

EL GÉNERO MASCULINO EN «EL SEGUNDO SEXO»

Luis Cabrera López

Universidad de la Rioja

l.cabrera@ucm.es

Resumen:

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir realiza un análisis antropológico, biológico e histórico del género, centrándose en el género femenino, pero también ofrece una determinada visión de la masculinidad. Revisaremos la concepción de la masculinidad en Beauvoir para enriquecer nuestra visión de los problemas tratados por las corrientes filosóficas feministas. Encontraremos las características fundamentales que Beauvoir asigna a lo masculino: el hombre es ser-para-sí y trascendencia, se caracteriza también por su capacidad para violentar y guerrear, finalmente, es sujeto capaz de cosificar a otros sujetos. Concluiremos con una crítica a esta caracterización.

Palabras clave:

Feminismo, género, masculinidad, trascendencia, violencia.

Abstract:

In *The Second Sex*, Simone de Beauvoir carries out an analysis of gender. Although her discourse focuses mainly on the feminine gender, she provides interesting tools to explore the features of masculinity. Our purpose is to reappraise this conception of masculinity in Beauvoir's thought, in order to improve our vision of the feminist claims. We will find the main characteristics that Beauvoir associates to masculinity: being a man is being-for-itself and transcendence, is characterised by his ability to use violence and make war, finally, he is able to objectify other subjects. We will conclude with a criticism of this characterization.

Keywords:

Feminism, Gender, Masculinity, Transcendence, Violence.

Enviado: 02/04/2016

Aceptado: 09/05/2016

La manera habitual de proceder en cuestiones de temática feminista ha sido analizar el papel singular que ha ocupado la mujer en la historia y en las diversas culturas. Sin lugar a dudas, *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir ha sido la obra que con mayor potencia ha impactado en el pensamiento filosófico, precisamente, a través de un análisis minucioso de la feminidad. Sin embargo, escudriñar de manera analítica la feminidad siempre irá de la mano, ya sea de forma soterrada, ya sea de manera explícita, de un análisis de la masculinidad.¹ Nuestro propósito es analizar la particular visión del varón² que aparece en *El segundo sexo*, sacando a la luz lo que en ocasiones se nos manifiesta como opaco, velado, o necesitado de una profundización mayor. Se trata de una magnífica oportunidad para repasar nuestros conocimientos sobre el feminismo de Simone de Beauvoir, así como la perfecta ocasión para sacar a relucir lo que consideramos una tarea imperativa, inmediata y pendiente de las corrientes feministas en la actualidad; concretamente, nos referimos a la idea de que “indagar sobre la construcción social de la masculinidad es una prioridad ética y estratégica en la lucha a favor de la equidad entre los sexos” (Varela, 2008: 278).

Nuestro recorrido constará en primer lugar de una explicación básica de los géneros en *El segundo sexo*. Esta explicación, lógicamente, hará mayor hincapié en la figura del hombre que en la de la mujer. Para esta tarea no dudaremos en recurrir cuando sea necesario a otros intelectuales que subyacen como influencias en la obra de Beauvoir, destacando principalmente las figuras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Engels y Claude Lévi-Strauss. Nuestro objetivo será subrayar las características que Beauvoir indica como propias de la construcción del género masculino, que serán: primero, el hombre queda definido como ser-para-sí y trascendente; segundo, esta definición queda justificada por una necesidad de llegar a ser importante, por su capacidad para violentar o hacer la guerra, y, por último, por ser sujeto capaz de cosificar a otros sujetos. Junto al análisis de estas características se propondrá lo que consideramos una crítica necesaria a los planteamientos de género de Beauvoir. Para finalizar, elaboraremos una breve conclusión que irá por los derroteros de reivindicar la importancia del estudio académico de la masculinidad.

MASCULINO Y FEMENINO EN EL SEGUNDO SEXO:

En el segundo tomo de *El segundo sexo* Beauvoir lanza su hipótesis más osada: no se nace mujer, sino que se llega a serlo. En esta premisa está contenida una idea totalmente aceptada en la actualidad, la de que el sexo no se identifica con el género, pues, mientras el primero nos remite al hecho biológico, el segundo nos refiere al constructo social. Por otra parte, ese “llegar a serlo” implica que todas las

¹ “La masculinidad solo existe en contraste con la feminidad” (Connell, 1997: 32).

² Hablo aquí empleando el término “varón” intencionalmente; ya Beauvoir nos advierte “que en el francés se dice ‘los hombres’ para designar a la totalidad de los seres humanos” (Beauvoir, 2005: 11). Lo mismo sucede en el castellano. En efecto, pueden suscitarse equivocaciones al no saberse si se habla del “hombre” como perteneciente al género masculino, o, como universal que prescinde de la distinción por sexo. Para evitar confusiones, aclaramos que en lo que sigue de texto siempre que emplee el término “hombre” lo haré como equivalente a “varón” y que, por esto mismo, nunca aparecerá la noción de “hombre” como universal.

presuposiciones sobre el género de nuestra cultura son convencionales, construidas o artificiosas. Asimismo, esta idea implica que la construcción de los géneros, así como las características que se le atribuyen a cada uno, no queda totalmente justificada por un componente natural o biológico.³ Como decimos, se trata de una hipótesis atrevida, aún dada a una acalorada discusión que abarca las esferas científicas y las humanistas. Pensemos que la diferencia biológica, cuyo eje fundamental orbita en torno a la potencia física del cuerpo, es considerada un elemento de desintegración social, por ejemplo, en el acceso a determinadas profesiones en las que los requisitos de pruebas físicas son distintos en función del sexo, u, otro ejemplo, en la separación por sexos típica de las competiciones deportivas. En efecto, la cuestión es polémica porque la cuestión biológica es tratada de distintas maneras incluso entre las diferentes corrientes feministas. Cabe señalar que nuestra intención en este texto no es ahondar en la cuestión biológica; pensemos que es suficientemente amplia como para abarcar un artículo completo ella misma, incluso una obra o una sucesión. Daremos entonces las ideas de Beauvoir como válidas, dejando la profundización en esta temática para otro momento. Lo que nos interesa resaltar aquí de todo este asunto es que si el género femenino es un constructo, entonces, también debe de serlo el género masculino.⁴ Efectivamente, esta es la idea sostenida por Beauvoir.

Además, hay una segunda idea importante que está remarcada en el propio título de la obra: la primacía del género masculino sobre el género femenino. Sin lugar a dudas, el dominio del hombre sobre la mujer es sobre lo que se fundamenta la totalidad del ensayo. Este dominio de lo masculino es narrado a través de fases consecutivas, fases que acabarán por explicar los motivos fundamentales por los que la mujer se subordina al hombre basándose, principalmente, en las diferencias de género. La tesis primordial de *El segundo sexo* será la siguiente: el género del hombre se constituye como trascendencia y ser-para-sí, el de la mujer como inmanencia y ser-para-otro.⁵ Con vistas a fundamentar esta tesis, Beauvoir hará un recorrido a través de momentos históricos sucesivos que acabarán por dar cuenta de cada uno de los géneros. Se trata de un análisis complejo pues integra ideas de la antropología, la biología, la mitología, la cultura, etcétera. Además, se incluyen herramientas teóricas de corrientes tan dispares como el materialismo histórico, la antropología estructuralista o el psicoanálisis. En aras de simplificar la explicación seguiremos algunos de los distintos fragmentos que integran el capítulo dedicado a la Historia, pertenecientes al primer volumen de *El segundo sexo*. Los nombres que daremos a

³ Cabe destacar aquí que Beauvoir no niega las diferencias biológicas, reconoce que la mujer, “como media, es de menor estatura que el hombre, menos pesada, su esqueleto más fino” (Beauvoir, 2005: 93), o incluso que “la fuerza muscular es mucho menor en la mujer” (Beauvoir, 2005: 93). El punto de su filosofía es que en una sociedad tecnificada estas diferencias anatómicas no son suficientes para justificar la subordinación de la mujer al hombre, ya que “la técnica anula la diferencia muscular que separa al hombre de la mujer” (Beauvoir, 2005: 116).

⁴ “La aceptación que realiza el feminismo de la igualdad sobre la tesis de Simone de Beauvoir: ‘la mujer no nace, se hace’, supone la aceptación de que tampoco el hombre nace, sino que se hace” (Medina-Vincent, 2015:2)

⁵ En ocasiones, esta característica de ser-para-otro será denominada como “alteridad”.

cada una de estas fases tienen como objetivo dar cohesión a la explicación, si bien señalamos aquí que estos nombres son nuestros y no dados por Simone de Beauvoir.

La primera fase la denominaremos la Fase de la Horda Primitiva. Se trata de un período que nos remite a la prehistoria y que será anterior al desarrollo de la agricultura. Adelantamos que se trata de la fase más importante, pues de ella sacaremos lo que consideramos la clave principal de nuestra crítica. Lo más destacable es que ya en este momento histórico tan remoto, Beauvoir considera que la tarea a la que se dedica cada género está muy demarcada: el hombre hace la guerra, la mujer se encarga de la reproducción. Esta cuestión de la división de las tareas es tremendamente importante, debemos pensar que estamos en todo momento partiendo de un enfoque existencialista,⁶ una visión donde los sujetos se trascienden a sí mismos a través de lo que eligen hacer, de las acciones que deciden llevar a cabo. En esta fase ancestral, en la que el desarrollo tecnológico es escaso o inexistente, no hay un gran abanico de actividades a las que los sujetos puedan dedicarse, así que, consecuentemente, la diferencia biológica tendrá un papel preponderante a la hora de constituir los géneros. La mujer padecerá su destino biológico, pues “el embarazo, el parto, la menstruación, disminuían sus capacidades de trabajo y la condenaban a largos periodos de impotencia y, para defenderse de los enemigos, para asegurar su subsistencia y la de su progenitura, necesitaban la protección de los guerreros y el producto de la pesca y la caza a la que se dedicaban los varones” (Beauvoir, 2005: 126). Podemos observar que la corporalidad se muestra como decisiva a la hora de dividir las tareas. Subyacen en esta explicación dos influencias filosóficas de gran calado, las de Georg Wilhem Friedrich Hegel y Friedrich Engels.

En su obra *La Fenomenología del Espíritu*, Hegel nos narra el proceso de autoconciencia del Espíritu. Una de estas fases progresivas que se explican en la obra es la de la dinámica del amo y del esclavo. Este será el momento entendido como el descubrimiento de la alteridad. Cada consciencia “está bien cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene ninguna verdad” (Hegel, 1981: 115). Hegel entiende que las consciencias necesitan comprobarse la una a la otra y, para ello, lucharán. Con la resolución del combate se establece que “una es la consciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, la otra la consciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo” (Hegel, 1981: 117). Beauvoir, por su parte, considera que este relato es en gran medida identificable con los géneros masculino y femenino, correspondiendo al primero la categoría del Amo y al segundo la del Esclavo⁷. Se nos

⁶ Para el lector novel, la clave del existencialismo es que frente al esencialismo se propone la libertad. Es “la libertad humana la que precede a la esencia del hombre y la hace posible” (Sartre, 1946: 30). Dicho simplemente, la óptica del existencialismo pone su énfasis en lo que se hace, frente a lo que se es. “La existencia precede a la esencia: lo que tu eres (tu esencia) es el resultado de tus elecciones (tu existencia) más que a la inversa. La esencia no es tu destino, tu eres lo que tú te haces ser” (Flynn, 2006: 8). Esta idea es totalmente compartida por Beauvoir, y conlleva que lo que han hecho los hombres y las mujeres a lo largo de la historia es lo más parecido a una esencia que podemos encontrar.

⁷ “Algunos pasajes de la dialéctica con la que Hegel define la relación del amo con el esclavo se aplicarían mucho mejor a la relación del hombre y de la mujer” (Beauvoir, 2005: 129).

revela en la Fenomenología de Hegel lo que será la característica decisiva en Beauvoir a la hora de forjar la identidad de género masculina: la violencia. Nuestra filósofa francesa expresará esto afirmando que, el hombre, “en su lucha contra los animales salvajes corre riesgos. El guerrero para aumentar el prestigio de la horda, del clan al que pertenece, pone en juego su propia vida. Así demuestra brillantemente que para el hombre la vida no es el valor supremo, y que debe servir para fines más importantes que ella misma” (Beauvoir, 2005: 128). De esta manera la masculinidad queda asociada a la violencia, bien sea por la caza, bien sea por la guerra, bien porque ambas a la vez son las principales ocupaciones del hombre. Esta violencia, que parte del no tener miedo a arriesgar la propia vida, lleva consigo una identificación de lo masculino con la trascendencia; es una violencia capaz de sobrepasar el límite de uno mismo a través del riesgo. Beauvoir añade, de manera rotunda, que “la peor maldición que pesa sobre la mujer es estar excluida de estas expediciones guerreras” (Beauvoir, 2005: 128), porque por esta exclusión la mujer no podrá trascenderse arriesgando su propia vida, como el varón, sino que quedará confinada a la perpetuación de la especie.

Ideas casi correlativas a las explicadas hasta aquí aparecen también en *El origen de la familia, la propiedad y el Estado*. Para Engels, “la división del trabajo es totalmente espontánea: solo existe entre los dos sexos. El hombre caza y pesca, va a la guerra, procura los alimentos y produce los objetos necesarios para dicho propósito. La mujer cuida de la casa, prepara la comida y hace los vestidos” (Engels, 2006: 172). Se considera que esta división de las tareas era igualitaria porque “cada uno es el amo en su dominio: el hombre, en el bosque, la mujer, en la casa” (Engels, 2006: 172). Sin embargo, un acontecimiento conllevará la ruptura de este equilibrio natural: el desarrollo de la ganadería. Esta nueva técnica desencadenaría la desigualdad entre los sexos porque “todo el excedente que dejaba ahora la producción pertenecería al hombre. La mujer participaría de su consumo, pero no de su propiedad” (Engels, 2006: 175). Se reescribe así la vieja idea de Rousseau⁸ de que la propiedad privada es la causa de las desigualdades. Así la mujer queda identificada con la inmanencia y con el ser-para-otro, pues su único fin será desarrollar la crianza recluida en el hogar. Cabe destacar que Beauvoir se nutrirá de estas ideas de Engels solo parcialmente, pues, de otra parte, considera que Engels “ha tratado de reducir la oposición entre los sexos a un conflicto de clases” (Beauvoir, 2005: 119).

Con la anterior exposición de Engels hemos dado el salto del momento que denominamos como Fase de La Horda Primitiva, a la que llamaremos Fase de Desarrollo de la Agricultura y la Ganadería. En este momento la mujer se reviste de una cierta “dignidad mitológica”, pues al basarse la vida principalmente en los productos agrícolas, y, teniendo el cuerpo de la mujer la capacidad de ser fecundada, se establecerán paralelismos entre las ideas de Naturaleza, Agricultura y Femenidad.

⁸ “El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: ‘¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!’” (Rousseau, 1923: 63).

La mujer será exaltada, tal y como nos muestran las distintas diosas de la fertilidad y el cultivo de las antiguas civilizaciones.⁹ A pesar de este retomar cierto prestigio de la figura femenina, nunca se dará un dominio de la mujer,¹⁰ pues “la sociedad siempre ha sido masculina, el poder político siempre ha estado en manos de los hombres” (Beauvoir, 2005: 135). Ya en esta fase, Beauvoir nos habla de una práctica social relevantísima, el matrimonio, pero, para comprender con propiedad la importancia del mismo, debemos recapitular la influencia en Beauvoir del antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss. En su obra *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, Lévi-Strauss, considera el tabú del incesto como una norma universal común a todas las organizaciones sociales humanas. Además, esta prohibición representaría ella misma el paso del estado de naturaleza al estado social.¹¹ Lo verdaderamente interesante es que, siguiendo esta teoría, la prohibición del incesto¹²

⁹ Podemos encontrar muchísimos ejemplos en la mitología de estas vinculaciones entre la Naturaleza, la Agricultura y lo Femenino. Por ejemplo, en la cosmogonía babilónica, cuyo mito de la creación del universo se da por dos principios cósmicos: Apsu y Tiamat. Apsu era el abismo primordial que representa lo masculino, Tiamat, “era la personificación del mar salado y amargo, fue el elemento primordial femenino [...] fue la madre de la totalidad de los dioses” (Lara Peinado, 2008: 93). En el caso del Antiguo Egipto, baste con señalar a la diosa Isis, la cual “representa el asiento, el trono, y personifica la magia, la fidelidad conyugal y a la gran madre” (Castel, 2001: 103). Por último mencionamos el politeísmo griego, destacando las figuras de las diosas Gea, Deméter y Ceres. Gea es la diosa “Tierra que es Magna Mater y Alma Mater (alma viene de ‘alo’, nutrir)” (Díaz, 1997: 347). Deméter, es la diosa de la agricultura y su nombre proviene de ‘He meter’, que significa literalmente: la madre, o Ceres que es “una diosa urbana pero productora de los cereales” (Díaz, 1997: 347).

¹⁰ Abrimos aquí un pequeño paréntesis porque la cuestión de que pudiera haber existido un estadio primitivo en el que hubiera habido un dominio de la mujer es sumamente interesante. Esta idea fue expresada, e incluso llegó a considerarse como verdadera, por el antropólogo suizo Johann Jakob Bachofen, quien afirmaba que “el matriarcado se desarrolló en un periodo cultural más primitivo que el sistema patriarcal; con el victorioso ascenso de este último, su esplendor comienza a marchitarse” (Bachofen, 1987: 29). Resaltamos esta idea porque tuvo gran calado y resonancia en *El origen de la familia, la propiedad y el Estado* de Engels. En *El segundo sexo* ya Beauvoir la descarta como inválida, y, efectivamente, “los antropólogos modernos han refutado las evidencias etnográficas en las cuales Bachofen y Engels basaron sus argumentos. Esta evidencia, tal y como se presentaba pasó a ser una prueba no del matriarcado sino de una matrilocalidad y matrilinealidad” (Lerner, 1990: 54). “Diferentes sondeos de la prehistoria de las culturas mediterráneas [...] no han revelado un solo caso indiscutible de matriarcado. Incluso la sociedad iroquesa, en un tiempo bastión de los matriarcalistas, ha resultado solo matrilineal, aunque constituye la representación más cercana al estado ginocrático ideal de Bachofen” (Bamberger, 1979: 66).

¹¹ “La prohibición del incesto no tiene un origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza, y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual y por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura” (Lévi-Strauss, 1988: 58).

¹² No queremos olvidar destacar que hay una figura que está resonando con fuerza en toda esta temática que venimos tratando; no es otra que el padre del psicoanálisis: Sigmund Freud. La temática del psicoanálisis es importantísima, ya que esta corriente hace explícita por primera vez la cuestión del incesto al “proclamar como el complejo nuclear de las neurosis el vínculo con los padres, gobernado por apetencias incestuosas” (Freud, 1986: 134). Además,

obliga a los grupos humanos a intercambiar mujeres, bien sea de manera consentida, negociada, o bien aplicando métodos hostiles, como la violencia, el rapto o la guerra. De aquí se deriva que es la prohibición del incesto la que lleva a identificar a las mujeres como bienes preciados de la sociedad, lo que las identifica como una especie de artículo, como una cosa, y no a ser valoradas como miembros de la tribu o del clan por derecho propio¹³. Así pues, “el intercambio de mujeres es la primera forma de comercio mediante la cual se las convierte en mercancía y se las cosifica, es decir, se las considera cosas antes que humanos” (Lerner, 1990: 47). Con esta fase nos ha quedado una imagen de la mujer constituida como Cosa y del hombre como Cosificador; esto es lo que pretende expresar Beauvoir con su terminología de “inmanente” como correlativo a la mujer, pues queda relegada al ámbito de las cosas, y, de “trascendencia” encadenado al varón, pues él es el sujeto capaz de cosificar otros sujetos.

El análisis de Beauvoir es tan minucioso que nos quedarían unas cuantas fases más; una fase que nos remite al momento de las Antiguas Civilizaciones, Babilonia, Grecia, Egipto, Roma, etcétera, y las peculiares idiosincrasias de cada una de ellas. Otra más, marcada por el advenimiento del Cristianismo, con su peculiar cosmovisión que implica un infravalorar al cuerpo y a la mujer. Y otras muchas fases que llegan hasta la misma actualidad de Simone de Beauvoir, pero de las que vamos prescindir aquí por motivos de extensión.

Con lo que hemos explicado hasta aquí es más que suficiente para comprender el constructo de género que denuncia Beauvoir. Repasemos ahora lo dicho hasta el momento. El enfoque existencialista de Beauvoir le lleva a entender al hombre como ser-para-sí y a la mujer como ser-para-otro. Estas ideas quedan justificadas por diferentes motivos que pasamos a explicitar. El hombre se constituye como Trascendencia, pues en sus expediciones de caza o guerra, arriesga la propia vida en beneficio de la tribu. La mujer se constituye como Alteridad, pues queda relegada a sufrir pasivamente su destino biológico, esto es, a cargar con las labores de reproducción de la especie. Con el desarrollo de la agricultura, a la mujer se le reviste con un cierto halo de dignidad mitológica al ser identificada con la naturaleza; por su parte, el hombre, seguirá identificándose con el guerrero.¹⁴ Ella da la vida, él la quita.

Freud, en *Tótem y Tabú* habla de un estadio ancestral donde “un padre violento, celoso, se reserva todas las hembras para sí y expulsa a sus hijos varones cuando crecen” (Freud, 1986: 143), lo que nos remite a varias ideas que han surgido durante este artículo, tales como, el patriarcado, la masculinidad como violencia o la cosificación de la mujer. La propia Beauvoir cita el psicoanálisis en muchísimas ocasiones a lo largo de *El segundo sexo*, de ahí la importancia de recordarlo al lector en este epígrafe.

¹³ “En la mayoría de las sociedades primitivas [...] el matrimonio presenta una importancia totalmente distinta, no erótica sino económica” (Lévi-Strauss, 1988: 75).

¹⁴ Cabe mencionar aquí que nos encontramos con un tema recurrente en la filosofía alemana, la exaltación del guerrero. Sin duda, el filósofo que desarrolló con mayor profundidad la temática del guerrero fue Friedrich Nietzsche. En *La Genealogía de la Moral*, Nietzsche considera que el surgimiento de los valores morales está relacionado con un conflicto primigenio entre los guerreros y los sacerdotes. Es cuanto menos curioso que los valores que atribuye a los guerreros sean de índole activa, creativa y de afirmación del propio cuerpo:

Al hombre se le dedica al ámbito de la acción y la producción, la mujer quedará en el hogar, destinada a la reproducción. En palabras de Beauvoir esto es: “Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es lo Otro” (Beauvoir, 2005: 50). Es decir, no hay complementariedad entre los sexos, no hay equilibrio sino sometimiento de uno bajo el otro. El matrimonio es otra de esas instituciones que parece revestir de cierta dignidad a la mujer, pero, como hemos visto, no hace otra cosa que transformarla en una cosa más, un algo que es pertenencia de su marido.

CRÍTICA A BEAUVOIR

Nuestro objetivo en esta sección va a ser probar que la visión que propone Beauvoir sobre la masculinidad es errónea en una doble vía. En primer lugar, porque consideramos que entender al género masculino como trascendencia es demasiado idealista, pues ¿de la totalidad de los hombres que han poblado la Tierra cuántos han logrado trascenderse en sus obras de manera efectiva? Pocos son los hombres que han consumado este ideal existencialista. Entonces, el mito de la masculinidad es harto repetido, pero escasamente realizado. En segundo lugar, porque entendemos que vincular el concepto de lo masculino a la guerra, la acción y la producción es extremadamente injusto, pues ofrece una visión exagerada, podría decirse que hipertrofiada, de la masculinidad; para que este vínculo fuese verdadero tendría que ser idéntico en todos los hombres de todas las sociedades de todos los tiempos. No obstante, vamos a comenzar nuestra crítica realizando la parte positiva de Beauvoir. Consideramos aquí que el análisis de Beauvoir es válido en buena medida. Incluso en la actualidad: un momento histórico en que la velocidad de intercomunicación de las ideas se ha disparado, una situación en la que muchos planteamientos feministas ha tenido efectos reales, tanto en las psiques humanas como en las instituciones políticas, una circunstancia en que más y más mujeres han tenido voces relevantes para la sociedad, y, también, dónde se ha dado una gran apertura y visibilidad a los hombres y mujeres del colectivo LGTB; aún con todo, incluso en esta actualidad tan flexible y dinámica como el constructo del género denunciado por Beauvoir sigue en gran medida vigente, ya que, en definitiva, forma parte de la historia del pensamiento occidental y, de alguna manera, sigue formando parte de nuestros cimientos culturales. Los paralelismos dados en este texto, así como en las citas a pie de página, entre Beauvoir y otros pensadores como: Hegel, Engels, Lévi-Strauss, Bachofen, Freud

“tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante” (Nietzsche, 2011: 51). Por otra parte, a los sacerdotes se les atribuye valores de índole pasiva, reactiva y de padecimiento del propio cuerpo, de renegar de su constitución. Teniendo en cuenta que hemos dicho que, en *El segundo sexo*, hay una fase en la que se reviste a la mujer de una dignidad mitológica, esto es, de una dignidad espiritual como la de un clérigo, pueden entreverse una gran paralelismo entre la dicotomía guerrero-sacerdote de Nietzsche y la del género hombre-mujer narrada por Beauvoir. ¿Puede que Nietzsche este hablando de un enfrentamiento primigenio entre la masculinidad y la femineidad bajo las figuras del guerrero y del sacerdote?

o Nietzsche, ha tenido como objetivo mostrar que de alguna manera esta división binaria¹⁵ de la humanidad resuena de fondo por todas partes.

Posiblemente, hasta ahora, la argumentación se le está presentando al lector como ambigua y contradictoria. Ciertamente lo es en buena medida; no en vano Simone de Beauvoir afirmó que el existencialismo es una filosofía de la ambigüedad. Y es que el problema que estamos tratando podría entenderse como un problema de la consistencia ontológica de un relato. El problema abarcaría dos caras de una misma cuestión. La primera, ¿en qué medida es verdadero el relato del género? La segunda, ¿qué clase de influencias y efectos desprende este relato sobre la vida de las personas? Salta a la vista que el problema es harto complicado, principalmente porque no tenemos herramientas suficientes para responder con total certeza a la primera pregunta, pues carecemos de una máquina del tiempo que nos lleve a las primeras sociedades para analizar a hombres y mujeres y hallar así las similitudes o diferencias constitutivas; consecuentemente, la única forma que tenemos de proceder es tratar ambas preguntas de manera entremezclada: buscando en los efectos, las verdades, y viceversa. Entendemos que este mismo problema debió de ser enfrentado por Simone de Beauvoir cuando comenzó su investigación. Con esto en mente, tal vez ahora, estemos más capacitados para deshacer la ambigüedad y fundamentar mejor nuestra crítica. Recordemos, lo que hemos dicho es que el relato sigue vigente en buena medida en la sociedad actual, esto es, muchas personas siguen mostrándose proclives a tratarlo como verdadero, ya sea por una reflexión consciente, ya sea porque de alguna manera ha sido integrado por la cultura en su psiquismo. Se desprende de lo anterior que podemos considerar excelente el trabajo analítico de Beauvoir. Ahora bien, también hemos dicho que vemos una idealización del varón en Beauvoir, esto es, porque Beauvoir no es un ente aislado de la sociedad, entiéndase, aun con toda su inteligencia el relato del género también resuena en su cabeza. En su obra cuestiona con contundencia el papel de la mujer, pero vemos que se muestra demasiado proclive a aceptar que el varón es trascendencia, y, aunque realmente lo fuera o simplemente se le tratase como si efectivamente esta fuera su esencia, tampoco cuestiona si esta categorización es tan positiva como parece a primera vista. No es baladí que Beauvoir proponga que la mujer adopte el modelo masculino de la trascendencia y esto es así porque ella admira este modelo.

Vayamos concretando contenidos. Fundamentalmente, con lo que no podemos estar de acuerdo es con lo que Beauvoir propondrá hacer para superar la desigualdad entre los sexos, que, como ya hemos dicho, no es otra cosa que proponer que la mujer adopte el modelo de la trascendencia. Dicho de forma simple, propone una masculinización de la mujer. Esta misma idea es denunciada por algunas autoras feministas, al considerar que “en definitiva, de Beauvoir identifica lo humano más con

¹⁵ Para una mayor profundización en esta división binaria de la humanidad recomendamos el capítulo primero de la obra *La dominación masculina*, del sociólogo Pierre Bourdieu, donde se nos señala que “la división de las cosas y de las actividades (sexuales o no) de acuerdo con la oposición entre lo masculino y lo femenino recibe su necesidad objetiva y subjetiva de su inserción en un sistema de oposiciones homólogas, alto/bajo, arriba/abajo, delante/detrás, derecha/izquierda, recto/curvo (oblicuo y pérfido), seco/húmedo, duro/blando, sazonado/soso, claro/oscuro, fuera (público)/dentro (privado), etc.” (Bourdieu, 2000: 9).

lo masculino que con lo femenino y su feminismo cae en el error de reivindicar la masculinización de las mujeres” (De Miguel Álvarez, 2009: 129), o, como lo expresa otra autora, que considera que “lleva agua al molino de los de siempre”, porque, “si uno no es un Sujeto a la manera del macho, uno no puede sino ser el otro” (Comensaña-Santalices, 1999: 17). Este error de Beauvoir viene por lo que consideramos en parte una idealización de lo que supone ser varón, y en lo que sigue, este artículo tratará de refutar esta concepción de la masculinidad. Los puntos fundamentales de esta refutación serán, primero, cuestionar el concepto en sí mismo de “trascendencia”, segundo, cuestionar la vinculación de la masculinidad a la guerra y la hostilidad, y, tercero y último, cuestionar que el hombre cosifique a la mujer. Para el primer punto emplearemos reflexiones sobre lo que supone actualmente entender al varón como trascendente, será una reflexión desde la actualidad. Para los otros dos puntos, intentaremos remontarnos al pasado utilizando los testimonios de la antropología sobre la masculinidad en las sociedades primitivas.

Siguiendo nuestro esquema, lo primero sobre lo que hay que llamar la atención es la vinculación del género masculino con el concepto mismo de “trascendencia”. Con este concepto lo principalmente señalado es que “el hombre olvida olímpicamente que su anatomía también incluye hormonas, testículos” (Beauvoir, 2005: 50). Es decir, la trascendencia se entiende aquí como un sobrepasar y desentenderse de los límites biológicos. El cuerpo, que es entendido en la mujer como un gran peso con el que hay que cargar por los senderos de la existencia, por el contrario, es en el hombre la máxima expresión de su potencia: “no hay más que ver la importancia que dan los jóvenes a sus músculos para comprender que un sujeto percibe su cuerpo como su expresión objetiva. Sus impulsos eróticos no hacen más que confirmar en el hombre el orgullo que nace de su cuerpo: descubre en ellos el signo de la trascendencia de su poder” (Beauvoir, 2005: 437). Ya aquí la argumentación de Beauvoir empieza a chirriar como una vieja puerta, puesto que ha sacado del género masculino figuras que fácilmente podemos evocar en nuestra mente, como el adolescente escuálido, el empollón desentendido de lo corporal, o el artista refinado. Parece que jamás hubieran existido hombres de nula virtud genético-corporal, y que si existieran, no forman totalmente parte del conjunto de individuos que integran lo masculino. Por otra parte, se trata de una manera muy extraña de emplear la categoría de trascendencia, normalmente vinculada en la tradición de la filosofía occidental a lo universal-objetivo, porque, en este caso es particularmente relativa: el cuerpo del hombre es trascendencia con respecto al de la mujer, pero, ¿acaso no puede también ser confirmación de la impotencia con respecto al de otros hombres? Esto mismo sucede con esa otra formulación que nos mostraba Beauvoir de la trascendencia, al afirmar que esta implicaba la capacidad de proyectarse en el obrar. ¿Cuántos hombres han logrado esto a lo largo de la historia? ¿Muchos, o más bien unos pocos que formaban parte de la élite de los poderosos o que gozaron de una suerte prodigiosa? ¿Puede el obrero explotado proyectar su trascendencia en la casa que le construye al burgués? Además, se nos decía que el hombre se trascendía ofreciendo la propia vida, mostraba así que la finalidad de la vida no era su preservación, sino atender a fines más elevados que la vida misma. ¿Cuántos hombres dieron su vida convencidos de esto, y cuántos lo hicieron sin convencimiento,

obligados y presionados por la autoridad? ¿Es que un hombre sin honor, o sin sentimiento de pertenencia a la patria, no es un hombre?

Lo cierto es que el concepto de “trascendencia” tiene cierta carga “poética-positiva”; es un término hermoso que nos suscita un sobrepasarse por encima de los límites de uno mismo; tal vez, fuera la belleza de este término lo que incita a Beauvoir a pretender que las mujeres se adscriban a la idea de trascendencia, pero, cabe la posibilidad de que no sea oro todo lo que reluce. La posibilidad de que el concepto de trascendencia pueda suponer también una carga es algo que pasa desapercibido para Beauvoir; esto es precisamente lo que vamos a defender aquí: el problema es que “comparado con los grandes personajes masculinos, el varón normal es muy poca cosa. La constatación de este hecho puede suponerle impugnarse contra sí mismo. Pese a ser hombre, no da la talla de ninguno de los grandes prototipos masculinos” (Marqués, 1997: 21). Ahora bien, es cierto que tiene una gran ventaja sobre la mujer, puesto que hay una gran cantidad de figuras modelo masculinas en la historia, la ficción, la cultura. Por contrapartida, hay escasas figuras modelo femeninas. Entonces, el hombre tiene un mayor marco de fluctuación para forjar su identidad como masculina y quedar conforme consigo mismo.¹⁶ Lo problemático es que el mismo concepto de trascendencia conlleva que el varón está siempre proyectado hacia fuera, podemos decir, buscando constantemente un “llegar a ser importante”. Dentro del ideal de trascendencia late una contradicción, porque el varón ya es importante¹⁷ (lo es con respecto a la mujer) y, al mismo tiempo, debe llegar a ser importante,¹⁸ porque es lo que se espera de él como hombre. “De una u otra forma, como algo que ya se tiene, como algo que se debe alcanzar, ser varón remite antes que a la felicidad, a la armonía, el goce, la libertad o la seguridad, a la demostración y obtención de importancia. Dicho de otra manera: la construcción social del varón viene ligada a la noción de importancia. Lo que este no soporta es, pues, la ausencia de énfasis, trascendencia de sus acciones y aún de su propia persona” (Marqués, 1997: 24-25). La trascendencia es entonces una categoría que condena a la mayoría de los hombres a una angustia existencial.¹⁹ Incluso aquel varón que adopte un ideal

¹⁶ “Al haberles reservado el patriarcado la mayor cantidad de cualidades y ser éstas en buena parte contradictorias, al varón se le ofrecen muchas posibilidades de identificarse con el modelo. Puede ser que no se sienta fuerte, pero sí inteligente y esta es oficialmente masculina. Puede que no se perciba inteligente pero sí audaz y la audacia es oficialmente masculina. Puede que no se sienta audaz, pero en cambio es responsable y el sentido de la responsabilidad es oficialmente masculino. Puede que no se sienta responsable, sino gozador y juerguista, y cierto tipo de desorden o de transgresión es oficialmente parte del indómito carácter masculino. Puede considerarse siempre o casi siempre masculino en cualquier caso” (Marqués, 1997: 21-22).

¹⁷ “Ser varón es ya ser importante, de modo que quién es varón es ya importante por ese solo hecho” (Marqués, 1997: 22).

¹⁸ “Ser varón obliga a ser importante, de modo que quien es varón solo si consigue ser importante llega a ser propia o plenamente varón” (Marqués, 1997: 23).

¹⁹ “Pocos hombres realmente se adecúan al ‘cianotipo’ o despliegan el tipo de rudeza e independencia actuada por Wayne, Bogart o Eastwood. ¿Qué es normativo en relación a una norma que difícilmente alguien cumple? ¿Vamos a decir que la mayoría de hombres es no-

masculino más relajado, por ejemplo, más dado al hedonismo, la juerga y la risa, necesitará en todo momento ser él, el más trascendente en lo que hace, esto es, el más importante, el más destacable, el mejor en su actividad. Como vemos, este tipo de categorización del género no está libre de contradicciones, a pesar de que la contradicción haya sido considerada frecuentemente como un atributo femenino.

Mucho más áspera es la cuestión de la vinculación del hombre con la guerra. Las consecuencias de este vínculo son fatales porque parece que nos lleva a un esencialismo de corte maniqueísta: la testosterona es el mal primigenio²⁰ y los estrógenos representarían la bondad y la inocencia. Se trata de una idea paradójica porque el existencialismo de Beauvoir le lleva a entender que “no hay naturaleza humana, por tanto, no hay esencia femenina, porque la existencia precede a la esencia” (Flynn, 2006: 100). Sin embargo, parece que Beauvoir se muestra demasiado proclive a aceptar esos tópicos. A su favor podemos decir que su objetivo es la denuncia. En su contra, que esta denuncia no es lo bastante contundente. Pero volviendo a lo fundamental, cabe destacar que “es cierto que muchas culturas hacen la guerra y ejercen la violencia como constante de su propia reproducción, pero no se dice que sean exclusivamente los varones los que se encargan de ello [...] la guerra de bandas es una actividad practicada, fomentada y a menudo llevada a cabo en una estrecha colaboración entre los sexo (La Cecla, 2004: 52). También se nos narró que el hombre se dedicaba a la caza y a la pesca, y que esto puede entenderse como una dedicación a dar muerte, a ser violento y opresor. Lo cierto es que “la interpretación del hombre cazador ha sido rebatida gracias a las evidencias antropológicas de las sociedades cazadoras y recolectoras. En la mayoría de ellas, la caza de animales grandes es una actividad auxiliar, mientras que las principales aportaciones de alimento provienen de las actividades de recolección y caza menor, que llevan a cabo mujeres y niños [...] En estas sociedades se cree que los sexos son complementarios, tienen papeles y estatus diferentes, pero son iguales” (Lerner, 1990: 36). Con estas

masculino? ¿Cómo calificamos la rudeza necesaria para resistir la norma de rudeza, o el heroísmo necesario para expresarse como gay?” (Connell, 1997: 34).

²⁰ Es importante señalar que no es estrictamente necesario recurrir a teorías biológicas para caer en el maniqueísmo que venimos denunciando, por ejemplo, John Stoltenberg en su obra *Refusing to be a man*, parte de la idea de que “la identidad sexual es una idea política” (Stoltenberg, 1989: 3). Siendo entonces los géneros meras ideas políticas, esto no le impide asociar lo masculino con una exacerbada violencia, llegando a afirmar que “la ética de la identidad sexual masculina es esencialmente violadora” (Stoltenberg, 1989, 12) o que “es una entidad política que florece solo a través de la fuerza y el terrorismo sexual” (Stoltenberg: 1989, 23) dónde “los verdaderos hombres usan su penes como armas en el sexo” (Stoltenberg, 1989: 27). Nosotros estamos en contra de semejantes conclusiones que, a pesar de autoafirmarse feministas llegan a conclusiones precipitadas. Pero también nos situamos en oposición a visiones legitimadoras de una masculinidad tradicional, como la de Steven Goldberg, que afirma que el patriarcado es inevitable, ya que la voluntad de la mujer siempre “está algo subordinada” (Goldberg, 1976: 33) a la del hombre, lo que conlleva que la educación pase por ir “mentalizando a los niños en este sentido, porque no les queda más remedio que hacerlo” (Goldberg, 1976: 34). “Con esta sentencia, y sin que resulte muy difícil de colegir, masculinidades distintas a la patriarcal, y por supuestos nuevas feminidades, no son posibles” (Menjívar Ochoa, 2010: 11).

ideas es suficiente para desbancar este relato que ha venido identificando al hombre exclusivamente como un “guerrero-cazador del tipo violento”,²¹ al menos, como parte constitutiva, biológica y esencial del hombre en un estadio ancestral. Cosa bien distinta es que, durante ciertas épocas en ciertas sociedades, se haya tenido este relato por verdadero. Que no pase desapercibido algo, sostener este relato de cualidades de género ancestrales, es particularmente machista, porque, “la asunción básica con la que debemos comenzar cualquier teorización del pasado es que hombres y mujeres construyeron conjuntamente la civilización” (Lerner, 1990: 65). De otro modo estamos presuponiendo que siempre y en todo caso, la mujer ha sido un ente inerte, una mera víctima²² cuyas acciones reales no tuvieron ni el menor ápice de efecto, ni la más mínima posibilidad de generar respuestas o consecuencias; lo cual es bajo todas luces un total y completo absurdo. “Una vez abandonemos el concepto de mujeres como víctimas de la historia, dominadas por hombres violentos, fuerzas inexplicables e instituciones sociales, hay que encontrar una explicación al enigma principal: la participación de la mujer en el sistema que la subordina” (Lerner, 1990: 65).

Si bien ya hemos mostrado que vincular lo masculino con la guerra es un reduccionismo, lo cierto es que si hay que reconocer algo que tiende a asociarse en todas las sociedades con lo masculino. Lo definiremos como la adquisición de “modales bruscos”. En efecto, la tesis de Beauvoir de “no se nace mujer sino que se llega a serlo” (Beauvoir, 2005: 371) queda confirmada por el antropólogo rumano Mircea Eliade en las sociedades primitivas; con la particularidad de que este “llegar a ser” se dará en su correlato masculino. Eliade destaca la existencia de “ritos de paso” de la adolescencia a la edad adulta en todas las sociedades tribales-primitivas. Se trata de unos rituales en que los individuos deben superar una serie de pruebas, y, “al final de las pruebas, goza el neófito de una vida totalmente diferente de la anterior a la iniciación [...] gracias a estos ritos y a las revelaciones que llevan consigo, podrá ser reconocido como un miembro responsable de la sociedad” (Eliade, 1989: 10). Estos rituales suelen representar una muerte simbólica y, posteriormente, una resurrección. Lo verdaderamente sorprendente es que “para el pensamiento arcaico, el hombre es hecho: no se hace solo. Son los iniciados veteranos, los maestros espirituales, quienes le hacen” (Eliade, 1989, 15). Por si esto fuera poco, “para llegar a ser efectivamente un hombre es preciso asemejarse a un modelo mítico. El hombre se reconoce como tal en la medida en que deja de ser un hombre natural, en la medida en que es hecho por segunda vez, conforme a un canon ejemplar y transhumano” (Eliade, 1989: 15).

²¹ El hombre no es esencialmente violento, “lo que sucede con frecuencia es que a los hombres se les asigna ‘el espectáculo’ de la violencia” (La Cecla, 2004: 53). “Lo que sí es cierto es que en las sociedades tradicionales, tanto en muchos países que se asoman al Mediterráneo como en muchos países de Oriente Próximo, hay una concepción de la ‘actitud’ masculina y de la ‘dignidad masculina’ que está relacionada con una idea casi guerrera del hombre” (La Cecla, 2004: 72).

²² “La dominación y la violencia interna, la de los hombres con respecto a las mujeres, está atestiguada en muchísimos grupos humanos, pero eso no implica que sea ‘universalmente verdadera’. Pensar que las mujeres son siempre víctimas favorece la hipótesis de que son en verdad inferiores ‘biológicamente’” (La Cecla, 2004: 53).

Esta idea de que a través del rito de paso el hombre imita un modelo transhumano es obviamente la misma idea de “masculinidad = trascendencia” expresada en *El segundo sexo*. También importante, es que este rito de paso se basa principalmente en la separación de la madre: “se trata de una ruptura un tanto violenta algunas veces, con el mundo de la infancia, a la vez que del mundo maternal y femenino” (Eliade, 1989: 27). Otro antropólogo, La Cecla, versado erudito en el tema de la masculinidad, nos subraya este rito de paso como esencial a la hora de construir el género masculino: “A los varones adolescentes los espera un rito de paso particularmente difícil y doloroso. Deben eliminar de su propio cuerpo la influencia afeminante de la madre y de las mujeres del grupo, y deben adquirir en cambio modales bruscos” (La Cecla, 2004: 24). Remarcamos que este ejemplo del rito iniciático sirve para hacer notar lo acertado de Beauvoir al identificar la noción de género con la noción de “llegar a ser”, que nos remite a la idea de entender el género como un constructo social. Esto no significa que los atributos señalados por Beauvoir (superarse, guerrear, cosificar) sean lo intrínsecamente masculino, porque “el género es una práctica, o sea, algo que se modela con la práctica. La masculinidad, lejos de ser una categoría rígida e inmóvil, es, por el contrario, una identidad que tiene fluctuaciones y variaciones” (La Cecla, 2004: 60).

Finalmente analizamos el fenómeno de la cosificación de la mujer por parte del hombre. Cuando explicamos los géneros masculino y femenino en *El segundo sexo* nos remontamos al estructuralismo de Lévi-Strauss, donde, por el tabú del incesto las sociedades primitivas se veían obligadas a intercambiar mujeres; esto conllevaba su cosificación. Como ya sabemos, esta idea es totalmente asimilada por Beauvoir, hasta el punto de que se captarán alusiones de esta cosificación primitiva en los atuendos que visten actualmente²³ las mujeres: “A menudo, las costumbres y las modas se han dedicado a cortar la trascendencia del cuerpo femenino: la china de pies vendados apenas puede caminar; las uñas barnizadas de las estrellas de Hollywood las privan de sus manos; los tacos altos, los corsés, los miriñaques y las crinolinas están menos destinados a acentuar el cuerpo femenino que a aumentar su impotencia” (Beauvoir, 2005: 201). Cabe subrayar con contundencia, que es falso que este tipo de cosificación se de en las sociedades primitivas, así nos lo recuerda Gerda Lerner en su obra *La creación del patriarcado*, quien a propósito del estructuralismo de Lévi-Strauss nos subraya: “lo que se cosifica no son las mujeres sino su capacidad reproductiva y, sin embargo, él y otros antropólogos estructuralistas continúan hablando de la cosificación de las mujeres” (Lerner, 1990: 85). Es decir, en las sociedades primitivas en ningún momento se pone en duda que la mujer sea un sujeto autónomo, lo que sí que tiene cierto valor, digamos “económico”,²⁴ es la capacidad reproductiva de la mujer. Creemos que señalar esto aquí es importante, porque de otra forma nos dedicamos a emplear conceptos precipitadamente sin reparar en las dificultades que en sí mismos conllevan. Con respecto a la cosificación sexual de la

²³ Lógicamente, Beauvoir se refiere a la actualidad de cuando escribe su obra, que fue publicada en 1949. Sin embargo, consideramos que este argumento es extensible hasta nuestra propia actualidad.

²⁴ Permítasenos llamarlo así, siempre salvando las distancias con que es una sociedad primitiva sin un concepto de economía propiamente dicho.

mujer en la actualidad no la negamos, uno solo tiene que ver ciertas obras cinematográficas para captar una instrumentalización de los cuerpos femeninos, ahora bien, aun con todo, esto no es algo que pueda considerarse como un carácter constitutivo de lo masculino, “mientras los hombres estén en una posición social y económica dominante, es probable que sean ellos quienes objetiven la mayoría de las veces a las mujeres [...] pero el egoísmo y la insensibilidad no son monopolio de nadie, y esto también puede ir en dirección contraria” (Blackburn, 2005: 124).

Quisiéramos añadir una última crítica a Beauvoir cuyo motivo fundamental va a ser una acusación de platonismo. Esta acusación se debe a que “inmanencia y trascendencia son conceptos filosóficos clásicos que Simone de Beauvoir trajo a la reflexión feminista desde su interpretación desde el existencialismo, haciéndonos remitir a los clásicos dualismo: materia y forma, o cuerpo y espíritu. Asociando el cuerpo con la inmanencia y el espíritu con la trascendencia, se produce la denuncia feminista de que solo se ha permitido a lo masculino el acceso al estatus de sujeto y de libertad” (López Jorge, 2010: 140). Como sabemos, el dualismo cuerpo/espíritu es profundamente platónico, la particularidad es que en Beauvoir cada concepto es asociado a un género determinado mediante los conceptos de inmanencia y trascendencia. Inmanencia es corporalidad. Trascendencia es espiritualidad. Siguiendo esta división platónica, “el alma es más valiosa que el cuerpo, siendo la que representa lo específicamente humano, y resultando ser así el eje valorativo que atraviesa todo el dualismo metafísico de Occidente. Así que mientras que las mujeres solo pueden concebir niños, cuerpo, carne, materia corruptible y perecedera, los varones, por su parte, pueden concebir ideas inmateriales, atemporales, eternas” (López Jorge, 2010: 140). Estamos entonces ante una división platónica de la humanidad en función de lo que cada uno es capaz de dar a luz.²⁵ Nótese que seguir este dualismo tan sesgado no solo conlleva infravalorar a la mujer, por no verla capaz de acceso a ideas intelectuales, justamente sobre esto nos llama la atención con su denuncia Beauvoir. De lo que se olvida es que esta visión también desprecia al varón, esto se haría implicando que “la maternidad es un hecho, en tanto que la paternidad es sólo una idea” (La Cecla, 2004: 117). Vemos aquí una infravaloración del compromiso del hombre con la paternidad fundamentándose exclusivamente en lo

²⁵ Podemos encontrar esta cuestiones en la obra platónica, en la que se le da una peculiar importancia. Pensemos en la importancia que da Platón al arte de la mayéutica, arte de dar a luz ideas a partir del cuestionamiento, aprendida de su maestro Sócrates. En *El Banquete*, Sócrates hace mención a Diotima, una sabia mujer de Mantinea, quien distinguía entre dos clases de hombres, los fecundos según el cuerpo y los fecundos según el alma, siendo estos últimos los más importantes: “En consecuencia, los que son fecundos según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos la inmortalidad, recuerdo y felicidad, según creen para todo tiempo futuro. En cambio los que son fecundos según el alma... pues hay, en efecto quienes conciben en las almas más aún que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz” (Platón, 1982a, III: 257) (208e-209a). Esta misma idea aparecerá en *El Teeteto*, donde Sócrates tras explicarle a Teeteto la importante labor social de las parteras, aún así considera su labor como menor por no ocuparse de las ideas: “Tal es, ciertamente, la tarea de las parteras, y, sin embargo, es menor que la mía. Pues no es propio de las mujeres parir unas veces seres imaginarios y otras veces seres verdaderos” (Platón, 1982b, V: 183) (150a-150b).

biológico. Beauvoir idealiza la trascendencia como un modelo superior a seguir, pero no hay ninguna prueba real que fundamente que gestar ideas sea preferible a gestar y criar seres humanos.

CONCLUSIÓN

Ya Poullain de la Barre, allá por el siglo XVI, nos advertía de las dificultades singulares de los varones a la hora de abordar la cuestión de las mujeres: “Nada más complicado hay que explicarse sobre el asunto de las mujeres. Cuando un hombre habla en beneficio de ellas, todos se imaginan en seguida que es por galantería o por amor” (De la barre, 2010: 5). En la actualidad, el problema es el mismo, aunque reformulado: el hombre que estudia cuestiones de género o es homosexual profundamente afeminado, o, de otra parte, tiene intenciones libidinosas con sus compañeras feministas. Este problema se debe en buena parte a que “los estudios sobre la identidad sexual se han consagrado [...] solo a la condición femenina, hasta el punto de identificar prácticamente los women's studies con los gender studies” (La Cecla, 2010: 15). Sacar al varón de la ecuación es un error porque entonces la fórmula está incompleta. En realidad, esto que decimos no es ninguna novedad, ya la propia Beauvoir lo reconocía: “¿cómo plantear la cuestión? En primer lugar, ¿quiénes somos para plantearla? Los hombres son juez y parte, las mujeres también. ¿Dónde encontrar un ángel? En realidad, un ángel no estaría demasiado cualificado para hablar, pues ignoraría todas las circunstancias del problema” (Beauvoir, 2005: 61). Necesitamos entonces un ángel real, un ángel de carne y hueso. ¿Cómo creamos ese ángel? Ese ángel se crea desde el estudio crítico, realizado en colaboración por hombres y mujeres, en definitiva, por seres humanos, comprometidos a tratar las cuestiones con la mayor objetividad posible. Este estudio deberá entonces tener una visión holística, que incorpore tanto la masculinidad como la feminidad, sin caer en tópicos ni en maniqueísmos.

La razón fundamental de este texto ha sido señalar la necesidad de una mayor profundización en lo masculino. Ahora bien, entendiéndose correctamente nuestra crítica, exigirle a Simone de Beauvoir que incorpore un análisis profundo de la masculinidad en su obra es un absurdo. *El segundo sexo* es una obra feminista que se dedica a ofrecer una determinada visión de la mujer, y, como tal, hay que entender esta obra aceptando tanto su cometido como su contexto, su situación. Más que criticarla tenemos que estarle agradecidos porque a partir de ella hemos podido poner de relieve nuestro reclamo; nos ha servido para reivindicar algo básico y de sentido común, la masculinidad es también un género y como tal debe ser estudiada. Tal vez ha llegado el momento de ir aceptando el desafío que lanza Beauvoir al principio de su obra, al afirmar que “a un hombre no se le ocurriría escribir un libro sobre la situación particular que ocupan los varones en la humanidad” (Beauvoir, 2005: 49).

Otra de las finalidades de nuestro texto, la cual seguramente no ha pasado desapercibida para el lector, es remarcar la importancia de adoptar una posición con respecto a ese debate propio del feminismo que se articula en torno a las nociones de igualdad y diferencia. Recordemos que el feminismo de la igualdad concibe que las diferencias de género son socialmente construidas; por su parte, el de la diferencia sí que considera que hay diferencias esenciales-naturales entre los géneros. Como

hemos visto en este texto, el problema fundamental que se le atribuye al feminismo de la igualdad es que de alguna manera propone masculinizar a la mujer, dicho de otro modo, su fallo principal pasa por desprestigiar lo propiamente femenino. Desde una postura favorable al feminismo de la diferencia, la feminista italiana Rosi Braidotti, llega a afirmar que “resulta sumamente desconcertante el hecho de que tantas feministas hayan rechazado el énfasis en lo femenino bien tachándolo de obviedad, bien de determinista o bien de irrelevante. Esto me hace pensar que la ‘feminofobia’ sigue viva, incluso, entre las feministas” (Braidotti, 2005: 46). Esta misma autora nos señala cuales son las principales críticas al feminismo de la diferencia, “basadas en tres puntos fundamentalmente: el esencialismo (pretendidamente la diferencia sexual es ahistórica y determinista y, por lo tanto, no deja espacio a la transformación social), el universalismo (realiza afirmaciones excesivamente generales y desatiende la cuestión de la diversidad cultural) y el heterosexismo (resta importancia a la capacidad creadora y subversiva del deseo lésbico y homosexual)” (Braidotti, 2005: 49). Con respecto a este tema, no estamos dispuestos a aceptar que por el azar de nacer varón se posea una esencia atemporal, y mucho menos si esa esencia le condena a uno indudablemente a ser un sujeto agresivo y cosificador; no en vano todo este ensayo ha tenido como eje vertebrador el negar esa afirmación. Ahora bien, aun con todo somos capaces de captar las bondades del feminismo de la diferencia, ya que el feminismo de la igualdad es, en ocasiones, sospechosamente homogeneizador. En definitiva, la cuestión a plantear es: “¿nuestra sociedad tiene todavía ganas y capacidad de producir diferencias o debe renovar la integración, la homogeneización y la anulación de todas las diferencias de la cultura?” (La Cecla, 2004: 99).

BIBLIOGRAFÍA:

- BACHOFEN, Johann Jakob (1987). *El matriarcado*. Madrid: Editorial Akal.
- BAMBERGER, JOAN (1979). “El mito del matriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?”. En HARRIS, Olivia y YOUNG, Kate (coords.) *Antropología y Feminismo*. Madrid: Editorial Anagrama.
- BLACKBURN, Simon (2005). *Lujuria*. Barcelona: Editorial Paidós.
- BOURDIEU, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- BRAIDOTTI, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Editorial Akal.
- CASTEL, Elisa (2001). *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Madrid: Editorial Aldebarán.
- COMENSAÑA-SANTALICES, Gloria (1999). “El segundo sexo. Actualidad y pertinencia”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 4, nº 8, pp. 27-38.
- CONNELL, Robert William (1997). “La organización social de la masculinidad”, en VALDÉS, Teresa y OLAVARRIA, José (eds.). *Masculinidad/es Poder y Crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional.

- DE BEUVOIR, Simone (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- DE LA BARRE, Poullain (2010). "De l'egalite des deux sexes, discours physique et moral". *Blog Miklos*. Consultado el 08 de Diciembre del 2015 en <http://blog.le-miklos.eu/wp-content/Poullain-EgaliteDesDeuxSexes.pdf>
- DE MIGUEL ÁLVAREZ, Ana (2009). "El legado de Simone de Beauvoir en la genealogía feminista: la fuerza de los proyectos frente a 'la fuerza de las cosas'". *Investigaciones Feministas*, vol 0, pp. 121-136.
- DÍAZ, Carlos (1997). *Manual de Historia de las Religiones*. Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer.
- ELIADE, Mircea (1989). *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus.
- ENGELS, Federico (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- FLYNN, Thomas (2006). *Existentialism: a very short introduction*, New York: Oxford University Press.
- FREUD, Sigmund (1986). *Tótem y Tabú en Obras Completas XIII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- GOLDBERG, Steven (1976). *La inevitabilidad del patriarcado*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1981). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LA CECLA, Franco (2004). *Machos: Sin ánimo de ofender*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- LARA PEINADO, Federico (2008). *Enuma Elish: poema babilónico de la creación*. Madrid: Editorial Trotta.
- LERNER, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1988). *Las estructuras elementales del parentesco*. Madrid: Ediciones Akal.
- LÓPEZ JORGE, Mercedes (2010). "Variaciones feministas en torno a la inmanencia y la trascendencia. Simone de Beauvoir, Luce Irigaray y la 'política de lo simbólico'". *Feminismo/s*, 15, pp. 137-164.
- MARQUÉS, Joseph-Vicent (1997). "Varón y patriarcado". En VALDÉS, Teresa y OLAVARRIA, José (eds.). *Masculinidad/es Poder y Crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional.
- MEDINA-VICENT, María (2015). "Educación moral en la Ética de la Razón Cordial para la emergencia de nuevas masculinidades. Los Men's Studies en la agenda política feminista", *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, Num. 7, pp.224-239.
- MENJÍVAR OCHOA, Mauricio (2010). *La masculinidad a debate*. Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

- NIETZSCHE, Friedrich (2011). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- PLATÓN (1982a). *El Banquete*. En *Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos.
- (1982b). *Teeteto*. En *Diálogos V*. Madrid: Editorial Gredos.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Editorial Calpe.
- SARTRE, Jean-Paul (1946). *El ser y la nada*, Buenos Aires: Editorial Iberoamericana.
- STOLTENBERG, John (1989). *Refusing to be a man*. London: University College London Press.
- VARELA, Nuria (2008). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

