y las sanciones de la conciencia. Esta última no convalida lo vivido: lo pone entre paréntesis a la vez que sufre el hecho de que se afirma en él. Así, el conato de progresión de “la experiencia vivida” en el escepticismo no se cumple en la medida en que no se estabiliza: veo, pero no puedo saber que veo, mi visión no soporta la prueba de la reflexión al mismo tiempo que el dato se me impone y no puedo desembarazarme de él... Así, la mujer nietzscheana y beauvoireana ama sin poder aceptar que ama a la vez que un amor reflexivo se convierte en ella inexorablemente en un vacío de amor... Así, quizás podríamos decir que la progresión estoica es estable en la medida misma en que es vitalmente insípida y la progresión escéptica experimenta sus vivencias de hecho sin que la conciencia pueda darles de derecho acuso de recibo en la reflexión, quedando abandonadas así a una agitación vana... De este modo, como salidas para la situación que configura el hecho de ser un proyecto proyectado que se le impone a las mujeres, tanto estoicismo como escepticismo fracasan en lograr una verdadera transcendencia y las dejan con la conciencia y la vida disociadas... Es como si funcionaran sobre un terreno minado y se vieran condenadas a ser progresiones frustradas, que no logran integrar conciencia y vida, que las hacen recaer de nuevo, a trompicones, en la inmanencia...

Condición y experiencia vivida en *La Vejez*

Fiel a su voluntad de concreción en el estudio de lo humano propia de una filósofa existencialista, Beauvoir explora las peculiaridades de la eufemísticamente llamada “tercera edad” para referirse a esa fase de la existencia humana por la que todos los mortales hemos de pasar si es que la mortalidad no ha pasado antes por nosotros. Situación común, por tanto, a todos los existentes, aquí no en función del sexo sino de la edad, constituye, como la feminidad, lo que la autora de *La Vejez* conceptualiza como

¹⁵ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, vol. II, p. 241.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, B. IV, B.2., trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1971.

“condición”. Condición radicalmente constitutiva –perdónesenos la redundancia– de la condición humana, pues “el sentido de nuestra vida está en cuestión en el porvenir que nos espera; no sabemos quienes somos si ignoramos lo que seremos: este viejo, esta vieja; reconozcámonos en ellos. Es preciso si queremos asumir en su totalidad nuestra condición humana”, afirma Beauvoir en su Introducción.¹⁷ Anuncia asimismo la metodología que va a adoptar en su ensayo: no es de extrañar que, puesto que se trata de dar cuenta de una textura existencial, se la trate de la misma forma en que trató la feminidad en su obra, de mayor resonancia, *El Segundo Sexo*. No podía haberlo hecho con mayor concisión y más precisión: “Describiré la situación que se les ha creado y la manera como la viven.” Ello equivale a aplicar, también aquí, el método que Sartre llamó “regresivo-progresivo”¹⁸ y expuso minuciosamente en su *Crítica de la Razón dialéctica*: cuando se trata de existentes humanos, por tanto, de libertades en situación, es la situación, en toda su profundidad y en todas sus determinaciones, lo que debe ante todo ser investigado. Pero, a su vez, lo que llevará a cabo la recomposición de todas las determinaciones susceptibles de ser *constituídas* en “situación” será lo que podríamos llamar la hermenéutica *constituyente* –valga la redundancia– que las ilumina. Es nuestro proyecto existencial lo que descifra y da sentido a la inserción más radical en lo real que define nuestra situación y no a la inversa. Pero sólo puede haber proyecto porque hay situación: la libertad es la otra cara de la facticidad.

En “Cuestiones de método” Sartre definirá “el método de aproximación existencialista como un método regresivo progresivo y analítico-sintético”. Lo ilustra con el caso de Flaubert y su obra, *Madame Bovary*. Habremos de llevar a cabo, como suele decirse, una contextualización. Pero la contextualización en este método tiene un sentido muy preciso.

“A través de *Madame Bovary*, debemos y podemos entrever el movimiento de la renta de la tierra, la evolución de las clases ascendentes, la lenta maduración del proletariado: todo ello está en esta obra. Pero las significaciones más concretas son radicalmente irreducibles a las más abstractas; lo “diferencial” en cada capa de significación, refleja, a la vez que lo empobrece y contrae, lo diferencial de la capa superior; ilumina lo diferencial del estrato inferior y sirve de rúbrica en la unificación sintética de nuestros conocimientos más abstractos. El vaivén contribuye a enriquecer

17 Simone de Beauvoir, *La vieillesse* 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 15. Traducción mía.

18 A su vez, como él mismo lo afirma, toma la denominación del método del sociólogo Henri Lefebvre.

el objeto con toda la profundidad de la historia y determina, en la totalización histórica, el lugar, todavía vacío, del objeto.”

Con todo, en este nivel nos encontramos todavía con “una jerarquía de significaciones heterogéneas.” Sólo cuando hayamos conseguido hacerlas interactuar de la manera a que hemos hecho referencia “habremos de utilizar el método progresivo”, que se corresponde con la fase sintética. Se tratará entonces

“de encontrar el movimiento de enriquecimiento totalizador que engendra cada momento a partir del anterior, el ímpetu que parte de las oscuridades vividas (en la infancia) para llegar a la objetivación final, en resumen, el proyecto por medio del cual Flaubert, para escapar de la pequeña burguesía, se lanzará, a través de los diversos campos de posibilidades, hacia la objetivación alienada de sí mismo y se constituirá, ineluctable e indisolublemente, en el autor de Madame Bovary y en el pequeño burgués que se negaba a ser.”

El maximalismo epistemológico de la comprensión del proyecto es lo que determina las exigencias del *modus operandi* de la regresión. Pues

“para encontrar el sentido de este “arrancamiento hacia...” nos veremos ayudados por el conocimiento de todas las capas significantes que ha atravesado, que hemos descifrado como sus huellas... Tenemos la serie: desde el condicionamiento material y social hasta la obra, se trata de hallar la tensión que va de la objetividad a la objetividad, de descubrir la ley de desarrollo que supera una significación por la siguiente y que mantiene la una en la otra. En realidad, se trata de inventar un movimiento, de crearlo de nuevo, pero la hipótesis es inmediatamente verificable: solamente podrá ser válido aquél que realice en un movimiento creador la unidad transversal de todas las estructuras heterogéneas.”¹⁹

Hemos tenido ocasión de hacer referencia a la ausencia en Beauvoir de una tematización reflexiva de su metodología al modo en que, como lo acabamos de ver, la encontramos en Sartre. Sin embargo, podemos, como ya lo hemos expuesto en relación con *El Segundo Sexo*, encontrarla magistralmente puesta en acción en *La Vejez*. Además, en varios momentos se vuelve más explícita en relación con las exigencias implicadas en las dos fases de su método: la que restituye la situación que se les crea a los ancianos (fase

19 J. P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique* précédé de *Questions de méthode*, edición de Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1985, vol. I, pp. 111-113. Traducción mía.

analítica y regresiva) y la que da cuenta del modo como lo experimentan y pueden habérselas con ella (fase sintética y progresiva). Insiste en la necesidad de la exhaustividad del estudio. En particular, justifica la extensión que le dedica en el tomo I a los datos de la etnología en la medida en que el sentido que le dan las sociedades a la vejez está en función de las finalidades que los diferentes contextos sociales atribuyen a la vida humana. La exhaustividad implica la circularidad en lo que Sartre llamaría “la fase regresiva”: “no basta describir de una manera analítica los diversos aspectos de la vejez: cada uno de ellos reacciona sobre todos los demás y se ve afectado por ellos; hay que captarla en el movimiento... de esta circularidad.”²⁰ Fundamentalmente, nuestra filósofa distingue el aspecto del tema estudiado tal como aparece en el exterior, desde la perspectiva del otro para quien el viejo es un objeto de saber –perspectiva fundamentalmente analítica– y tal como es vivido en interioridad por los sujetos que superan esta situación al asumirla, al que correspondería una perspectiva sintética. Así, en el primer tomo nos describe de forma detallada, como lo hizo en *El Segundo Sexo* para las mujeres, los datos de la biología desde Hipócrates hasta la gerontología actual. Pero nos advierte al mismo tiempo sobre las limitaciones de la misma, cuya perspectiva, tratada aisladamente, se convierte en abstracta si no se tienen en cuenta los condicionantes económicos. Y éstos a su vez, en relación con el contexto social, político, ideológico, determinan el lugar del individuo que envejece en el mundo. Su voluntad existencialista de concreción se pone de manifiesto asimismo, como ya lo hemos señalado, en su tratamiento de los datos de la etnología, que estima para el estudio de la vejez como de particular relevancia. Pues el estatuto del anciano –ya hemos tenido ocasión de referirnos a ello– depende de los objetivos perseguidos por la colectividad. La palabra declive solamente tiene sentido en relación con un fin determinado al que uno se acerca o del que se aleja. Si un grupo busca solamente subsistir día a día, convertirse en una boca inútil es entrar en decadencia. Pero si místicamente ligado a los antepasados, desea una supervivencia espiritual, entonces se encarna en el viejo que pertenece al pasado y al más allá...²¹ A la inversa, el tratamiento que una sociedad dispensa a sus ancianos “revela sin equívocos la verdad –a menudo cuidadosamente disimulada– de sus principios y de sus fines.”

20 Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 20.

21 Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 139. Traducción mía.

El sexo de la vejez

En su reconstrucción de “la vejez en las sociedades históricas”, Beauvoir nos advierte de que se trata de una historia de varones y de una historia de ricos. Hasta el siglo XIX la longevidad era exclusiva de las clases privilegiadas. Y el problema de las clases de edad: sus relaciones –conservadoras, dinámicas– es un problema de poder íntimamente relacionado con la naturaleza de las sociedades –de confrontación o de alianza– y las características de determinados períodos históricos –estables, revolucionarios–. En tanto que problema de poder es un problema masculino: las mujeres ancianas experimentan la vejez, incluso más en la medida en que son más longevas, pero quedan al margen de estas luchas. Nuestra filósofa insiste a su vez en que, sin minimizar para nada los contextos sociohistóricos, la vejez, como hecho existencial, tiene una dimensión transhistórica: provoca ciertas reacciones idénticas. Es recurrente, por ejemplo, el sueño del rejuvenecimiento, desde los egipcios hasta nuestros días.

Cuando aborda el tema, todavía en la fase regresiva –pues se trata de reconstruir la condición o situación común que les es creada a los viejos–, de la vejez en nuestra sociedad actual, introduce de forma muy pertinente una cita de Sartre en la *Crítica de la Razón dialéctica*: se trata del postulado sartreano de la comprensión de la *praxis* por la *praxis*. “El fundamento de la comprensión, afirma Sartre, es la complicidad de principio con cualquier empresa: cada finalidad, desde el momento en que se le otorga significado, se destaca sobre la unidad orgánica de todos los fines humanos.”²² Este postulado metodológico, en el ya clásico debate entre comprensión y explicación –que en Sartre se concretaría en la confrontación entre la razón dialéctica y la razón analítica, respectivamente– es el corolario de la concepción existencial de la estructura del proyecto humano. Esta estructura es teleológica y recíproca: en el movimiento en que me proyecto hacia mis fines reconozco el de la proyección del otro hacia los suyos.²³ Para Beauvoir aquí se encuentra la razón por la que no reconocemos al viejo como un semejante y se nos muestra bajo la figura de la alteridad. “El anciano –salvo excepciones– ya no *hace* nada. Es definido por una *exis*, no por una *praxis*. El tiempo lo lleva hacia un fin –la muerte– que (a diferencia de lo que cree Heidegger, C. A.) no es *su fin*, que no es propuesto por un proyecto. Esta es

²² Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 344. Traducción mía.

²³ Sobre la comprensión del proyecto existencial, cfr. mi *Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000, III, 5.5 y IV.

la razón por la que les aparece a los individuos activos como una “especie extraña en la que no se reconocen.” Si generamos mecanismos de defensa contra los viejos manteniéndoles a distancia no es ya porque nos inspiren una repugnancia biológica, que no es un *explanans* para Beauvoir sino un *explanandum*: “esta exclusión sólo es posible porque la complicidad de principio con cualquier empresa ya no funciona en su caso.” Sin embargo, la razón existencial aducida en clave sartreana es insuficiente para Beauvoir en orden a “definir positivamente la relación del adulto con las personas de edad.” Hace entrar en juego aquí la explicación freudiana de la necesidad por parte del hijo de “matar al padre” por razones sexuales y de poder –válida en el mundo masculino en que vivimos y en la medida en que la vejez es un problema masculino–. Así, “se mata al padre desvalorizándolo; pero para ello conviene desacreditar la vejez en tanto que tal.”

Nuestra filósofa se ocupa especialmente en la fase regresiva de su estudio de la siniestra práctica de la jubilación, que resulta cruel para la mayoría de las personas ancianas al sancionar e institucionalizar su inutilidad para la sociedad. Refleja expresivamente como en un compendio “la situación que se les ha creado a los viejos”, la desvalorización y el exilio social que sancionan la condena del anciano a ser “el Otro.”²⁴

La vejez “para sí” y la vejez “para el otro”

En la fase que podemos llamar progresiva, por asumir la terminología metodológica sartreana, Beauvoir se ocupa de reconstruir “el ser-en-el-mundo” de las personas de edad avanzada, su manera de vivir su condición. De describir qué hacen con lo que se ha hecho de ellas, en suma. Plantea la imposibilidad, desde una perspectiva epistemológica, de asumir un punto de vista conceptualista ni una postura nominalista. “La vejez, afirma, es lo que les ocurre a las personas que se hacen viejas; es imposible encerrar esta pluralidad de experiencias en un concepto, ni siquiera en una noción.” No obstante, se pueden destacar algunas constantes que autorizan a reunir determinados testimonios en la medida en que hemos podido ver que la vejez “es una realidad transhistórica.” Esta realidad habrá que captarla, ya que estamos en la fase progresiva, desde una perspectiva sintética que comprenderá “la relación del individuo con su cuerpo y con su imagen; su relación

²⁴ Beauvoir se muestra partidaria de una jubilación progresiva como forma más adecuada de asumir lo que tiene lugar a modo de un proceso paulatino y no de una experiencia brusca.

con el tiempo y con el mundo.” Pues la vejez es un test existencial, podríamos decir, de nuestra relación global con el último: no es una experiencia que nos sea dada de una forma transparente como la del “*cogito, ergo sum*.” Pero no en mayor medida que dada directamente a nuestra conciencia procedería de nuestro inconsciente: del mismo modo que ocurre con la muerte, el inconsciente acaricia “la ilusión de una eterna juventud.” Para Simone de Beauvoir, a modo de una heterodesignación de forma análoga a como se asume la condición femenina como Otra, la vejez nos vendría dada por el otro: “como la edad no es vivida al modo del para-sí... es posible declararse viejo prematuramente o creerse joven hasta el final. Estas opciones ponen de manifiesto nuestra relación global con el mundo.” Aquí podría establecerse toda una casuística existencial. Kierkegaard, por ejemplo, quería vivir el presente a modo de recuerdo atravesando de “un salto” toda la vida.”²⁵ En la misma línea, la sexualidad de los ancianos es abordada por Beauvoir desde una perspectiva globalizadora como “una intencionalidad vivida por el cuerpo que apunta a otros cuerpos y que se adhiere al movimiento general de la existencia. Se inviste en el mundo, al que confiere una dimensión erótica. Preguntarse acerca de la sexualidad de los ancianos es interrogarse acerca de aquello en lo que se convierte la relación del hombre consigo mismo, con los demás, con el mundo cuando ha desaparecido en la organización sexual el primado de la genitalidad²⁶. Lo cual no tiene nada que ver con una regresión infantil: la sexualidad del infante es una búsqueda y “un movimiento de ascensión” mientras que el hombre de edad recuerda lo que fue la suya en su madurez. La sociedad, observaríamos por nuestra parte, ha zanjado el problema con la denominación caricaturesca y despectiva del “viejo verde” para caracterizar cualquier forma de expresión de la libido senil... Es una manera significativa de exorcizar la vejez.

De la reconstrucción totalizadora a la perspectiva utópica

En cuanto a la experiencia del pasado, la que el anciano tiene del mismo –a diferencia de la que se le atribuye desde fuera como “narrador de batallitas”– no se despliega ante él como si éste fuera un tapiz: se parece más a una tela que, cuando intenta aprehenderla, “se deshilacha”... las perspectivas se deforman, se desorganizan, se confunden, se distorsionan...

²⁵ Cfr. mi libro *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987, “Recordar el presente”.

²⁶ Simone de Beauvoir, *op. cit.* Vol. II, pp. 65-66. Traducción mía.

Desde una perspectiva existencial el pasado no “se tiene”, no menos que la ancianidad como tal, así como la muerte podrían tenerse a modo de proyectos. Para nuestra filósofa existencialista “un grave malentendido” separa a las gentes que ven desde fuera “a un hombre que ha llegado a triunfar” en la aparente plenitud de su ser-para-otro, y la experiencia vivida que él tiene de sí mismo”.²⁷ La muerte, en cierto modo, retotaliza la vida al suprimir el tiempo. Ya lo decía Mallarmé: “Tal como en sí mismo la eternidad le transmuta.” Pero la vejez, al modo como se produce en nuestra sociedad es, afirma Beauvoir, “su parodia”. Para paliarla no basta una “política de la vejez”. El problema de la eufemísticamente llamada “tercera edad” sólo puede plantearse en estos términos, afirma Beauvoir, “¿Qué debería ser una sociedad para que en su vejez un hombre siguiera siendo un hombre? La respuesta es simple: sería necesario que siempre hubiera sido tratado como un hombre.” Podemos contrastar aquí el rendimiento del “método regresivo-progresivo” de Beauvoir, que se revela como algo más que un simple método. Es un compromiso metodológico en la medida en que sólo su peculiar enfoque sintético abre la perspectiva existencial utópica. Sobre esta perspectiva, le cedemos la palabra:

“Por la suerte que les asigna a sus miembros inactivos, la sociedad se desmascara... Confiesa que para ella solo cuenta el beneficio y que su “humanismo” es una mera fachada (...) La vejez denuncia el fracaso de toda nuestra civilización (...) Si la cultura no fuera un saber inerte, adquirido de una vez por todas y luego olvidado, si fuera práctica y viviente, si por ella el individuo adquiriera sobre su entorno un control que se llevaría a cabo y se renovarían en el curso de los años, en todas las edades sería un ciudadano activo, útil. Si no se viera atomizado desde la infancia... si participara en una vida colectiva... nunca conocería el exilio (...) En la sociedad ideal que acabo de evocar, se puede soñar que, por así decirlo, la vejez no existiría”²⁸

y, podemos añadir, la feminidad como lo Otro, tampoco.

27 Simone de Beauvoir, *op. cit.*, Vol. II, p. 141.

28 Simone de Beauvoir, *op. cit.*, Vol. II, pp. 398-99. Traducción mía.