

**GLORIA M. COMESAÑA S.**  
**Universidad del Zulia**  
**Maracaibo**

**LA ALTERIDAD,**

**ESTRUCTURA ONTOLOGICA**

**DE LAS RELACIONES ENTRE LOS SEXOS**

**CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS**  
**FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION**

## INTRODUCCION

Aunque aceptamos la tesis de Engels<sup>1</sup> para explicar la situación de opresión que ha debido soportar siempre la mujer, creemos que su explicación, que hace depender la condición femenina exclusivamente del factor económico, es incompleta. En el fondo de la situación de sumisión e inferioridad que es el lote histórico de la mujer, nos parece descubrir una estructura más profunda y más amplia y satisfactoriamente explicativa: la alteridad. Creemos que es la alteridad, como estructura ontológica de la conciencia lo que puede permitirnos comprender exhaustivamente las condiciones de desigualdad que hasta ahora han regido las relaciones entre los sexos. Es pues desde este punto de vista que nos proponemos enfocar las relaciones mujer/hombre en el presente trabajo. Al hacer esto nos situamos en la línea definida por Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo*, y como ella nos serviremos de conceptos tomados tanto del existencialismo sartreano como del hegelianismo.

Una vez puesta al descubrimiento la estructura de alteridad que determina las relaciones entre los sexos, hemos querido utilizarla para analizar en concreto dos situaciones afectivas que constituyen terrenos privilegiados de la opresión femenina: el amor y la sexualidad. En esta segunda parte nos hemos servido, además de las fuentes anteriormente citadas, de las obras de feministas actuales de reconocido valor, entre ellas Shulamith Firestone y Kate Millet.

Esperamos haber logrado los objetivos propuestos y contribuido con ello, aunque en pequeña medida, a la ardua tarea de la liberación de la mujer, que pasa también por la denuncia y destrucción de todas las estructuras y falsas ideas en nombre de las cuales se la oprime.

---

1 ENGELS. F. El origen de la Familia, la propiedad privada y el Estado. Edit. Progreso. Moscú. 1970.

## LA ALTERIDAD, ESTRUCTURA ONTOLOGICA DE LAS RELACIONES ENTRE LOS SEXOS

La mujer y el hombre se encuentran en el interior del Mitsein humano. En tanto que conciencia, ellos están siempre ya allí, unos al lado de los otros, mezclando sus vidas en el seno del mundo. Pero, encontrándose en el interior del Mitsein, las conciencias se afrontan en relaciones diversas, que en su mayor parte son difíciles e incluso a veces conflictivas y agresivas. Cada conciencia se afirma como subjetividad frente a la otra o bien se deja objetivar por la mirada extraña. Ahora bien, esta objetivación no sería una alienación en una relación en la cual los polos sujeto/objeto fuesen alternantes, y en la cual cada sujeto a su turno, manifestase la intención de reconocer al otro, aunque éste no le aparezca en ese instante sino como objeto.

La mujer es, al igual que el hombre, una conciencia, y, al nivel de las estructuras ontológicas que consideramos, no podemos establecer entre ellos ninguna diferencia. Sin embargo, cuando se trata de analizar las relaciones concretas entre los sexos, no podemos olvidar su situación respectiva que, siendo contingente no deja por ello de ser decisiva y constriñente. La libertad humana no se muere en el vacío, sino que surge en una situación y en condiciones ya dadas, en cuyo interior y a partir de las cuales debe ejercerse. Si bien el hombre y la mujer son pues semejantes<sup>1</sup>, seres que participan del mismo Mitsein, todo en su situación contribuye a favorecer la afirmación del hombre como "sujeto que mira" frente a la mujer "que es mirada", y a hacer difícil o a impedir que la mujer invierta este estado de cosas. No sólo la contingencia biológica que la somete más que al hombre a la esclavitud a la especie y al cuerpo, sino incluso la educación que recibe, predisponen a la mujer a asumir su rol de objeto, y a otorgar mayor importancia a su ser-para-otro que a su ser-para-sí. La mujer es pues para el hombre un prójimo, un otro que puede mirarle, pero frente al cual él afirma más fácil y más frecuentemente su subjetividad triunfante.

Empleamos aquí el esquema sartreano tal como lo hemos reconstruido a partir de *El Ser y la Nada* y *La Crítica*. En lo que concierne la teoría de la mirada hemos criticado en otra parte largamente su aspecto pesimista y negativo, afirmando entre otras cosas que la mirada no reviste un carácter agresivo y dramático sino en condiciones concretas negativas, que con-

---

2 En el sentido de prójimos.

ducen a los hombres a oponerse y a luchar como enemigos. Ahora bien, si existe un caso que nos parezca ejemplar desde este punto de vista, es precisamente el de las relaciones hombre-mujer. Creemos que en ese caso la doctrina sartreana se aplica literalmente. En este sentido nos proponemos seguir *El Segundo Sexo*, que utiliza la teoría de la mirada sin ningún cambio. Esta obra se sirve también de las ideas hegelianas, concretamente de la oposición de las conciencias tal como es presentada en la dialéctica del Amo y del Esclavo.

La mujer y el hombre pertenecen pues al mismo *Mitsein* humano. El enfrentamiento de las conciencias que se da en el interior de este *Mitsein* produce, la mayor parte de las veces, relaciones de desigualdad y opresión, con una conciencia que se afirma en detrimento de la otra. Es muy raro encontrar relaciones de auténtica reciprocidad. Ahora bien, si esto se da entre individuos del mismo sexo sin que nos parezca extraño, no puede dejar de sorprendernos el hecho de que, en las relaciones entre los sexos, la polaridad resultante del enfrentamiento de las conciencias sea siempre la misma, con el hombre sujeto, dominante, y la mujer objeto, oprimida. ¿Estaría esta polaridad ya inscrita en la naturaleza misma de cada sexo? Simone de Beauvoir responde introduciendo, a partir de las diferencias biológicas propias a la mujer y que la someten a las dificultades de la maternidad, la categoría lógica del Otro Absoluto:

“On a dit déja que l'homme ne se pense jamais qu'en pensant l'Autre, il saisit le monde sous le signe de la dualité; celle-ci n'a pas d'abord un caractère sexuel. Mais naturellement étant différente de l'homme qui se pose comme le même c'est dans la catégorie de l'Autre que la femme est rangée”<sup>(3)</sup>

“Ya se ha dicho que el hombre no se piensa jamás sino pensando al *Otro*; capta al mundo bajo el signo de la dualidad y, en principio, ésta no tiene un carácter sexual. Pero, siendo naturalmente distinta del hombre, que se plantea como lo mismo, la mujer está clasificada en la categoría de lo *Otro*”.

(3) DE BEAUVOIR, Simone. *Le Deuxieme sexe*. Ed. Gallimard, Paris, 1976. Vol. I. p. 89.

*El Segundo Sexo*. Edit. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970. Tomo I. pag. 95.

Antes de continuar, quisiéramos responder a S. Lilar, la cual en su libro "*Le Malentendu du Deuxieme Sexe*", pretende que la autora de "*El Segundo Sexo*", al introducir la categoría del Otro Absoluto, utiliza y confunde dos figuras de la alteridad que es conveniente distinguir. Esta crítica carece de fundamento, y podemos constatar, por el contrario, que Simone de Beauvoir, una vez introducida la idea del Otro Absoluto, se apresura, en el párrafo siguiente, a distinguirla del concepto de alteridad en las relaciones humanas.

“Le semblable, l’ autre, qui est aussi le meme, avec qui s’ établissent des relations réciproques, c’ est toujours pour le male un individu male. La dualité qui se découvre sous une forme ou sous une autre au coeur des collectivités oppose un groupe d’ hommes á un groupe d’ hommes; et les femmes font partie des biens que ceux-ci possèdent et qui sont entre eux un instrument d’ échange. L’ erreur est venue de ce qu’ on a confondu deux figures de l’ altérité qui s’ excluent rigoureusement. Dans la mesure où la femme est considérée comme l’ Autre Absolu, c’ est -à- dire —quelle que soit sa magie—, comme l’ inessentiel, il est précisément impossible de la regarder comme un autre sujet”(4).

S. de Beauvoir coloca aquí una nota en pie de página para añadir:

“On verra que cette distinction s’ est perpétuée. Les époques qui regardent la femme comme l’ Autre sont celles qui refusent le plus apremment d’ intégrer a la société a titre d’ etre humain. Aujourd’ hui, elle re devient une autre semblable qu’ en perdant son aure mystique. C’ est sur cette équivoque qu’ ont toujours joué les antiféministes. Ils acceptent volontiers d’ exalter la femme comme Autre de manière á constituer son altérité comme absolue, irréductible, et á lui refuser l’ accès au Mitsein humain”.

Traducciones al español:

“El semejante, el otro, que es también el mismo con quien se establecen relaciones recíprocas, es siempre para el macho un individuo macho. La dualidad que se descubre bajo una forma u otra en el corazón de las colectividades opone un grupo de hombre a un grupo de hombres, y las mujeres forman parte de los bienes que éstos poseen y que son entre ellos un instrumento de cambio. El error proviene de que se han confundido dos figuras de la alteridad que se excluyen rigurosamente. En la medida en que la mujer es considerada como el Otro Absoluto, es decir —sea cual

(4) DE BEAUVOIR, Simone. *Ob. cit.* pp. 91-92.

sea su magia—, como lo inesencial, es precisamente imposible mirarla como otro sujeto' 4 bis

Traducción de la cita en pie de página:

“Se verá que esa distinción se ha perpetuado. Las épocas que miran a la mujer como el *Otro* son las que se niegan más ásperamente a integrarla a la sociedad a título de ser humano. Hoy día ella no se convierte en *otro* semejante si no es perdiendo su aura mística. Los antifeministas han jugado siempre en este equívoco. Aceptan gustosos el exaltar a la mujer como *Otro*, de manera de constituir su alteridad como absoluta, irreductible, y de negarles el acceso al *Mitsein* humano”.

Si la mujer es pues el Otro-extraño, ello es debido al hecho de que, sobre la alteridad primera que la separa del hombre —la misma que separa a dos individuos cualesquiera— viene a añadirse otra, convencional pero mas peligrosa, puesto que implica valores y una cierta rigidez de pensamiento. En efecto, puesto que la mujer es biológicamente diferente y que esta diferencia se hace aún más notoria a partir de su función en la maternidad, el hombre no encuentra en ella simplemente un doble, un semejante, un prójimo, sino que reviste esta extrañeza de la mujer del carácter de Otro-Absoluto y encuentra así en ella la representación privilegiada de esta categoría de pensamiento. La mujer aparece pues como doblemente otro: otro en tanto que ella no es el individuo que se afirma como sujeto, en este caso el hombre, pero otro también y aún más, porque ella resume la alteridad radical, todo lo que, siendo diferente, se le aparece al hombre como extraño y misterioso. Para pensarse, y para pensar al mundo, la conciencia necesita concebir una dualidad de contrarios en la cual lo Mismo y lo otro se opongán. Ahora bien, puesto que la conciencia masculina es el polo dominante en la especie humana, ella se concibe siempre como lo Mismo y confina la conciencia femenina en el lado de lo que es otro. Es preciso añadir aquí, porque es en ello que esta división es desfavorable a la mujer, la valorización tan diferente que se hace de cada uno de los contrarios. No es necesario decir que del lado de lo Mismo encontramos todos los valores positivos y deseables, mientras que los valores negativos y malos corresponden al otro. A partir de ello, no hay que hacer mucho esfuerzo para comprender cómo, lo que no es más que una categoría del pensamiento, se transformó en el “destino” de la mujer. *El Segundo Sexo* lo ha mostrado bien.

---

(4 bis) DE BEAUVOIR, Simone. *Ob. cit.* p. 97.

Ahora bien, si la consideración de la mujer como otro, con la valorización negativa que se añade, nos ayuda a comprender la situación inferior y opresiva que ella ha tenido que soportar siempre, esto no es suficiente para explicar su reducción a este rol y el hecho de que ella no se haya afirmado nunca como Mismo frente al hombre. El enfrentamiento de las conciencias conduce ciertamente, en la mayor parte de los casos, a la dominación de una de ellas sobre la otra. Pero esta relación no es nunca estable, y la relación dominante/dominado, puede siempre ser invertida. Debe pues ser posible encontrar una razón digna de crédito que explique la derrota de la mujer y su dificultad para cambiar las cosas a su favor.

En este sentido, incluso las feministas están bastante divididas. Sin embargo, creemos que es posible distinguir tres posiciones principales: las que se apoyan en la historia, las que lo hacen en la biología y finalmente las que conjugan esos dos factores con una explicación ontológica de la estructura de la conciencia. Con esta última posición nos identificamos nosotros. Las primeras consideran que la opresión de la mujer no ha existido siempre, sino que por el contrario, puede indicarse históricamente el momento de su comienzo y explicársela a partir de factores materiales. En general, estas feministas recurren al análisis marxista y hacen coincidir, según la tesis de Engels<sup>5</sup>, el comienzo de la opresión de la mujer con la instauración del patriarcado, la primera división del trabajo y la división de la sociedad en clases que deriva de ello. Un ejemplo de este punto de vista es la norteamericana Evelyn Reed, quien afirma:

“C'est seulement dans la société de classes patriarcale, qui s'est instaurée un million d'années après la naissance de l'espèce humaine, que la femme a été ravalee au rang animal, contrainte de n'être occupée que par ses fonctions maternelles, aux dépens des valeurs humaines supérieures développées dans le jeu de la vie sociale. Dans une société fondée sur la propriété privée, l'institution de la famille et la suprématie du male, les dons de la nature à la femme, utérus et maternité, sont devenus le moyen de son exploitation et de l'oppression dont elle souffre aujourd'hui encore. Mais, cette situation a été créée par l'homme, pas par la nature”<sup>(6)</sup>.

(5) ENGELS, F. *Ob. cit.*

(6) REED, Evelyn. *Revue L'Arc: S. de Beauvoir et la lutte des femmes.* p. 76.

**Damos a continuación la traducción:**

“Es únicamente en la sociedad de clases patriarcal, instaurada un millón de años después del nacimiento de la especie humana, que la mujer ha sido rebajada al rango de animal, obligada a ocuparse solamente de sus funciones maternas, en detrimento de los valores humanos superiores desarrollados en el juego de la vida social. En una sociedad basada sobre la propiedad privada, la institución de la familia y la supremacía del macho, los dones de la naturaleza a la mujer, útero y maternidad, se han convertido en el medio de su explotación y de la opresión que ella sufre aún hoy. Pero esta situación ha sido creada por el hombre, no por la naturaleza”.

Para esta autora, la biología no tiene nada que ver en el fenómeno de la opresión de la mujer. La igualdad entre hombres y mujeres, cada uno activo y cada uno necesario a la comunidad, sin valorización jerárquica de las tareas, era la norma en las sociedades matriarcales, en las cuales no existía la propiedad privada antes del advenimiento del patriarcado.

Entre las autoras feministas que sostienen la tesis biológica, una de las más conocidas es Shulamith Firestone. Para esta autora, la opresión de la mujer ha existido siempre y la biología basta por sí misma, para explicar la dominación del hombre sobre la mujer. Rechazando todo recurso a categorías de pensamiento *a priori*, Firestone concluye que la opresión de la mujer es el resultado de las diferencias biológicas existentes entre los sexos, sobre todo en lo que concierne la carga que la maternidad y el cuidado de los hijos representa para las mujeres. Para ella, la “voluntad de dominación” del hombre no puede explicarse ontológicamente a partir de la estructura de la conciencia, sino que por el contrario, previamente a cualquier análisis, ella no es sino el resultado de la constitución psicosexual del individuo. La naturaleza habría otorgado al hombre una serie de dones de los cuales la mujer se vería privada, o dicho de otra forma, ella habría cargado a la mujer de tareas mucho más pesadas en lo que concierne a la procreación:

“Contrairement aux classes économiques, les classes sexuelles résultent directement d’une réalité biologique: l’homme et la femme furent créés différents, et recurent des privilèges inégaux (...). La famille biologique constitue une inégalité naturelle dans la répartition du travail. Le besoin de puissance, qui est à l’origine du développement des classes, provient de la constitution psychosexuelle de chaque individu selon ce déséquilibre fondamental...”(7).

---

7) FIRESTONE, S. La Dialectique du sexe. Stock, Paris, 1972. p. 19.



Traducción:

“A diferencia de las clases económicas, las clases sexuales resultan directamente de una realidad biológica: el hombre y la mujer fueron creados diferentes y recibieron privilegios desiguales (...). La familia biológica constituye una desigualdad natural en la repartición del trabajo. La necesidad de poder, que se encuentra en el origen del desarrollo de las clases, proviene de la constitución psicosexual de cada individuo según ese *desequilibrio fundamental*”.

Así, según Firestone, el hombre y la mujer son por naturaleza no sólo diferentes, sino desiguales. Sin embargo, y es por ello que “no perdemos la partida”<sup>(8)</sup>, la especie humana no pertenece únicamente al reino animal sino que, a través de la cultura, el hombre se apropia la naturaleza y puede hacerse dueño de su propio destino.

“Cependant nous ne perdons pas la partie parce que nous admettons que le déséquilibre de puissance entre les sexes trouve sa source dans la biologie. Les hommes ne sont plus seulement des animaux. Et le règne de la nature n'exerce plus son pouvoir de manière absolue. (...) Ainsi, ce qui est 'naturel' n'est pas nécessairement une valeur humaine. L'humanité a commencé à sortir des limites que lui imposait la nature: il n'est plus possible maintenant de justifier le maintien d'un système discriminatoire des classes sexuelles en prétendant qu'il tire son origine de la nature. On commence même à voir qu'*il nous faut*, ne serait-ce que pour des raisons pratiques, l'abandonner”.

Traducción:

“Sin embargo no perdemos la partida porque admitamos que el *desequilibrio de poder* entre los sexos tiene su fuente en la *biología*. Los hombres ya no son solamente animales. Y el reino de la naturaleza ya no ejerce su poder en forma absoluta. (...) Así, lo que es natural no es necesariamente un valor humano. La humanidad ha comenzado a salir de los límites que le imponía la naturaleza: ya no es posible justificar el mantenimiento de un sistema discriminatorio de clases sexuales pretextando que tiene su origen en la naturaleza. Se empieza incluso a ver que se hace necesario, aunque no sea sino por razones prácticas, *abandonarlo*”.

---

<sup>(8)</sup> *Ibidem* pág. 21 (—

¿En tal caso, cómo es que ella no se da cuenta de que es precisamente esto lo que ha ocurrido, como lo muestra Simone de Beauvoir? ¿Cómo Firestone no se percató de que esa "necesidad de poder" de la cual ella habla requiere de una explicación más profunda que la constitución psicosexual a la cual se refiere? Ella utiliza una buena parte de las ideas de Simone de Beauvoir, pero alterándolas para exagerar la importancia dada a la biología, y así apoyar sus propias tesis. Ahora bien, es evidente que para Simone de Beauvoir, las circunstancias naturales no tienen importancia sino en la medida en que el hombre se apoya en ellas para realizar una interpretación absolutamente arbitraria y discutible. No es la biología la que condena a la mujer al rol de esclava, sino la forma en que la cultura recupera su particularidad y la valorización negativa que se hace de su diferencia.

Kate Millet se inscribe en la misma línea que Simone de Beauvoir cuando escribe:

“La suprématie masculine, comme les autres credo politiques, reside finalement, non pas dans la force physique, mais dans l'acceptation d'un système de valeurs qui n'est pas biologique”(9).

Traducción:

“La supremacía masculina, como los otros credos políticos, reside finalmente, no en la fuerza física, sino en la aceptación de un sistema de valores que no es biológico”.

La explicación de Kate Millet, así como la de Simone de Beauvoir, concede un lugar a la biología en el seno de una teoría basada sobre la historia y la recuperación por el hombre de los datos naturales (en sí mismos neutros). Sin embargo, para Kate Millet la biología desempeña un rol muy secundario, en relación con el que le concede a la historia y a la cultura. Para ella, si bien es evidente que la función de la mujer en la reproducción debe tomarse en cuenta si se quiere explicar el hecho de su opresión, ésta es en realidad un producto cultural de la sociedad patriarcal, y no es sino en una sociedad semejante que el hecho de la maternidad puede ser utilizado en contra de la mujer y adquirir su carácter opresor. Hablando de los mitos, Millet repite la idea, cara a Simone de Beauvoir, de que la mujer es "otro" para el hombre. Ahora bien, para ella, la consideración de la

---

(9) MILLET, Kate. *La Politique du Male*. Stock, Paris, 1973. p. 41.

mujer como “otro” o extraño no puede darse sino en una sociedad patriarcal, en la cual el hombre se considera a sí mismo como el sujeto al cual todo debe referirse.

Esta tesis marca su gran diferencia con Simone de Beauvoir para la cual el carácter de Otro-Absoluto atribuido a la mujer, unido a la forma alienada en que ésta vive su ser-para-otro, tiene una función explicativa mucho más amplia y fundamental. En efecto, como lo afirma hablando del análisis que el materialismo histórico<sup>(10)</sup> hace de la condición de la mujer, una explicación histórica que hace depender todo del factor económico no puede, explicar las verdaderas causas profundas de la opresión de la mujer, ya que ésta, si bien se hace manifiesta solamente con la aparición del patriarcado y de su corolario la propiedad privada, tiene sus raíces en la estructura ontológica (11) de la conciencia.

“Si le rapport originel de l’ homme avec ses semblables était exclusivement un rapport de amitié, on ne saurait rendre compte d’ aucun type d’ asservissement: ce phénomène est une conséquence de l’impérialisme de la conscience humaine qui cherche á accomplir objectivement sa souveraineté”<sup>(12)</sup>.

Traducción:

“Si la relación original del hombre con sus semejantes fuese exclusivamente una relación de amistad, no sería posible explicar ninguna clase de sujeción: ese fenómeno es una consecuencia del imperialismo de la conciencia humana, que busca cumplir objetivamente su soberanía”.

Ya sabemos que este “imperialismo de la conciencia humana”, no se da realmente como tal sino en condiciones concretas negativas y conflictivas (mundo de la rareza y de lo práctico-inerte).

Todo se reduce pues en su origen, al problema de la alteridad, que se agrava en el caso de la mujer porque su ser-para otro viene lastrado por su reclusión en la categoría del Otro Absoluto, y por todos los mitos que, desde este punto de vista el hombre ha construido en torno a ella.

---

(10) DE BEAUVOIR, S., *Ob. cit.* p. 67 y siguientes.

Traducción española: Vol. I p. 76 y siguientes.

(11) *Ibidem.* p. 73. En español: p. 80.

(12) *Ibidem.* p. 74. En español: pp. 80-81.

En el *Segundo Sexo* Simone de Beauvoir acepta la idea de la lucha de las conciencias tal como la describe Hegel en la *Dialéctica del Amo y del Esclavo*. La teoría sartreana de la mirada ocupa aquí un lugar menos importante de lo que podría esperarse, lo cual puede sorprender. Y ni siquiera queda el recurso de aproximar el uno al otro Hegel y Sartre, ya que, (tal como lo hemos mostrado) hay una gran diferencia entre la dialéctica hegeliana de las conciencias y su enfrentamiento a través de la mirada tal como lo describe Sartre. Ahora bien, creemos que con relación a este problema, se manifiesta lo que podríamos llamar el "optimismo realista" de Simone de Beauvoir, frente al pesimismo sartreano de la época de *El Ser y la Nada*. Puesto que las relaciones mujer-hombre constituyen un caso particular, muy específico, de las relaciones humanas de alteridad, y que se trata aquí de ofrecer una explicación ontológica de la opresión de la mujer, es preciso recurrir a una doctrina filosófica de la alteridad. Teniendo en cuenta el lazo que une Simone de Beauvoir al existencialismo sartreano, el cual es una filosofía del cogito y de la conciencia, no debe extrañarnos que ella haya encontrado en Hegel el soporte conceptual que necesitaba. En efecto, en el enfrentamiento de las conciencias que nos propone la *Fenomenología del Espíritu*, la reciprocidad aparece siempre no solamente como posible, sino como la meta final de la lucha, incluso si circunstancias contingentes pueden detener el movimiento en su fase de desigualdad. El conflicto entre las conciencias al cual Sartre reduce las relaciones humanas en *El Ser y la Nada*, es no solamente pesimista y sin salida, sino que además no permite fundar en él una teoría de la liberación de la mujer. Ahora bien, los análisis de Simone de Beauvoir tienden precisamente a ello. Es preciso desmontar los mecanismos que se encuentran en los orígenes de la presión de un sexo por el otro, para combatirlos y acabar con la sumisión de la mitad femenina de la humanidad. Utilizando Hegel, la autora del *Segundo Sexo* puede permanecer en la línea del existencialismo y servirse, si es necesario, de la teoría sartreana del para-otro, sin verse por ello obligada a aceptar su pesimismo radical y su esquematismo.

Por otro lado, no puede olvidarse que los análisis sartreanos de las relaciones concretas entre los para-sí están fuertemente empañados de sexismo. Basta con leer las páginas sobre el deseo, el amor, el masoquismo y el sadismo para darse cuenta de que toda la descripción está elaborada desde el punto de vista masculino y de que, a pesar de todo, Sartre cae en la vieja creencia popular, elevada a la dignidad de dogma científico por Freud, que afirma que la mujer es pasiva y el hombre activo. Nada más explícito que las afirmaciones siguientes:

“En celle-ci (‘la possession physique’) en effet, une nouvelle synthèse du sadisme et du désir est donnée: la turgescence du sexe manifeste l’incarnation, le fait ‘d’ entrer dans...’ ou d’être ‘pénetrée’ réalise symboliquement la tentative d’ appropriation sadique et masochiste” (13)

Traducción:

“En ésta, en efecto, se da una nueva síntesis del sadismo y del deseo: la turgencia del sexo manifiesta la encarnación; el hecho de ‘entrar en...’ o de ser ‘penetrada’ realiza simbólicamente la tentativa de aprobación sádica y masoquista”.

Sin ninguna explicación que lo justifique, se deriva de todo ese capítulo consagrado a las relaciones humanas, que a la mujer le corresponde siempre el rol pasivo, de objeto, mientras que el hombre es el ser activo, el sujeto. Y no deja de ser significativo que, como acabamos de verlo, Sartre considere el sadismo como masculino y el masoquismo como femenino. Así, podríamos decir también, siguiendo esta lógica, que el amor es una actitud típicamente femenina mientras que el deseo sexual sería más bien patrimonio del macho. De esta forma, los campos estarían bien delimitados: las mujeres adoptarían con mayor frecuencia la primera actitud (amor-masoquismo), la que exige del para-sí una reducción a su ser-objeto, y los hombres tendrían tendencia a elegir la segunda (deseo-sadismo) en la cual se trata de colocar frente al otro como sujeto para hacerse reconocer por él. Que no se diga que vamos demasiado lejos. El texto sartreano se deja interpretar fácilmente en este sentido, y si se necesitasen más pruebas, bastaría con leer ciertos pasajes de las novelas y cuentos de Sartre, particularmente ‘*Intimidad*’ por ejemplo, para darnos razón (14)

Claro está que se podría tratar de excusar a Sartre diciendo que él no hace otra cosa que seguir la mentalidad corriente (aún muy extendida) y las afirmaciones del psicoanálisis que consideran que la mujer encuentra placer en ser la víctima, y que el hombre está hecho para ser el verdugo. Sin embargo, en nuestra opinión, esto no puede disculpar a un autor que, para otros problemas, ha manifestado mayor clarividencia y lucidez. En relación con el problema de la mujer, Sartre se ha mostrado siempre, al menos en

---

(13) SARTRE, J. P. L’ Etre et le Néant. Ed. Gallimard, Paris 1973. p. 475.  
En español: el Ser y la Nada. Edit. Losada, Buenos Aires, 1973. p. 502.

(14) SARTRE, J. P. Le Mur. Ed. Gallimard, Paris, 1974. p. 103.

sus escritos<sup>15</sup>, más bien convencional y bastante sexista. Es además evidente, que el peligro de las afirmaciones más o menos explícitas de *El Ser y la Nada*, consagrando la ideología dominante en relación con los roles masculinos y femeninos, sobre todo en lo que se refiere a las conductas sexuales, reside en el hecho de que ello tiende a otorgar carácter ontológico a esta ideología. Y esto es tanto más peligroso cuanto que para Sartre las conductas sexuales son conductas fundamentales que se encuentran en la base de las otras formas de relaciones humanas.

Todo esto permite comprender que Simone de Beauvoir no haya seguido a Sartre totalmente sobre este punto y que, en vez de la teoría de la mirada y todo lo que de ella deriva en cuanto a las relaciones mujer-hombre, haya preferido apoyarse en Hegel y la Dialéctica del Amo y del Esclavo, tomando a veces ciertos conceptos de Sartre, cuando ello concordaba con el sentido de sus afirmaciones. En todo lo demás, ella no se separa del pensamiento existencialista sartreano.

La alteridad específica del hombre y de la mujer se manifiesta pues para Simone de Beauvoir a través del enfrentamiento de las conciencias tal como lo describe Hegel, buscando cada conciencia su afirmación y su reconocimiento a expensas de la otra. Todo ello debe integrarse ahora a la nueva forma de abordar el problema de la alteridad instaurada por *La Crítica de la Razón Dialéctica*.

Al hacerlo, vamos aún en el sentido de la autora de *El Segundo Sexo*. La causa aducida por Hegel para explicar la lucha de las conciencias (una exigencia ontológica inscrita en la misma conciencia) le parece actualmente a Simone de Beauvoir demasiado idealista. En su lugar, la noción de *raza*, tal como es presentada por Sartre en *La Crítica*, le parece mucho más satisfactoria.

La mujer pues, tanto como el hombre, forma parte del *Mitsein* humano. El problema del "descubrimiento" del otro (que se planteaba y resolvía en *El Ser y la Nada* a través de la mirada) ya no se plantea en *La Crítica*, y el Enfrentamiento de las conciencias adquiere un carácter particular. En efecto, ya no necesitamos buscar la experiencia privilegiada que nos entrega el ser del otro en su originalidad, porque éste nos es siempre

---

(15) Y en buena medida también en su vida. Ver la revista *L'Arc* ya nombrada. p. 3 y siguientes.

ya conocido, familiar debido a la reciprocidad que originariamente constituye nuestro ser en el mundo. Desde el principio el otro está allí, a nuestro lado, y lo encontramos a través del trabajo y la praxis. No necesitamos pues “descubrir” al otro:

“...si la constitution d’ un groupe où d’ une société (...) doit être possible, c’ est que la relation humaine (quel qu’ en soit le contenu) est une réalité de fait permanente á quelque moment de l’ Histoire que l’ on se place, meme entre des individus séparés, appartenant á des sociétés de régimes différents et qui s’ ignorent l’ une l’ autre” (16)

Traducción:

“... si la constitución de un grupo o de una sociedad (...) tiene que ser posible, es que la relación humana (cualquiera que sea su contenido) es una realidad de hecho permanente en cualquier momento de la Historia que nos coloquemos, aún entre individuos separados, que pertenezcan a sociedades de regímenes diferentes y que se ignoren una a otra”.

Ahora bien, esta reciprocidad originaria no puede ser vivida como tal a causa de la rareza<sup>17</sup>. La relación de escasez entre el hombre y los recursos naturales reviste a la reciprocidad de un carácter negativo, llevando a los hombres a enfrentarse a partir de un nuevo enfoque de la alteridad. El otro hombre (la otra conciencia) ya no es visto como “lo mismo”, un semejante, sino como un enemigo, un otro extraño, un anti-hombre. La al-

(16) SARTRE, J. P. Critique de la Raison Dialectique. Ed. Gallimard, Paris, 1972. p. 179.

Trad. al español: Ed. Losada, Buenos Aires, 1970. Tomo I. pp. 228-229.

(17) SARTRE, J. P. Critique de la Raison Dialectique. p. 204. Es el autor el que subraya:

“En fait, la rareté comme tension et comme champ de forces est l’ expression d’ un fait quantitatif (plus on moins rigoureusement défini): telle substance naturelle ou tel produit manufacturé existe, dans un champ social déterminé, en nombre insuffisant *étant donné* le nombre des membres des groupes ou des habitants de la région: il n’ y a pas assez pour tout le monde”.

Traducción española: *Ibidem* p. 261.

“En verdad, la rareza como tensión y como campo de fuerzas es la expresión de un hecho cuantitativo (más o menos rigurosamente definido): tal sustancia natural o tal producto manufacturado existe en cantidad insuficiente, en un campo social determinado, *dado* el número de miembros de los grupos o de los habitantes de la región, porque *no hay bastante para todos*”.

teridad que podríamos llamar “positiva”, deja paso a una alteridad negativa y antagonica. Es este fenómeno, la rareza, lo que según el Sartre de la *Critica* se encuentra en el origen de la lucha de las conciencias. Su enfrentamiento no resulta pues de una inefable exigencia que encuentran en ellas, como quería Hegel, sino de la necesidad de combatir contra la rareza que caracteriza la historia humana.

Aparte de la introducción de estas nuevas ideas, la interpretación del problema de la sumisión de la mujer no cambia mayormente. Puesto que la mujer es otro no solamente como individuo, sino además como sexo, el hombre experimenta aquí la alteridad como algo más radical. Crea entonces en torno a la figura femenina todos los mitos que hacen de ella la expresión por excelencia del Otro Absoluto. Utilizando las condiciones biológicas particulares de la mujer, viene a plantearse como el sujeto, sin que ella pueda cambiar la situación a su favor. En términos sartreanos, esta situación hace del sexo femenino un objeto, lo mirado, lo trascendido y condenado a la inmanencia absoluta. Es evidente, sobre todo en lo que concierne al problema de la mirada<sup>18</sup>, que todos los casos particulares no corresponden a lo que acabamos de decir. Ha habido, y hay ahora cada vez más mujeres que, en sus relaciones con los hombres que las rodean mantienen el mismo tipo de intercambio que tendrían entre sí dos personas del mismo sexo. Sin embargo, el hecho de que en casos particulares, la mujer logre invertir la situación en su favor y evite el handicap que constituye su sexo, no deja de ser algo completamente marginal ante una realidad social en la cual ella es siempre “lo mirado”, y su imagen “otra”, la imagen de sí misma que recibe del mundo controlado y dominado por los hombres, constituye el único espejo en el cual le es permitido reconocerse. En tales circunstancias no le quedan a la mujer otras posibilidades que las de integrarse o marginalizarse. El hecho de que ella luche por su liberación no hace más que añadir un poco de esperanza a su marginalidad.

Constantemente la mujer recibe invitaciones a la demisión, a la vida por procuración; por todas partes las costumbres, las leyes, su educación, la conducen a no tomar las riendas de su vida y a abdicar de su responsabilidad en manos de otros. Sintiéndose siempre juzgada y mirada no

---

(18) La introducción en la *Critica* de una nueva forma de interpretar el problema del otro, si bien retira a “la mirada” el carácter de experiencia “reveladora” del otro, no por ello la invalida en cuanto experiencia relevante y significativa en nuestras relaciones con el prójimo.



puede menos que verse con los ojos de los demás; en su existencia, su ser-para-otro es más importante que su ser-para-sí. En sus relaciones con el hombre, es en el nivel sentimental y en el nivel sexual que la opresión de la mujer se presenta de la forma más disimulada y ejemplar a la vez. Esto ha aparecido claramente a las feministas que han consagrado toda su atención a este problema.

Ello no debe extrañarnos. Si, en efecto, los análisis sobre las condiciones de sumisión en que vive la mujer son aceptados con tanta reticencia, ello no se debe solamente al deseo del hombre de conservar sus privilegios o a la fuerte impregnación ideológica sufrida tanto por él como por la mujer, sino al hecho, difícil a desenmascarar, de que en este caso el opresor se identifica con el ser que es motivo de afectión y sentimientos. Ningún otro grupo oprimido: proletarios, negros, colonizados, judíos, minorías nacionales, etc., sostiene con el grupo dominante relaciones de amor y/o de pasión, relaciones que en todo caso involucran el dominio de los sentimientos, como ocurre entre la mujer y el hombre. Es por ello que los análisis de las feministas encuentran tan frecuentemente este obstáculo, expresado en la pregunta escandalizada: “¿No conocen ustedes lo que es el amor?”. Es éste el ataque más común cuando se trata por ejemplo de demostrar la explotación y utilización de la mujer que se oculta tras el matrimonio tradicional (19) El amor lo cubre todo y lo justifica todo. En su nombre, la mujer es impunemente sometida y transformada en eterna menor. En efecto, la utilización del argumento amoroso permite, a la vez que el aprovechamiento casi gratuito de la potencia productiva y reproductiva de la mujer, su reclusión en el reino de la dependencia, haciendo de ella el ser débil, frágil, delicado, necesitado de protección, respeto y

---

(19) Citemos como ejemplo unas frases del artículo de Christiane Dupont en *La liberación de la mujer: año cero*, (Edit. Granica, Buenos Aires, 1973):

“Todas las sociedades actuales, incluidas las sociedades ‘socialistas’, se basan, para la crianza de los niños y los servicios domésticos, en el trabajo gratuito de las mujeres. Esos servicios sólo pueden ser proporcionados dentro del cuadro de una relación particular con un individuo (marido); están excluidos del campo del intercambio y en consecuencia no tienen *valor*. No son remunerados. Las prestaciones que a cambio reciben las mujeres, son independientes del trabajo suministrado y no se pagan a cambio de éste, verbigracia como un salario a que da derecho el trabajo efectuado, sino como un don. La única obligación del marido —que evidentemente es de su interés— es subvenir a las necesidades de su mujer, dicho de otro modo, mantener su fuerza de trabajo”.

cuidados “especiales”, que le impiden entrar en contacto con el mundo real, en el cual la Historia se desenvuelve entre las manos exclusivas de los hombres. Los hombres y las mujeres se aman y se desean, es un hecho, pero es preciso pasar más allá de esta realidad y desentrañar el uso que la sociedad patriarcal hace de esta relación efectiva para chantajear a la mujer y someterla mejor.

Esto queda institucionalizado y elevado a su más alto grado de eficacia en el matrimonio tradicional. Porque es precisamente en nombre del amor que el contrato matrimonial queda sellado.

La mujer intercambia sus servicios sexuales, productivos y reproductivos, contra seguridad afectiva y material. A cambio de sus servicios domésticos y conyugales, ella es mantenida y “protegida” (sobre todo de los otros hombres, ya que en un mundo en que la mujer es siempre objeto, presa a ser conquistada, la mujer que no “pertenece” a uno, es de todos). Pero no es sólo esta estructura lo que está encubierto por el amor, es igualmente el *valor* del trabajo de la mujer en el hogar lo que queda oculto, ya que se considera más como una de sus características sexuales secundarias, que como un trabajo real. Se habla incluso, en este sentido, de la improductividad de la mujer, y cuando una de ellas debe señalar como profesión: “ama de casa”, lo hace casi con vergüenza, sintiéndose como un parásito. Sin embargo, el trabajo de la mujer en el hogar, trabajo “invisible” hasta ahora, desvalorizado y considerado como no productivo, es indispensable al buen funcionamiento de la sociedad capitalista basada en el aumento constante de beneficios. Es lo que señala la feminista francesa Christiane Dupont, citada por Françoise d’Eaubonne en su libro: *Le féminisme ou la mort*:

“Christiane Dupont a défini les deux secteurs de l’activité féminine qui servent de base à la société, base aussi indispensable que le travail de l’homme à l’extérieur: la *réproduction* tout d’abord, qui implique procréation et élevage; et le travail ménager, secteur exclusif, qui sert d’invisible plateforme à la *production*, soit au travail de l’homme à l’extérieur. Sans la préparation de ses aliments, la réparation de ses vêtements, le blanchissage de son linge, l’aménagement de son cadre de vie selon un minimum d’hygiène et d’agrément, aucun prolétaire ne pourrait vendre sa force de travail; aucun commerçant pourrait continuer à

vendre et à acheter la marchandise; aucun homme de profession liberale a poursuivre sa carrière” (20)

Traducción al español:

“Christiane Dupont ha definido los dos sectores de la actividad femenina que sirven de base a la sociedad, base tan indispensable como el trabajo del hombre fuera del hogar: *la reproducción* en primer lugar, que implica procreación y crianza; y el trabajo doméstico, sector exclusivo, que sirve de plataforma invisible a *la producción*, es decir al trabajo del hombre fuera del hogar. Sin la preparación de sus alimentos, la reparación de su vestimenta, la limpieza de su ropa, el arreglo de su cuadro de vida de acuerdo a un mínimo de higiene y atractivo, ningún proletario podría vender su fuerza de trabajo; ningún comerciante podría seguir vendiendo y comprando mercancías; ningún hombre de profesión liberal podría continuar su carrera”.

El trabajo de la mujer en el hogar es pues necesario a la buena marcha del sistema capitalista, ya que él contribuye a producir un *valor* (de cambio) sin el cual dicho sistema no podría funcionar: *la fuerza de trabajo* que se venderá a los patrones en el mercado del trabajo. El salario que el obrero recibe, cubre pues, en parte, el trabajo de la mujer en el hogar. Pero nunca totalmente. El capital debería invertir mucho más dinero para proveer a la reproducción de la fuerza de trabajo, si, en lugar de las mujeres “amas de casa” fuese preciso emplear diferentes personas que se ocupasen de los trabajos domésticos y percibiesen por ello un salario.

No es nuestra intención hacer aquí un análisis exhaustivo de lo que representa el trabajo de la mujer en el hogar, ni mucho menos llegar a la conclusión de que dicho trabajo debiere ser pagado, como exigen algunas feministas italianas o españolas. A ese respecto creemos que dicha reivindicación conducirá más bien a legitimar el secular aislamiento de la mujer en la célula familiar, y a alejarla definitivamente de la construcción del mundo y del terreno en donde realmente se decide la Historia. Pero era necesario mostrar la explotación y la servidumbre a la que están sometidas la mayor parte de las mujeres en nombre del amor. Gracias al recurso de este sentimiento maravilloso, prostituido en sus raíces como veremos, en cuanto que está apoyado en bases falsas, las mujeres siguen ofreciendo a la

---

(20) D'EAUBONNE, F. *Le Féminisme ou la mort*. Ed. Pierre Horay, Paris 1974, p. 188.

sociedad en que vivimos una mano de obra gratuita, que produce los valores de uso necesarios a la reproducción de la fuerza de trabajo, y un cuero-reproductor, que ofrece a la patria y al sistema sus futuros servidores y esclavos.

Si a esto añadimos la acumulación del trabajo cuando la mujer labora también fuera del hogar, tendremos una idea de la magnitud de su explotación, y quizás se nos debele mejor el carácter "casi natural", "derivado de su biología" con que se reviste las obligaciones que se le asignan en el hogar. Porque el hecho de trabajar fuera de la casa no representa para ella una disminución de sus tareas hogareñas. Confundiéndose éstas con las características atribuidas a su sexo, ellas le estarán esperando a su regreso al "seno familiar".

Es así como, si bien el trabajo fuera del hogar es en nuestra opinión, un factor indispensable para la liberación de la mujer, no es la condición única, y ella debe, entre otras muchas cosas, cuestionar hasta destruirlos, los roles tradicionales del hombre y la mujer en el hogar y frente a los hijos.

Soluciones a este problema no son difíciles a aportar y, si bien por ahora debemos contentarnos con aconsejar a las mujeres la exigencia de una obligación doméstica compartida a partes equitables entre los diversos miembros de la familia, es preciso tener bien claro que la solución definitiva solo puede venir dada por una socialización racional lo que ahora son las labores hogareñas y su asunción por la colectividad.

En nombre del amor pues, la mujer es conducida a sacrificar su vida en aras del progreso de su marido y de sus hijos. Y el hecho de que una buena cantidad de las mujeres se confiesen "felices y satisfechas" de realizar tan gran misión, no prueba nada en contra de nuestra tesis. No sería la primera vez que el oprimido se identifica con el opresor y se hace su cómplice, amén del rol que aquí ejerce la ideología y de la necesidad de justificar el modo de vida que se asume, aún sin haberlo elegido.

Ahora bien, y lo que es aún más grave, no es sólo esta utilización del "chantaje sentimental" para mantener a la mujer en su condición de sumisión lo que hay que denunciar: es preciso además analizar el sentimiento amoroso en sí mismo para sacar a la luz su falsificación e inautenticidad profundas en una sociedad que coloca a uno de los sexos a merced de los caprichos del otro, y mostrar lo que este sentimiento puede ser

cuando quienes se encuentran a través de él, lo hacen, no como dominador y dominado, sino como dos libertades que asumen cada una la responsabilidad de su realización cotidiana. Este problema ha interesado profundamente a las feministas, que se han avocado a él con profundo interés crítico.

Así, Shulamith Firestone, en su libro "*La Dialectique du Sexe*" nos ofrece un interesante análisis del amor, aun cuando, en nuestra opinión, ella no haya profundizado suficientemente su ensayo de comprensión de este sentimiento y se puedan señalar algunas lagunas e incoherencias en su texto. Para Firestone, el amor está provisto de una cierta dosis de egoísmo, y encuentra su origen en la constatación de una carencia. El yo se siente incompleto, insatisfecho de sí mismo y trata de incorporarse al otro. Sin embargo, otro yo cualquiera no puede llenar esa necesidad de plenitud y satisfacción. Debe poder ser envidiado y admirado, provocar el deseo de anexarlo debido a sus cualidades y a la unidad y equilibrio de su ser:

“La plénitude de l’ autre suscite le désir (il faut comprendre: constitue un défi); l’ admiration (l’ envie) que l’ on ressent pour lui crée le besoin de s’ incorporer (de posséder) ces qualités. Dans cette sorte d’ entrechoquement des moi” qui s’ ensuit, l’ individu tente de combattre l’ emprise grandissante de l’ autre sur lui-meme. Lorsqu’ il s’ ouvre à l’ autre (ou plutot lorsqu’ il se soumet à sa domination), c’ est l’ amour (...). Ainsi l’ amour est le comble de l’ égoïsme: le moi essaie de s’ enrichir par l’ absorption d’ un autre être. L’ amour consiste à être, sur le plan psychique, grand ouvert à quel qu’ un d’ autre. C’ est une situation de totale vulnérabilité émotionnelle. Par conséquent, il ne doit pas se limiter à l’ incorporation d’ un autre, mais être un échange entre deux “moi” (21)

Traducción española:

“La plenitud del otro suscita el deseo (entiéndase: constituye un desafío); la admiración (la envidia) que se siente por él crea la necesidad de incorporarse (de poseer) estas cualidades. En esta especie de choque de los “yo” que se deriva de esto el individuo trata de combatir el poder cada vez más grande que el otro tiene

sobre él. Cuando él se abre al otro (o más bien cuando se somete a su dominación), es el amor (...). Así el amor es el colmo del egoísmo: el yo trata de enriquecerse *absorbiendo otro ser*. El amor consiste en estar, en el plano psíquico, totalmente abierto a un otro. Es una situación de total vulnerabilidad emocional. En consecuencia, no debe limitarse a la incorporación del otro, sino ser un *intercambio* entre dos "yo".

Firestone considera que el amor así descrito no existe en nuestra sociedad debido a la repartición desigual de poder entre los dos sexos. Las palabras que en su descripción se encuentran entre paréntesis, tratan de precisar esta situación, mostrándonos que actualmente el amor se reduce a una envidia celosa frente al desafío que constituye el equilibrio del otro, equilibrio que se desea entonces poseer en medio de una relación de fuerza y de dominación. Es esta relación de fuerza, que caracteriza hoy en día el amor, lo que constituye su carácter destructor. Sobre todo para la mujer. Porque en el contexto político en el cual se desenvuelve por el momento el amor, éste no significa la misma cosa para los dos miembros de la pareja. Puesto que el hombre pertenece a la casta sexual superior, debe idealizar a la mujer que ama, para elevarla a su nivel. El no ama entonces en realidad lo que ella es, sino la imagen que él se fabrica. El la ama *otra* que sí misma. La mujer por el contrario, que ama al hombre en su realidad misma, puesto que él pertenece a la casta dominante, debe conformarse a ese falso ideal a través del cual él la mira. Ella necesita esa mirada, la aprobación del hombre para justificar su existencia y para elevarse por encima de su casta. Es evidente que el hombre trata también de justificarse a través del amor. Pero dado el contexto de poder actual, en el cual él es el amo, y su vida en el mundo de la trascendencia, la justificación por el amor es para él menos importante y, de todas formas, se da dentro de un esquema en el cual él se afirma a expensas de la mujer. La mujer cae entonces en la trampa y se deja engañar por esta imagen extraña de ella que el hombre le ofrece, confundiendo con ella, salvo en los casos en que una cierta lucidez la obliga a vivir esta situación a través de un sentimiento de inautenticidad. Se puede argüir también aquí que toda mujer efectúa igualmente una cierta idealización del hombre amado, y esto no es falso. Sin embargo, la idealización se produce aquí a otro nivel y no tiene la misma función. Por el hecho mismo de ser un hombre, de pertenecer a la casta dominante, él posee un valor. Si aquí se da un proceso de idealización, es más bien para distinguirlo de otros miembros de su misma casta, puesto que la mujer necesita creer que, amándola, él olvidará realmente la diferencia que los separa y la tratará como a una igual. Este movimiento es complementario de la idealización de sí misma que ella acepta. Como es evidente, todo este

proceso de falsas imágenes no puede sino conducir, tarde o temprano, a la destrucción del amor.

El amor no es pues actualmente sino un narcisismo a dos en el cual cada uno trata de afirmarse y justificarse por medio de la adoración y la aceptación del otro. Y esto se aproxima bastante a la descripción que Sartre hace del amor en *El Ser y la Nada*. No debe entonces extrañarnos que este sentimiento sea irrealizable y que desemboque en un "callejón sin salida".

Dos seres que se encuentran para plantearse mutuamente la misma exigencia sin pensar en responder, viven una empresa destinada de antemano al fracaso. Para Simone de Beauvoir, la mujer en tanto que "otro inesencial" vive la empresa amorosa tal como Sartre la ha descrito. Incapaz de asumir una libertad de la cual toda su educación la ha desviado, ella trata de justificarse y de encontrar el sentido de su existencia en el amor de un hombre. Rechazada hacia la alteridad absoluta por el enfoque masculino del mundo, doblemente otro, como prójimo y como representante de todo lo que es extraño al hombre, objetivada y definida por la mirada masculina, ella decide aceptar libremente esta situación a través del amor. Así, aceptando ser el objeto, la cosa del hombre, su presa, le pide que la ame, es decir, que haga de ella una elección absoluta y que le consagre su libertad. En retorno, ella lo ama, lo que significa que abdica de sí misma entre sus manos. Ahora bien, sabemos que nos encontramos aquí en un camino sin salida. Un hombre libre no puede hacer lo que la mujer exige de él, no le es posible encadenar su libertad sin perderla, no podría "amar" de esta forma. Es más bien la mujer la que desempeña ese rol, consagrándose totalmente a su amo. De esta forma, dedicándole su existencia, termina por devenir absolutamente dependiente y posesiva, destruyendo por ello mismo toda posibilidad de relación auténtica.

Dadas las relaciones de dominación y opresión que constituyen las relaciones entre los sexos, toda reciprocidad es entre ellos, imposible. Como hemos visto, el amor no escapa a esta regla. Y, al contrario, por el hecho de que existe, aunque sea bajo una falsa figura, dentro del sistema de castas sexuales, hace aún más difícil la situación de la mujer, porque le impide ver claramente la realidad de su opresión y rebelarse contra su amo. Actualmente el hombre y la mujer viven un amor falso, hecho de idealización y de exigencias imposibles, sin ponerse siquiera de acuerdo en cuanto al sentido de la palabra. Mientras que él vive su amor como una entre las muchas empresas en las cuales compromete su trascendencia, la mujer se entrega totalmente a su sentimiento, esperando así encontrar una

justificación a su existencia. Inversamente, al amor auténtico, tal como lo describe Simone de Beauvoir, sería para los dos “partenaires” una fuente de reconocimiento mutuo:

“L’ amour authentique devrait être fondé sur la reconnaissance réciproque de deux libertés: chacun des amants s’ éprouverait alors comme soi-même et comme l’ autre: aucun n’ abdiquerait sa transcendance, aucun ne se mutilerait; tous deux dévoileraient ensemble dans le monde des valeurs et des fins. Pour l’ un et l’ autre l’ amour serait une révélation de soi-même par le don de soi et enrichissement de l’ univers”<sup>(22)</sup>

Traducción española:

“El amor auténtico debería ser fundado sobre el reconocimiento recíproco de dos libertades. Cada uno de los amantes se probaría entonces como sí mismo y como el otro, y ninguno abdicaría su trascendencia, ninguno se mutilaría. Juntos, ambos descubrirían en el mundo valores y fines. Para uno y otro el amor sería la revelación de sí mismo por el don de sí, y enriquecimiento del universo”.

El reconocimiento que se derivaría de tal forma de amor, sería satisfactorio para los dos “partenaires”, ya que no tratarían de encontrar su justificación el uno en el otro, sino que se aceptarían como libertades que se trascienden hacia el mundo asumiendo la responsabilidad de sus proyectos.

Ahora bien, en nuestra sociedad patriarcal, lanzándose en la empresa amorosa, el hombre y la mujer no se “reconocen” en realidad. El hombre debe idealizar a la mujer para elevarla a su nivel y poder “amarla”, pero no ve en ella a su igual. No la reconoce. La mujer por el contrario, recluida en su rol de otro inesencial, reconoce a su “partenaire” masculino como sujeto y existencia trascendente. Pero su reconocimiento no vale nada. En cuanto que proviene de un ser inferior, no podría satisfacer al hombre. Es esto lo que le lleva a comprometerse en otras empresas más dignas, entre sus pares, entre los cuales, proyectándose hacia el mundo, encontrará finalmente el reconocimiento que necesita para acceder a la verdadera exis-

---

(22) DE BEAUVOIR, S. *Ob. cit.* p. 413.

Trad. española: p. 455.



tencia humana. De esta forma, el amor no es para él sino un accidente, a lo más, agradable, de recorrido. La mujer por el contrario, se empeña en vivir solamente para su amor, en hacer de él el único sentido de su vida a fin de alcanzar el reconocimiento que le es también necesario. La mayoría de las veces ella trata sobre todo de abandonar sus responsabilidades y hacerse justificar por el otro, cediendo en ello a una debilidad de todo existente que en ella se encuentra especialmente cultivada y favorecida por su educación. Todo esto no es sino la consecuencia lógica de una situación en la cual todos los otros caminos hacia el reconocimiento y la trascendencia le están cerrados.

La sexualidad puede ser un elemento privilegiado de comunicación entre los seres humanos. Por medio de ella, los individuos pueden alcanzar un alto grado de unidad y de mutuo intercambio, aún si el evento sexual no tiene sino la duración del instante<sup>(23)</sup>. Ahora bien, esto no es así en general y, particularmente en lo que concierne las relaciones entre el hombre y la mujer, la sexualidad es al contrario, el lugar privilegiado de la opresión y de la explotación de la mujer. Podemos apoyarnos aquí en K. Millet:

“Le coit ne se pratique pas dans le vide; quoiqu’il apparaisse en soi comme une activité biologique et physique, il est si profondément incrusté dans le contexte plus large des affaires humaines qu’il se présente comme un microcosme chargé des diverses attitudes et valeurs auxquelles souscrit la culture. Il peut être pour nous, entre autres, un modèle de politique sexuelle sur le plan individuel ou personnel”<sup>24</sup>

Traducción al español:

“El coito no se practica en el vacío; aunque aparezca en sí como una actividad biológica y física, está tan profundamente incrustado en el contexto más amplio de los asuntos humanos que se presenta como un microcosmos cargado de las diversas actitudes y valores a los cuales suscribe la cultura. Puede ser para nosotros, entre otros, un modelo de política sexual en el plano individual o personal”.

(23) Instante no remite aquí a la medida del tiempo cronológico. Es utilizado para indicar delimitación y finitud.

(24) MILLET, K. *Ob. Cit.* p. 37.

La tesis fundamental de Millet es que “el sexo es una categoría social que tiene implicaciones políticas”. Y ella utiliza el término “política” para indicar las “relaciones de fuerza”, las “disposiciones por medio de las cuales un grupo de personas controla a otro”,<sup>25</sup> Aceptamos sin reserva alguna esta tesis. Nadie se atrevería hoy en día a negar que las mujeres, como grupo y como individuos, constituyen una casta bien definida dentro de la sociedad y que ellas son oprimidas por la mitad masculina de la humanidad. Ya sabemos cómo y por qué esto ha sucedido. Pero quisiéramos ir un poco más lejos ahondando en la afirmación de Millet según la cual el coito puede ser un modelo de política sexual. Para ella no se trata sino de un ejemplo entre otros, en donde la situación de opresión de la mujer se manifiesta. Por nuestra parte creemos, al contrario, que la relación sexual, en el sentido literal del término, sigue siendo el lugar privilegiado de las relaciones de fuerza entre los sexos. La forma como el coito ha sido hasta hoy en día vivido y considerado, prefigura todas las otras formas de la opresión de la mujer, y se podría incluso añadir, todas las formas de opresión, ya que, puesto que la sexualidad se encuentra a la base de todas las relaciones humanas, la forma de opresión que deriva de ella es la más grande; la que es sufrida por una mitad de la humanidad er razón de su sexo (26)

En efecto, debido a las contingencias anatómicas, sexualidad y violencia han podido aparecer asociadas siempre. Mientras que el hombre puede imponer a la mujer relaciones genitales en contra de su voluntad, lo contrario no es cierto. Debido a su anatomía sexual, sólo el hombre puede perpetrar la violación física. Las consecuencias que de ello se derivan para la mujer no serán nunca suficientemente analizadas. Toda su psicología se encuentra profundamente afectada. Desde su más tierna infancia, ella se sabe débil y frágil, los demás no cesan de repetírselo; se siente verdaderamente desaventajada cuando descubre su vulnerabilidad sexual, que todo (educación, costumbres, ideología y mitología reinante sobre la feminidad, vestimenta, etc...) contribuye a aumentar (27). Se le ha inculcado una mentalidad de víctima que en muchas ocasiones contribuye a convertirla en

---

(25) *Ibidem*.

(26) es bien sabido que, incluso el más oprimido y explotado de los hombres —a causa de su clase, raza, religión, etc...— es a su vez opresor de su mujer.

(27) Ver a este respecto el notable estudio de S. Brownmiller: *Le Viol. Sotck*. Paris, 1976.

una. Por su parte, el macho utiliza este hecho anatómico y el riesgo de embarazo que se deriva para la mujer, como otros tantos medios de presión para imponer su visión del mundo. Todas las relaciones concretas entre el hombre y la mujer están marcados por esta violencia sexual que se manifiesta de mil maneras diferentes y cuyo caso extremo es la violación física.

De esta forma, la sexualidad se ha convertido en un campo de batalla entre los sexos, y su enorme poder de unión ha quedado desvirtuado e inutilizado. La interpretación violenta y arbitraria que el macho humano hace del sexo lo ha convertido en el medio de agresión por excelencia del hombre contra la mujer. Así él la “conquista” y la “posee” y ella debe “integrarse”, “rendirse” pasivamente. Todo un vocabulario sabiamente acomodado y fértil en matices metafóricos reduce el intercambio sexual a un asunto de guerro y de lucha en donde la mujer —por supuesto— debe ser siempre “vencida”. Aquí los varones no se dejan amilanar por la Lógica, de la cual son en otras ocasiones tan ardientes defensores. La arbitrariedad de estas interpretaciones salta a la vista. Si nos decidiésemos a emplear semejante vocabulario querrero habría que reconocer que es la mujer la que “posee” al hombre, la que lo “toma”: no es acaso él, el que desde el punto de vista anatómico “entrega” algo? No lo *incluye* (activo) acaso ella en sí, en la misma medida en que él “penetra” en ella? Dejemos de lado sin embargo semejantes elucubraciones, que no logran más que producir confusión y obstaculizar el camino hacia una sexualidad auténticamente humana.

En general, en una cultura basada en la noción de poder y dominación, el acto sexual representa para el hombre un momento de afirmación frente a un adversario que habitualmente pierde todos sus méritos en el campo de batalla. La presa que se conquistó hoy, será despreciada mañana. Esta confusión sexo/lucha es tan profunda, que la mayoría de los hombres experimentan su órgano genital como un arma, en el sentido literal del término. La literatura, sobre todo la literatura pornográfica o pseudoerótica está llena de ejemplos que todos conocemos y no es necesario citar. Para el hombre, en definitiva, el acto sexual a través del cual él quiere “dominar” y “someter” a la mujer, es “la prueba *humana* de su propio poder y de sus proezas”<sup>28</sup>. Y nadie mejor que la mujer, considerada a la vez como

---

(28) VARIAS AUTORAS. La liberación de la mujer, año cero. Granica editor. Buenos Aires, 1973. p. 50.

persona y como miembro de una casta inferior, para darle la réplica y devolverle su imagen agrandada por una subjetividad-objeto complaciente.

La sexualidad ha sido pues confiscada por el hombre a su favor. De nuevo a través de ella él se impone como sujeto, reservando a la mujer el rol de otro, de objeto (erótico en este caso), con el cual hasta ahora ella se ha conformado. Así, la mujer ha perdido su identidad sexual, desconoce todo de su realidad como sexo y no se vive y experimenta a sí misma sino a través de la sexualidad/mirada masculina. En el plano erótico como en todos los otros, la mujer carece de personalidad propia y se confunde con la imagen que el hombre le ofrece de ella. Se ve con los ojos de él, es para sí misma un otro extraño y desconocido y acaba asumiendo y realizando en sí toda la variada mitología que constituye el “eterno femenino”. Su cuerpo no es suyo, no le pertenece, es un otro con el cual solamente entra en contacto a través del hombre y que reacciona como éste le indica que debe reaccionar. El macho ha desposeído a la mujer de su cuerpo, de su sexo, que como toda ella debe vivir por procuración. La idea según la cual la mujer es “pasiva” testimonia de esto: se le hace creer que ella necesita siempre de una transcendencia (masculina) que, activa, venga a sacarla de su “letargo” y a revelarle las delicias de la “entrega” y el don de sí. El placer de la mujer ha sido concebido hasta ahora sólo en función del placer del hombre, olvidando todo lo que en su sexualidad hay de peculiar y diferente. El eros masculino se ha impuesto y erigido como norma universal para los dos sexos.

La forma como la sexualidad es practicada no arregla las cosas. Las posiciones, las actitudes, los gestos, desprovistos de toda neutralidad, cargados de valorizaciones y de significaciones diversas, todo contribuye a confirmar al hombre en su rol de amo y a aumentar o confirmar en la mujer su sentimiento de inferioridad. Ya sea que tome la iniciativa o espere ser solicitada, la mujer lleva siempre la mala parte en la relación sexual. Y, por un ingenioso malabarismo intelectual, el hombre ha logrado disfrutar de la sexualidad en toda impunidad, dejando para la mujer toda la carga de vergüenza y de culpabilidad con que la civilización masculina ha recubierto la sexualidad. Así, sería la mujer la que habría introducido la sexualidad en el mundo, para destruir la pureza y la fuerza viriles<sup>29</sup>. Y la incoherencia masculina es tal, que ese mismo ser al cual se supone insaciable y lleno de apetitos inconfesables y de tendencias nunca satisfechas, se encuentra obligado a conformarse a normas sexuales mucho más estrictas que las que

---

(29) MILLET, K. *Ob. cit.* p. 66 y siguientes.

se aplican al macho. Es el sistema de "dos pesos, dos medidas". El mismo acto no tiene los mismos significados, no merece el mismo juicio ni el mismo castigo según que sea realizado por el hombre o por la mujer. Ella no se ve perdonar sus actividades sexuales sino cuando puede justificarlas a través del amor, sentimiento que en ella es cultivado desde la más tierna infancia. Esto la hace entonces sentimentalmente dependiente y fácilmente alienable a través del chantaje de la afectividad. Para vivir su vida, para ser aceptada por el resto de la sociedad como un ser humano enteramente, la mujer debe aceptar la tutela de un hombre, lo que significa existir por procuración, tener siempre un intermediario entre ella y el mundo. De todo esto se sigue para la mujer una situación de eterna menor, una posición de inválida a la cual, a pesar de una eventual toma de conciencia, le será muy difícil escapar.

Se ve pues claramente que existe una "política sexual", es decir, una valorización del sexo en términos de fuerza y de dominación. Percibida por el hombre como *otra*, la mujer no puede invertir la situación a su favor a causa de las contingencias biológicas, que adquieren entonces un sentido que naturalmente no tienen. Ella permanece en consecuencia confinada en esta alteridad radical que la obliga a soportar una cultura y una civilización que ella no ha creado y a la cual sólo tiene acceso a través de su amo. Esta política sexual se manifiesta con toda su crudeza en la relación sexual, en el coito, relación ejemplar entre todas, en la cual la mujer, considerada como pasiva y sin voluntad propia, es obligada a someterse a la libertad y al deseo machos, que se ejercen entonces sin ningún disfraz.

Creemos pues, que una nueva definición y una nueva interpretación de la sexualidad son necesarias. Pero esta vez, desde el punto de vista de la mujer. Es preciso darse cuenta de que hasta el presente, la sexualidad, como todos los otros dominios de nuestra cultura, ha sido vivida y analizada solamente desde el punto de vista del hombre. Si la sexualidad puede ser un terreno privilegiado para la comunicación y el intercambio entre los seres, esto no será realidad sino cuando ella haya sido "recreada y redescubierta" por la mujer. Solamente entonces la sexualidad podrá ofrecer todas sus posibilidades en el corazón de una relación verdaderamente humana en la cual los dos partenaires alcanzarán el reconocimiento mutuo.

## CONCLUSION

Mediante este ensayo hemos querido mostrar cómo la estructura de la alteridad se encuentra en el corazón de la situación de opresión que en todo

tiempo ha tenido que soportar la mujer. En el interior de esta situación de opresión, las relaciones mujer-hombre no pueden ser sino falseadas y mistificadas, y las relaciones primitivas de amor y deseo entre ellos no pueden ser vividas sino como relaciones de fuerza y de dominación. Estas relaciones han comportado pues hasta el presente, el carácter político que hemos señalado. No podemos entonces considerarlas como algo neutro o como un asunto individual y privado, sino al contrario, debemos desenmascararlas como resultado del sistema patriarcal, fundado cómodamente entre otras cosas, sobre la doble alteridad a la que se reduce a la mujer.

Hemos insistido con fuerza sobre el carácter político que revisten las relaciones sexuales. Hay allí una estructura de dominación que se deriva directamente de una utilización arbitraria, por parte del hombre/sujeto, de un hecho natural absolutamente neutro y carente, en sí mismo de significación.

Desvelando las estructuras ontológicas que nos ayudan a explicar y aclarar la opresión de la mujer, hemos querido contribuir, como decíamos en la introducción, a la desaparición de este estado de cosas que ha conducido la alteridad de los sexos a no poder ser vivida sino bajo la forma de relaciones de poder y dominación. En la medida en que se tome conciencia de ello y la mujer acceda plenamente al rango de sujeto humano, otro, pero semejante, la reciprocidad de las conciencias que de allí derivará, nos permitirá acceder a un mundo nuevo, esta vez auténticamente humano.

Pero esto no será logrado mientras el actual estado de cosas se mantenga. La explotación de lo humano por lo humano (de la mujer por el hombre, del hombre por el hombre), el carácter a la vez humano e inhumano de la conciencia, no desaparecerá hasta que no logremos eliminar el poder masculino autoritario (patriarcado, capitalismo) y lo hayamos reemplazado, no por un poder matriarcal, sino, en un movimiento que será más una *mutación* que una revolución, por un sistema sin poder, en el cual toda opresión y explotación de un grupo humano por otro, haya devenido imposible.

## BIBLIOGRAFIA

- ALZON, C. *La femme potiche et la femme boniche, pouvoir bourgeois et pouvoir male*. Maspéro, Paris, 1975.
- DE BEAUVOIR, S. *Le Deuxième sexe* (2 Vol.) Gallimard, Paris, 1976.  
—*El Segundo Sexo* (2 Vol.) Edit. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970.
- BROWNMILLER, S. *Le Viol*. Sotck, Paris, 1976.
- D'EAUBONNE, F. *Le FF4MENISME OU LA MORT*. Pierre Horay Ed. Paris, 1974.
- *Les femmes avant le patriarcat*. Payot, Paris, 1977.
- ENGELS, F. *El origen de la Familia, la propiedad privada y el Estado*. Edit. Progreso, Moscú, 1970.
- FALCONNET, G. et LEFAUCHEUR, N. *La fabrication des males*. Seuil, Paris, 1975.
- FIRESTONE, S. *La Dialectique du Sexe*. Stock, Paris, 1972.
- GUINCHARD, M. T. *Le macho et les Sudaméricaines*. Denoel-Gonthier Paris, 1971.
- LAIK, M. *Fille ou garçon*. Denoel - Gonthier Paris, 1976.
- LARGUIA, I y DUMOULIN, J. *Hacia una ciencia de la liberación de la mujer*. Fac. de Ciencias Económicas y Sociales U.C.V. Caracas, 1975.
- LILAR, S. *Le malentendu du Deuxième Sexe*. P.V.F. Paris, 1970.
- MAILLARD, C. *Le Présent des Femmes*. R. Laffort, Paris, 1977.
- MILLET, K. *La Politique du Male*. Stock, Paris, 1973.
- *La prostitución*. Denoel-Gonthier, Paris, 1972.
- MITCHEL, J. *Psychanalyse et féminisme*. Ed. des Femmes, Paris, 1975.
- *Revue d' en face (La), revue de politique féministe*. Paris Noviembre, 1977.
- *Revue L' Arc: S. de Beauvoir et la lutte des Femmes N°*
- ROCHFORT. C. y OTRAS. *La Liberación de la mujer: año cero*. Granica Editor, Buenos Aires, 1973.
- ROWBOTHAM, S. *Féminisme et Révolution*. Payot, Paris, 1973.
- SARTRE, J. P. *L' Etre et le Néant*. Gallimard, Paris, 1973. —*El Ser y la Nada*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1972.
- *Critique de la Raison Dialectique*. Gallimard, Paris, 1972.  
—*Critica de la Razón Dialéctica*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1970.
- Varios autores. *La liberación de la mujer*. Salvat Editorores, Barcelona, 1974.