

cabe considerar que esto ya está en germen en el espacio público de discurso autónomo de Kant: la distinción entre lo «exterior», como ámbito de la realidad, y lo «interior», sombrío e insustancial, que solo halla su realidad a través de la exteriorización. Y alinea explícitamente lo femenino con el lado privado de esta distinción más elaborada entre lo público y lo privado.

Hegel equipara la conciencia femenina con la vida de la familia, una fase primitiva con respecto a la vida más consciente de sí misma de la sociedad civil¹⁴³. Ambas forman parte de la «vida ética», que es un estado temprano del desarrollo del espíritu en la vida política, cultural y social; en respuesta a las tensiones internas, la vida ética evoluciona hacia estados más avanzados de la autorrealización del espíritu, tales como la ley. Estas tensiones internas adoptan la forma de un conflicto entre la ley humana, identificada con la sociedad civil y los varones, y la ley divina, identificada con la familia y las mujeres. La familia representa la noción inconsciente de lo ético, a diferencia de la existencia consciente de sí encarnada en la vida más amplia de la sociedad, donde la ética «se forma y se mantiene a sí misma en pro de lo universal».

El principio ético, tanto en la familia como en la sociedad en su conjunto, es en sí mismo universal y trasciende la particularidad del mero sentimiento. Por consiguiente, en la medida en que la familia se concibe como la encarnación de la vida ética, ya implica la universalidad. Pero se sustituye el carácter ético de la vida de familia por la implicación de la familia a través del marido en una vida ajena a la familia; y por lo tanto, según Hegel, es dependiente de ello. En el ámbito público más amplio, el varón aspira, en nombre de la familia, a adquirir y conservar poder y riqueza; y esta actividad pública trasciende su importancia para el beneficio privado del individuo y de su

¹⁴³ G. W. F. Hegel (1807), *op. cit.*, cap. VI, págs. 261-286.

familia. Este empeño adquiere una determinación mayor, que no se ciñe al marco de la propia familia, sino que se refiere a lo verdaderamente universal: la comunidad. Con respecto a la familia, esta actividad exterior del varón desempeña en realidad un papel negativo y «consiste en poner a lo singular fuera de [la familia], en sojuzgar su naturalidad y su singularidad y en educarlo para la *virtud* y para la vida en y para lo universal»¹⁴⁴.

La ley divina, encarnada en la familia, regula los deberes y los afectos para con los parientes consanguíneos. Hegel engloba todo esto en el «inframundo»; y dado que las mujeres no son ciudadanas, este también es el ámbito de las mujeres. Para ellas no existe la participación en las formas del espíritu que van más allá de la vida de familia. Según Hegel, no se trata de excluir a las mujeres del orden ético. La vida ética existe dentro de la familia; y a pesar de su confinamiento en ella, las mujeres pueden ocuparse de lo universal, más que de la singularidad del sentimiento natural. Pero debido a su falta de acceso a este ámbito más amplio de «laborar en pro de lo universal», su vida ética implica un predicamento que no se aplica en el caso de los varones.

En la morada de la eticidad, no se trata de *este* marido o de *este* hijo, sino de *un* marido o de los *hijos en general*, y estas relaciones de la mujer no se basan en la sensación, sino en lo universal. La diferencia entre su eticidad y la del hombre consiste precisamente en que la mujer, en su determinación para la singularidad y en su placer, permanece de un modo inmediato como universal y ajena a la singularidad de la apetencia; por el contrario, en el hombre estos dos lados se bifurcan y, al poseer como ciudadano la fuerza *autoconsciente* de la *universalidad*, adquiere con ello el derecho de la *apetencia* y conserva, al mismo tiempo, la libertad

¹⁴⁴ *Ibid.*, pág. 264.

con respecto a ella. En tanto que en este comportamiento de la mujer se mezcla la singularidad su eticidad no es pura; en la medida en que lo es, la singularidad es *indiferente* y la mujer carece del momento de reconocerse en otro como *este* sí mismo¹⁴⁵.

El argumento de Hegel es que, en la medida en que las relaciones con la familia son singulares —se centran en un marido o en una criatura en particular—, no son al mismo tiempo éticas. Los maridos, contrariamente a las esposas, tienen una esfera adicional de actividad, donde «laboran para lo universal». Un hombre puede por lo tanto tratar sus relaciones familiares como algo completamente singular sin sacrificar su vida ética. Pero una mujer solo puede tener vida ética en la medida en que puede transformar la singularidad de sus relaciones familiares en preocupaciones éticas, universales; para un marido o unos hijos en general, más que para estas personas en particular. Por lo tanto, lo que es singular para el hombre es universal y ético para la mujer. Y esto, según sigue señalando Hegel, da lugar a inevitables conflictos entre los hombres y las mujeres. Desde el punto de vista del hombre, se trata de conflictos entre lo ético y lo meramente singular. La vida de familia lo devuelve a lo particular desde el ámbito exterior de la universalidad. Pero para la mujer, los conflictos adoptan la forma de enredos externos con los requisitos éticos de la familia.

Por lo tanto se produce un conflicto entre diferentes encarnaciones del estado ético del espíritu, como conciencia «masculina» y «femenina». No solo las preocupaciones familiares, sino la propia condición femenina, se convierten en el enemigo de la comunidad en términos más amplios. Esta ha de ser reprimida, y esta represión, al tiempo que hace posible

¹⁴⁵ *Ibid.*, pág. 269.

la existencia misma de la comunidad, también conforma la condición femenina como lo que es. El estado de la conciencia asociado con la familia y las mujeres, como otros estados inmaduros de la conciencia, existe precisamente por el hecho de ser trascendido.

Mientras que la comunidad solo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familiar y la disolución de la autoconciencia en la autoconciencia universal, se crea su enemigo interior en lo que oprime y que es, al mismo tiempo, esencial para ella, en la femineidad en general. Esta femineidad —la eterna ironía de la comunidad— altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia¹⁴⁶.

La conciencia masculina y la femenina comparten la compleja interdependencia de la sociedad civil y la familia, de la ley humana y la ley divina. Hegel insiste en que, al ser sustituida, la familia no se destruye; sigue siendo la «base», el «poder» y la «autenticación» del siguiente estado, del que, sin embargo, depende para su propia existencia.

Ninguna de las dos es por sí sola en y para sí; la ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez, y retorna, asimismo, al lugar de donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su *realidad* sobre la tierra; deviene por medio de la conciencia ser allí y actividad¹⁴⁷.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pág. 281.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pág. 270.

Del mismo modo, la unión del hombre y la mujer constituye «el medio activo» del todo. La mujer es parte del movimiento «de la ley subterránea, que asciende hacia la realidad de la luz del día y hacia el ser allí consciente» precisamente a través de su relación con el hombre. Y el hombre se implica en el correspondiente «movimiento de la realidad descendiente hasta la irrealidad a través de su relación con la familia y lo femenino¹⁴⁸.

En el seno de la vida familiar, la conciencia ética es siempre precaria y susceptible de retornar al sentimiento meramente «natural». Hegel considera que la relación entre hermano y hermana es la vía a través de la cual la mujer tiene mayores oportunidades de mantener la forma requerida de conciencia universal. Comparada con sus relaciones con su marido, sus padres o sus hijos, la relación de una mujer con su hermano puede estar libre de la pasión o los afanes que la distraen a favor o en contra de su independencia. Pero incluso en la relación bastante libre entre hermano y hermana, la conciencia ética femenina sigue siendo oscura e indeterminada si se compara con lo que el hermano puede lograr si «abandona esta eticidad *inmediata, elemental* y, por tanto, en rigor, *negativa* de la familia, para adquirir y hacer surgir la eticidad de sí misma, real»¹⁴⁹. En contraste con esta autoconciencia masculina, lo «femenino tiene, como hermana, el supremo *presentimiento* de la esencia ética» y nada más.

Pero no llega a la *conciencia* ni a la realidad de ella porque la ley de la familia es la esencia que es *en sí*, la esencia *interior*, que no descansa en la luz de la conciencia, sino que sigue siendo un sentimiento interior y lo divino sustraído a la realidad¹⁵⁰.

¹⁴⁸ *Ibid.*, págs. 272-273.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pág. 270.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pág. 269.

Del tema de Hegel de la dependencia entre lo «interior» y lo «exterior» se han ocupado otros tratamientos más recientes de la relación entre el lenguaje público y la vida interior de la mente. Dentro de su propio sistema, esta actúa para hacer que la conciencia femenina sea un derivado de la existencia «objetiva» de la conciencia masculina en el mundo real. En la elegante limitación que Hegel impone a lo femenino a través de figuras más avanzadas de la conciencia, la condición de la mujer como ser racional plenamente ético depende de su relación con el hombre. Aquí, como en Rousseau, la mujer no participa directamente en el drama del que depende su naturaleza. Solo es lo que realmente es a través de lo que la trasciende.

El planteamiento que Hegel hace de la feminidad, al igual que el de Rousseau, es un arma de doble filo. Por un lado, funciona como una racionalización de la exclusión de las mujeres del ámbito político. Las mujeres se diferencian de los hombres del mismo modo que «el animal y la planta», como explica en la *Filosofía del Derecho*. El principio que subyace tras su desarrollo es la «armonía indeterminada de la sensación» más que la posesión de la universalidad. Por consiguiente, cuando «se encuentran al frente del gobierno, entonces está en peligro el Estado»¹⁵¹. Por otra parte, las asociaciones de este estado inmaduro de la conciencia no son del todo negativas. Hegel no pretende que sus descripciones de la conciencia femenina menoscaben a las mujeres. Considera el inframundo como necesario para la vida más amplia de la sociedad. Desde la perspectiva masculina, su existencia permite a los hombres florecer como seres plenamente éticos y conscientes de sí sin sacrificar el sentimiento natural. Y desde esta

¹⁵¹ G. W. F. Hegel (1821), *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. de Eduardo Vásquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, ad. pár. 166, págs. 238-239.

perspectiva, de hecho, las mujeres pueden verse como seres en ciertos aspectos superiores moralmente a los hombres; las mujeres virtuosas convierten el material poco alentador del sentimiento natural y las relaciones particulares en algo genuinamente ético y universal.

La condición femenina tal vez sea la ironía del Estado; pero Hegel considera las preocupaciones familiares que esta representa como algo esencial también para el Estado. No deben rechazarse, sino preservarse en una síntesis superior. Sin embargo, la prerrogativa de mantener los dos aspectos es masculina. La «feminidad» se compone de la limitación masculina con respecto a las preocupaciones familiares en lo que, para los hombres, es un ámbito de singularidad al que pueden acudir para refugiarse de sus actividades exteriores. Al igual que lo deja claro el propio análisis que hace Hegel de las relaciones estructurales entre la familia y la sociedad civil, entre la mujer y el hombre, esto no se da en absoluto en el caso de las mujeres.

6

La lucha por la trascendencia

INTRODUCCIÓN

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir se queja de que las mujeres «no han creado el mito viril en el que se podrían reflejar sus proyectos» y todavía «sueñan a través de los sueños de los hombres». Y vincula esta carencia a una carencia fundamental de conciencia de sí mismas, es decir, a la incapacidad de las mujeres para reivindicarse como sujeto; su connivencia para seguir siendo las «otras» con respecto a los varones: «Todo mito implica un Sujeto que proyecte sus esperanzas y sus temores hacia un cielo trascendente»¹⁵². Hemos visto ya algunas de las vías a través de las cuales los ideales de Razón de la tradición intelectual occidental han contribuido a este predicamento femenino. El desinterés general de las mu-

¹⁵² S. de Beauvoir (1949), *El segundo sexo*, trad. de A. Martorell, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 2015, pág. 212.

eres por alcanzar las estrellas de la trascendencia tiene que ver no solo con los obstáculos prácticos sino también con los conceptuales. La «condición de masculinidad» se ha considerado como un logro en sí, cosa que no ha ocurrido con la feminidad. Las mujeres han compartido estos ideales únicamente a costa de su feminidad, tal como está definida culturalmente. Y estas definiciones se han entrecruzado con las articulaciones de la distinción entre lo público y lo privado, de tal modo que han contribuido a conformar nuestra comprensión de la feminidad como complemento de la Razón masculina: un ámbito de preocupaciones y rasgos «naturales» a partir de los cuales se espera que los hombres crezcan y alcancen la madurez.

El ideal de De Beauvoir para las mujeres es que estas rompan con la «inmanencia» a la que han sido limitadas, para alcanzar su propia trascendencia —el estado de autodefinición y autojustificación— a través de «proyectos» y «hazañas» libremente elegidas. Las mujeres deberían convertirse en conciencias libres situadas por encima de la inmanencia de la vida. El ideal se expresa en términos del existencialismo sartriano de *El ser y la nada*. Pero también se deriva del tratamiento por parte de Hegel de la conciencia de sí en la *Fenomenología del espíritu*, a través de la interpretación de Sartre. Para Hegel, la individualidad se alcanza trascendiendo la inmersión de la conciencia irreflexiva en la mera existencia; es un proceso que supone una lucha: surge de las relaciones inherentemente gobernadas por el conflicto de reconocimiento mutuo entre conciencias diferentes. Este tema constituye un aspecto fundamental de la concepción de «alteridad» de De Beauvoir, que presenta en *El segundo sexo* como un rasgo básico de las mujeres: la forma peculiar en que un ser supuestamente libre y autónomo se halla obligado a asumir la condición de Otra en relación con un Otro que es «esencial» y «Absoluto»¹⁵³. La mujer como

¹⁵³ *Ibid.*, pág. 48.

«otra» en este sentido queda fijada como objeto, condenada a la «inmanencia»; su trascendencia se ve eclipsada y es trascendida por otra conciencia.

En ese capítulo, me propongo seguir el rastro del diagnóstico que ofrece De Beauvoir de la condición de las mujeres desde sus orígenes hegelianos. En este proceso, veremos más claramente algunas de las tensiones existentes en el ideal de De Beauvoir de una trascendencia *femenina*; y también lo persistente que resulta la influencia del pensamiento filosófico del pasado en los ideales de carácter contemporáneos, aun cuando estos estén orientados de manera explícita a rechazar los sesgos de género.

HEGEL: LA AUTOCONCIENCIA COMO LOGRO

En la famosa metáfora de la dialéctica del señor y el siervo, o del amo y el esclavo, que Hegel plantea en las secciones iniciales de la *Fenomenología del espíritu*, el filósofo escenifica la aparición de la autoconciencia¹⁵⁴. La metáfora recuerda en ciertos aspectos el relato que ya hemos comentado, que aparece más adelante en su obra, del surgimiento de la vida ética autoconsciente fuera de su forma inconsciente. La autoconciencia continua emerge de estados menos avanzados del espíritu en desarrollo. Dos aspectos del planteamiento que hace Hegel de este tema son importantes para nuestros fines: su interpretación de la relación entre la autoconciencia y la vida y su tesis de que la autoconciencia continua supone una lucha entre conciencias.

Lo que es peculiar de la certeza de sí misma, como llama Hegel a este estado de conciencia, es que se define frente a la

¹⁵⁴ G. W. F. Hegel (1807), cap. IV, «La verdad y la certeza de sí mismo», apartado A, *op. cit.*, págs. 115-121.

vida como su opuesto. Otros estados más primitivos de conciencia consisten en la percepción de determinados objetos, si bien estáticos, que siguen unas leyes externas. El estado de certeza de sí misma, en cambio, se asocia con la percepción de lo orgánico vivo. Se aprehende a sí misma como contraposición a la vida, concebida como «unidad infinita de las diferencias». Comprende la vida como algo no agotado por ninguna de las formas particulares determinadas que adopta. Esto vincula la autoconciencia con la percepción de la posibilidad de la muerte; y también significa que la autoconciencia adopta la forma no de una mera percepción de las cosas, sino de la apetencia. Esta transición crea el contexto para que Hegel pueda afirmar que la autoconciencia implica una inevitable lucha de conciencias.

Hegel insiste en que la autoconciencia exige una percepción intersubjetiva. Una conciencia aislada no puede sostener la autoconciencia. Solo puede percibirse a sí misma si una conciencia se le presenta como un objeto exterior. Pero debido a que este estado de conciencia en desarrollo adopta la forma de una apetencia, surge una contradicción. El yo emergente se da cuenta de que el objeto de su apetencia es independiente de sí mismo. El objeto es un «otro», y su otredad debe ser superada para alcanzar la verdadera certeza de sí mismo: para comprenderse como yo continuo independiente en el mundo. Incluso las formas inferiores de vida, observa Hegel curiosamente, actúan conforme a esta necesidad de suplantar al otro, convirtiéndolo en una parte de sí mismas; devoran lo que necesitan del mundo. Pero para los seres plenamente autoconscientes, la necesaria incorporación del otro es una tarea más complicada que la de comer. La autoconciencia solo tiene certeza de sí misma mediante la superación del otro, anulando su otredad. Esta satisfacción de la apetencia supera la otredad independiente. Al aniquilar la independencia del otro, el yo objetiva su propia autoconciencia como en el mundo. Pero esto puede verse ahora como un empeño contrapro-

ducente; pues el ser mismo de la autoconciencia exige que exista un otro independiente que deba superar. Con la incorporación del otro, la autoconciencia se desintegra en la apatencia de una conciencia externa que le devuelva el reflejo de su propio ser.

La conclusión de Hegel es que, si la autoconciencia ha de permanecer, el objeto definido frente a ella debe llevar a cabo la negación requerida en él. Es decir, debe permitirse a sí mismo incorporarse sin por ello dejar de existir. La única manera en que se puede conseguir esto es mediante el reconocimiento de una conciencia por parte de la otra. «La autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia». Aquí la conciencia tiene «el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente»¹⁵⁵.

Es la necesidad de este reconocimiento la que hace que la autoconciencia continua se vea inherentemente gobernada por el conflicto. Si la autoconciencia ha de permanecer, debe ser, por así decirlo, confrontada por sí misma en otra; no puede haber autoconciencia sin conciencia de la otra. Pero esta necesidad mutua del reconocimiento de la otra —que exige, de hecho, que cada una proceda a su propia negación con el fin de respaldar la certeza de sí misma de la otra— significa que las dos conciencias se «comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte». La lucha puede terminar con la muerte de una de las dos antagonistas. Sin embargo, el resultado más interesante, el que hace posible la transición a figuras de la conciencia más ricas, es aquel en el que ambas sobreviven, pero quedando una de ellas sometida a la otra. Las dos han arriesgado sus vidas, y es experimentando el miedo de la muerte como han alcanzado un tipo de

¹⁵⁵ *Ibid.*, págs. 112-113.

conciencia que trasciende la mera absorción en la inmediatez de la vida. Ahora son conscientes de la vida como algo que no se agota con ninguna de las formas particulares determinadas que adopta. La certeza de sí mismo hegeliana se basa en esta percepción desapegada; está por encima de la vida, en lugar de verse absorbida en ella, como es el caso de las figuras inferiores de la conciencia. Pero las dos conciencias en la metáfora de Hegel se ven transformadas de manera diferente por el miedo de la muerte que cada una ha sentido. Sobreviven como tipos distintos de autoconciencia: el señor y el siervo.

Y resulta que, desde el punto de vista del señor, la existencia de una conciencia sometida ya no cumple el propósito para el cual se la necesitaba. La autoconciencia se sostenía a través del deseo satisfecho de reconocimiento; pero el resultado de la lucha es un reconocimiento que es «unilateral y desigual». El objeto en el que el señor ha alcanzado su condición como tal no es una conciencia independiente, sino una servil en la que no se reconoce a sí mismo. El reflejo que se requiere de la conciencia independiente se ve distorsionado por el sometimiento que ha supuesto la condición para alcanzarla. Así pues, a pesar de su «victoria», el señor no ha hallado un objeto externo en el que su conciencia independiente y libre pueda reflejarse y por lo tanto sostenerse. El tipo de reconocimiento que recibe del siervo es de hecho nocivo para el proyecto de una autoconciencia continua, como conciencia independiente y libre; la certeza de sí del vencedor se ve nuevamente amenazada. Y todavía hay más cosas que le amargan al señor su victoria. Su relación con las cosas no conscientes queda ahora mediada por el trabajo del siervo en ellas. Se ve pues privado de aquello que para el siervo es la máxima expresión de sí: la capacidad de transformar las cosas y por lo tanto de amoldarlas a su propia forma.

La otra cara de la moneda es la parte que le toca a la conciencia dependiente del siervo. Mientras que la verdad externalizada de la autoconciencia del señor es la conciencia servil

del siervo, la del siervo es la conciencia libre del señor, en todo caso mientras esa conciencia libre se pueda sostener. Además el siervo, a través de su trabajo forzoso en las cosas, es capaz de transformar su relación inmediata con el mundo en una percepción autoconsciente del mismo. La mera transformación de las cosas, sin haber pasado por la lucha a vida o muerte, dejaría la conciencia inmersa en la inmediatez propia de las figuras inferiores de la conciencia. Pero el siervo ha tenido el miedo de la muerte, que ha hecho que se tambalee hasta los cimientos cualquier cosa estable que hubiera en su vida. Ahora es consciente de la vida como algo no agotado por los fugaces momentos inmediatos y particulares de la experiencia. El trabajo en sí mismo se convierte así en una forma de controlar realmente la disolución de la estabilidad y de volver a moldear la existencia natural según la forma propia del trabajador. Se convierte en «apetencia reprimida, desaparición contenida». Trabajando y dando forma a las cosas, la conciencia del siervo adquiere lo que le falta al señor: un elemento de permanencia; se descubre a sí mismo en las formas que su trabajo impone a los objetos¹⁵⁶. La autoconciencia sostenida exige una externalización del yo, de modo que sea posible encontrar el yo, por así decirlo, en el mundo exterior. Sin esta cosificación, la autoconciencia sigue siendo tenue y puede volver a caer en la inmersión en la vida.

El contraste entre la externalización del yo, que hace posible una autoconciencia sostenida, y la inmersión en la vida, incapaz de sostener una autoconciencia estable, vuelve a aparecer en la reflexión que propone Hegel sobre la ley humana y la ley divina. Es el acceso a una vida más amplia de la sociedad, más allá de los confines de la familia, lo que sostiene la vida ética y consciente de sí. Exige la externalización en un ámbito exterior más allá de las particularidades de la vida en

¹⁵⁶ *Ibid.*, pág. 120.

familia. En ausencia de dicha externalización, la conciencia ética sigue siendo tenue e inestable y puede volver a caer en los sentimientos meramente naturales. En la medida en que no es un ciudadano, sino un miembro de la familia, como vimos, el individuo no es más que una «sombra irreal e impotente».

A la vista del tratamiento que hace Hegel de las relaciones entre lo masculino y lo femenino, ¿cómo debemos interpretar las implicaciones de género de la metáfora anterior del señor y el siervo? Sugiero que las dos luchas —la del señor con el siervo y la de lo masculino con lo femenino— deben analizarse conjuntamente. Cada metáfora arroja luz la una sobre la otra, y lo que las conecta es el tema de la condición de la autoconciencia sostenida. La autoconciencia está relacionada con una ruptura (lograda al sobrevivir al miedo de la muerte) con la inmersión en la vida y sus apegos fugaces particulares. Y la vida ética autoconsciente también está relacionada con una ruptura con la familia, la cual —en cualquier caso desde la perspectiva masculina— también se relaciona con la particularidad.

La cuestión aquí no es si lo que espera a los hombres más allá de los confines de la vida de familia es una lucha a vida o muerte por el reconocimiento que desemboque en relaciones señor-siervo. Las dos metáforas no coinciden en este sentido. El varón, cuando abandona las limitaciones de la vida de familia, se implica en actividades civilizadas relacionadas con la adquisición y el mantenimiento de poder y de riquezas. Sin embargo, las metáforas se superponen. La metáfora del señor y el siervo describe una lucha por el dominio entre conciencias empeñadas en lograr un reconocimiento tal que sostendrá la certeza de sí mismas. El lugar propio de la individualidad subsistente no son las relaciones de amor vinculadas con los afectos naturales y la particularidad, sino una lucha por dominar que va unida a la capacidad de desapegarse de la mera existencia. Y las mujeres no participan en este drama: pertenecen a un ámbito «interior» diferente, que no está asociado de modo primario con la autoconciencia continua.

Evidentemente, la lucha del señor y el siervo no se ha formulado explícitamente para excluir a las señoras y las siervas. Pero, considerando los planteamientos posteriores de Hegel sobre las mujeres, las alusiones que figuran en ellos sobre la masculinidad no parece que sean casuales. La lucha por una autoconciencia sostenida es en realidad una lucha entre los yoes masculinos y los otros. Las mujeres no encajan —y desde luego no lo hacen por derecho propio— en esta dialéctica ni como señoras ni como siervas. Sin embargo, sí se les concede una parte del botín. Como ya hemos visto, a través de sus relaciones con los hombres, forman parte del «movimiento hacia arriba», hacia una existencia consciente de sí.

Por lo tanto, podemos contar con que todo intento por aplicar las relaciones de reconocimiento entre los yoes y los otros hegelianos para comprender la condición de las mujeres dará lugar a ciertas peculiaridades. Y, como veremos, algunas de las características más desconcertantes del análisis que propone De Beauvoir del dilema femenino se derivan al parecer de la masculinidad subyacente de la confrontación hegeliana original entre conciencias. Sin embargo, la aplicación por parte de De Beauvoir de la filosofía hegeliana procede no de la versión original, sino de su adaptación por parte de Sartre en *El ser y la nada*, que difiere de Hegel en algunos aspectos importantes y relevantes¹⁵⁷.

SARTRE Y DE BEAUVOIR: LAS MUJERES Y LA TRASCENDENCIA

La versión que hace Sartre de la metáfora del señor y el siervo pone el foco en el tema del reconocimiento mutuo. La fase final de la metáfora de Hegel —la externalización del yo

¹⁵⁷ J.-P. Sartre (1943), *El ser y la nada*, tercera parte, cap. I, Buenos Aires, Losada, 9.ª ed., 1993, págs. 291 y ss.

a través del trabajo— desaparece. Es más, Sartre le da su propio giro a la descripción que hace Hegel de la lucha por el reconocimiento. La lucha de poder se convierte en una lucha entre «aspectos» que compiten entre sí. En este sentido, Sartre consigue introducir en la confrontación hegeliana entre conciencias sus propias preocupaciones existencialistas por la libertad y la trascendencia de determinadas situaciones. Solo uno de los antagonistas en la lucha a vida o muerte en la versión de Sartre de este tema puede ser el que mira; el otro tiene que ser el mirado. Si el que mira es un «sujeto», el mirado se convierte en un «objeto». De modo que mi consciencia de estar siendo mirado nunca puede darme una sensación de mí mismo como sujeto. De lo que soy consciente a través de esta experiencia no es de mí mismo como ser subjetivo, sino más bien de un yo cosificado: el yo «Para-otro». Según Sartre, no existe la posibilidad de reconocimiento mutuo entre yoes trascendentes. La mirada transforma su objeto a través de una «metamorfosis radical» desde un ser trascendente hasta una conciencia degradada. Sartre destaca lo crucial a este respecto en un pasaje muy evocador que describe los contrastes entre la experiencia de mirar a alguien que no me está mirando y la de «ser visto por otro»¹⁵⁸.

Debo suponer que «estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped y, a lo largo de él, asientos». Los experimento como agrupados hacia mí. Pero entonces pasa un hombre delante de estos asientos y los objetos adoptan una orientación «que me huye». Experimento una «reagrupación del espacio». Soy consciente de una espacialidad que no es mía: «ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo». La centralización del mundo operada por mí como quien percibe queda socavada: «más bien [el mundo] parecería como horadado en medio de su ser por la boca de un vaciadero, por donde

¹⁵⁸ *Ibid.*, cap. IV, págs. 329-336.

perpetuamente se me escurre». Pero todo ello, hasta aquí, queda contenido dentro de mi centralización de la escena. Ese hombre que está causando una «hemorragia interna» de mi universo es a su vez un objeto en mi reagrupación del espacio. La hemorragia de mi mundo está controlada, localizada. Su mirada dirigida a otros objetos está en sí misma contenida en mi mundo. La situación cambia bastante cuando se pone a mirarme; su mirada ya no puede estar contenida como un objeto en un mundo centrado alrededor de mi propia mirada.

La conclusión que Sartre extrae de todo esto es que no podemos percibir como un objeto una mirada vuelta sobre nosotros; es una cosa o la otra. Percibir una mirada vuelta sobre nosotros es precisamente no percibir un objeto; es más bien la conciencia de que «me miran». Y es esta experiencia la que produce el prójimo sartriano. «[...] el prójimo es, por principio, *aquel que me mira*». La mirada que proporciona la percepción del prójimo no tiene por qué ser «la convergencia hacia mí de dos globos oculares». Puede darse igualmente «con motivo de un roce de ramas, de un ruido de pasos seguido de silencio, de una ventana que se entreabre, del leve movimiento de un cortinaje». Esta percepción de la mirada del prójimo está en el núcleo de emociones tales como la vergüenza. He pegado la oreja contra una puerta, por celos, oigo pasos a mis espaldas y siento vergüenza, lo que supone mi conciencia de mí como objeto del prójimo. El efecto inmediato de esta conciencia es una negación de mi trascendencia, de modo que quedo unido a una determinada naturaleza. La mirada del prójimo fija mis posibilidades. Al negar mi trascendencia, niega mi libertad. Me encuentro en peligro, un peligro que no es casual, sino la estructura permanente de mi ser-para-otros¹⁵⁹. Este es el estado de la conciencia esclava en la versión sartriana de la lucha del señor y el siervo. Mientras que la conciencia

¹⁵⁹ *Ibid.*, págs. 333-339.

del amo conserva la trascendencia de todas las situaciones determinadas, la del esclavo está inmersa en su condición de determinada.

En la versión de Hegel de la metáfora, ambas conciencias viven a través del miedo de la muerte; y es la libertad que esto aporta lo que más tarde le permite al siervo manifestar su yo en el mundo a través del trabajo. En la versión de Sartre, los beneficios de haber invertido en la propia vida y de haber vivido a través del miedo de la muerte recaen enteramente en el amo. Residen en el tipo de yo que ahora se percibe como existente. Mi propia existencia como ser consciente de mí, para Sartre, no depende exclusivamente del hecho del reconocimiento del prójimo, sino del tipo de yo que el otro reconoce que soy: «Tal como aparezco al otro, tal soy yo». Por consiguiente, en la medida en que el otro «me capta como ligado a un cuerpo e inmerso en la vida», yo mismo no soy «sino otro». Con el fin de hacerme reconocer por el otro, debo arriesgar mi propia vida. «Arriesgar la vida, en efecto, es revelarse como no-ligado a la forma objetiva o a alguna existencia determinada; como no-ligado a la vida». La conciencia del esclavo sartriano permanece inmersa en la vida, es demasiado preciosa para perderla; en cambio el amo, por el hecho de arriesgar la vida y estar preparado para morir, se libera para situarse por encima de la vida, sin verse limitado por los determinismos de su situación. Trasciende toda determinación de cualquier modo particular de existencia. La versión de Sartre de la metáfora expresa por lo tanto sus propias preocupaciones existencialistas por el tema de la libertad absoluta, como el logro de una trascendencia de todas las situaciones determinadas; y esto resulta esencial en la aplicación por parte de De Beauvoir de este marco a la condición de las mujeres. «He arriesgado mi vida», declara exultante el amo sartriano. Por otra parte, «el otro [...] permanece, pues, ligado a las cosas externas en general, se me aparece y se apare-

ce a sí mismo como *inesencial*. Es el *Esclavo* y yo soy el *Amo*; para él, yo soy la esencia»¹⁶⁰.

La conciencia sartriana del esclavo implica por lo tanto una caída desde la libertad hasta la cosificación. La mirada del amo transforma su objeto en una conciencia degradada. Sin embargo, para Sartre, hay algo intrínsecamente falso en esta cosificación. En último término no me pueden privar de mi trascendencia; porque esto supondría una alienación de mi individualidad. El otro no me constituye como un objeto para mí, sino solo para él. Yo asumo, por así decirlo, su mirada alienante; pero en realidad no puedo ser alienado de mí mismo. En principio, siempre es posible resistir a la fuerza cosificadora de la mirada del otro. Mi libertad absoluta como sujeto no puede ser en último término negada.

La resistencia a la mirada cosificadora del otro es fundamental en la versión de Sartre de la lucha a vida o muerte entre conciencias rivales. Cada una se esfuerza por ser la que conserva la libertad, convirtiendo a la otra en un objeto. Es imposible que los dos seres que miran sean recíprocamente libres, reconociéndose mutuamente el «ser-para-sí» del otro. Por ello los antagonistas sartrianos luchan por el papel del que mira. Cada conciencia rechaza la mirada cosificadora del otro, negándose a que la limiten a lo que se percibe como ser. La individualidad sartriana implica esencialmente este constante librarme del intento por parte del otro de limitar mis posibilidades percibiéndome como un objeto; supone la superación constante de las posibilidades limitadas o «muertas». El verdadero yo sartriano es por lo tanto un «centro de irradiación perpetua de infinitas posibilidades» que se niega a ser conocido como un objeto. Y este es el ideal de trascendencia que De Beauvoir retoma en *El segundo sexo*.

¹⁶⁰ *Ibid.*, págs. 309-310.

La idea de De Beauvoir de la mujer como otra se articula en unos términos extraídos de la lucha sartriana por el dominio entre el que mira y el mirado. En un determinado momento, para Sartre el que mira solo puede ser uno; el otro tiene que ser el mirado. Al aplicar este argumento al análisis de la condición femenina, De Beauvoir introduce dos variaciones en el tema sartriano. La primera es que, con respecto a las relaciones entre los sexos, uno de los sexos desempeña, por así decirlo, permanentemente, el papel privilegiado del que mira; el otro sexo es siempre el mirado. La segunda es que, en su versión de la lucha entre conciencias hostiles, una parte con-fabula para su derrota. Las mujeres participan en la lucha, pero en cierto modo no son antagonistas serias. A diferencia de la lucha original entre el amo y el esclavo de la que todo se deriva, el resultado aquí no es en realidad una «subyugación». Las mujeres se han sometido a sí mismas a ser el permanente otro.

En la lucha sartriana, dos conciencias libran un combate de miradas feroces e implacables. El resultado es incierto, aunque una habrá de perder. En la aplicación por parte de De Beauvoir de este modelo a la división sexual, la mujer se somete convirtiéndose en el Otro cosificado. Las mujeres aceptan su propia cosificación y están satisfechas del acuerdo.

Negarse a ser Alteridad, rechazar la complicidad con el hombre sería para ellas renunciar a todas las ventajas que les puede procurar la alianza con la casta superior. El hombre soberano protegerá materialmente a la mujer súbdita y se encargará de justificar su existencia¹⁶¹.

¹⁶¹ S. de Beauvoir (1949), *op. cit.*, pág. 52.

De Beauvoir desarrolla lo que hace que este extraordinario acuerdo resulte tan atractivo para las mujeres en unos términos procedentes del tratamiento que hace Sartre de las reivindicaciones de libertad. La condición de ser mujer se interpreta como un estado permanente de «mala fe» sartriana, en el que las mujeres aceptan ser cosificadas, negando así su trascendencia. La condición y su alternativa ideal se expresan en términos de inmanencia y trascendencia.

Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia, solo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades; no hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto. Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, se da una degradación de la existencia en un «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si el sujeto la consiente; si se le inflige, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos, se trata de un mal absoluto. Todo individuo que se preocupe por justificar su existencia la vive como una necesidad indefinida de trascenderse¹⁶².

Muchas de las personas que hoy en día lean *El segundo sexo* tendrán reservas con respecto a la trascendencia sartriana como ideal humano, incluso independientemente de las limitaciones que este pueda tener como ideal feminista. ¿Puede realmente cualquier voluntad ser tan libre como lo pretende Sartre? Y ¿deberíamos realmente desear ser yoes trascendentes y celebrar triunfantes la afirmación de nuestra voluntad, desafiando lo supuestamente determinado de nuestras situaciones? Cabe considerar también que el ideal de la libertad radical y la idea, vinculada con esta, de la mala fe en cier-

¹⁶² *Ibid.*, págs. 59-60.