

Sami Nair

Acompañando a Simone de Beauvoir

Mujeres, hombres, igualdad



Galaxia Gutenberg

ACOMPANANDO A SIMONE DE BEAUVOIR

SAMI NAİR

Sami Nair

Acompañando a Simone de Beauvoir

Mujeres, hombres, igualdad

Galaxia Gutenberg



© Getty Images

SAMI NAÏR

Es filósofo y catedrático de Ciencias Políticas. Ha sido miembro del comité de redacción de *Les Temps Modernes*, con Simone de Beauvoir. Colaborador regular de varios diarios, es columnista de *El País*. Entre sus libros en castellano, destacan: *Y vendrán: Las migraciones en tiempos hostiles* (Bronce Planeta, 2006); *La Europa mestiza. Inmigración, ciudadanía, codesarrollo* (Galaxia Gutenberg, 2010), *La lección tunecina* (Premio internacional de ensayo político Terenci Moix), (Galaxia Gutenberg, 2011) y *Refugiados* (Crítica, 2016).

Traducción del francés: Inés Clavero Hernández y Sami Naïr

Publicado por:
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Edición en formato digital: octubre de 2019

© Sami Naïr, 2019

© de la traducción del prólogo y los capítulos 1 a 10 y 17: Inés Clavero, 2019

© Galaxia Gutenberg, S.L., 2019

Imagen de portada:

Simone de Beauvoir el 1 de enero de 1955

© Hulton Archives/Getty Images, 2019

Conversión a formato digital: Maria Garcia

ISBN: 978-84-17971-41-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, aparte las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

TRADUCCIÓN Y AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer su excelente trabajo a Inés Clavero, que ha traducido del francés al castellano el prólogo y los capítulos 1 a 10 y el 17. Los restantes los he escrito directamente en castellano, con la ayuda de Esther Pomares, a quien quiero agradecer aquí por haberlos mejorado con tanta perspicacia y finura; también quiero expresar mis agradecimientos a Ada del Moral por su inestimable apoyo a la hora de releer -¡escrutar!- y corregir todo el libro con loable paciencia y rigurosa profesionalidad. También van mis agradecimientos a Lidia Rey, de la editorial Galaxia Gutenberg, que se empleó a fondo en la siempre difícil tarea de mantener este libro dentro de los plazos requeridos; a Teresa Lozano, correctora de la editorial por su dedicación; y a Joan Tarrida, mi editor de siempre, cuya solidaridad nunca se ha temperado. Por fin, mis agradecimientos a Sylvie Le Bon de Beauvoir que ha emprendido un trabajo muy honorable de preservación y de publicación de la obra de su madre adoptiva. Por supuesto, lo dicho y escrito en este libro solo me compromete a mí.

PRÓLOGO

Este libro en absoluto pretende ser una biografía intelectual ni un análisis sistemático de la obra de Simone de Beauvoir. Lo definiría, más bien, como una propedéutica que permite hacerse una idea general, no esquemática, de su vida, su obra y su acción. Mi propósito es incitar a leer las novelas, las memorias, los textos filosóficos y los ensayos polémicos que Simone de Beauvoir escribió entre las décadas de 1930 y 1980, testimonio excepcional de su época, tan rica en sueños de emancipación y tragedias, y de la actividad creadora de la que fuera la teórica pionera del feminismo moderno. He dejado deliberadamente de lado toda una dimensión de la obra y la vida privada de Simone de Beauvoir: el relato de sus relaciones «contingentes» y de sus amores con otras personas, además de Sartre, su papel crucial como directora de una revista, su nutrido epistolario que, por sí solo, merecería un estudio particular o, por fin, la narración de sus múltiples viajes, aunque todo esto se refleja en este trabajo. He preferido poner de relieve los ejes fundamentales de su visión del mundo y subrayar algunos temas significativos de su pensamiento crítico y polémico. Faltaría, asimismo, a la honradez si no recalcará, de entrada, que mi mirada está inevitablemente influenciada por el hecho de haber trabajado con ella en la revista *Les Temps Modernes*, que dirigía tras la desaparición de Jean-Paul Sartre en 1979. Esta colaboración me brindó la oportunidad de compartir una experiencia dichosa e inolvidable. Me atrevo a creer, no obstante, que esa proximidad en nada empaña mi objetividad, aunque solo sea porque, consciente de ella, me esfuerzo en mantenerla a raya.

1

EVOCACIÓN

Todo había sido muy rápido. Y tan repentino. Ahora, en compañía de Sylvie, su hija adoptiva, Claude Lanzmann, Claire Etcherelli, amiga y secretaria de *Les Temps Modernes*, Jean Pouillon, fiel compañero de toda la vida, Robert Gallimard y Jacques-Laurent Bost, estaba ahí plantado, con un nudo en la garganta. Dios mío, ¿qué dolor iguala al de enfrentarse a la muerte? Uno piensa haber experimentado ya ese sofoco, cree conocerlo, pero es una trampa: siempre es la primera vez. Simone de Beauvoir me era un ser querido, no podía imaginar que se desvanecería sin más. Unos días antes, todo parecía normal, sí, tenía que someterse a una pequeña intervención, algo rutinario...

Y ahora esa sala de espera en el crematorio del cementerio del Père Lachaise, pequeña, casi disimulada en un rincón de aquel edificio sombrío, donde cabemos a duras penas, y recuerdo sobre todo el silencio, nuestro aturdimiento común, la sorpresa, que nos petrificaba, por vivir ese momento. Y el ruido sordo, al otro lado de las paredes de la estancia, lejano y, sin embargo, tan próximo, de las llamas consumiendo su cuerpo envuelto en un sudario blanco; y aquella espera, en verdad larga, casi eterna, hasta que trajeron sus cenizas, en una urna gris, y marchamos al cementerio de Montparnasse, donde había querido reunirse, para la eternidad, con el hombre a quien siempre amó, Sartre, que la esperaba en su tumba. Y aún puedo ver cómo retiran aquella lápida y depositan la urna funeraria a su lado, recordando, a quienes los conocimos, que así vivieron durante decenios, codo con codo.

Y recuerdo también la muchedumbre de mujeres y hombres, caras conocidas y desconocidas, las flores lanzadas a la tumba de nuevo cerrada, aquel largo cortejo que le rendía un último homenaje. No, no solo era el adiós a una celebridad, sino otra cosa: el reconocimiento de una deuda con una mujer que había convertido la defensa de la Mujer en una causa común.

Luego, mi mente se nubla, tal vez nos juntamos al otro lado del murete del cementerio, en algún apartamento. Y ya está, no recuerdo más, salvo lo más preciso, que Sylvie me había llamado por teléfono una tarde soleada de la primavera de 1986, para anunciarme con voz empañada, quebrada por la emoción: «El Castor ha muerto. Ha muerto, la operación benigna se ha complicado, ha sufrido una hemorragia, el corazón no ha aguantado, luego te llamo, luego te llamo». Y la voz de Sylvie se desvanecía. Todo había sido tan rápido.

* * *

Le gustaba reír, comer, pasarlo bien. Qué agradable sentir en aquella mujer, ya mayor y fortalecida por una vida de creencia en sus ideas, tan habituada al éxito como a las decepciones, una alegría de vivir el momento tan intensa. Huelga decir que no era siempre el caso, en ocasiones, se la podía encontrar cansada. En nuestras reuniones semanales de los miércoles de *Les Temps Modernes*, fiel a sí misma, vestida con una elegancia discreta y cuidadosa, con su pañuelo anudado en la cabeza, escuchaba los comentarios de todos; sus ojos glaucos brillaban cuando alguna consideración inteligente captaba su atención, y su boca se fruncía en un mohín si juzgaba inapropiado algún apunte. Con su famosa voz cortante, casi aguda, muy parisina, abrupta, soltaba: «Bueno, voy a leer ese texto, es interesante, ¿verdad? Ya veré».

Aunque, en realidad, le gustaba contar historias terminadas las reuniones que siempre tenían un poco o mucho que decir sobre seres y cosas.

A propósito de André Gorz, de quien acababa de leerme *El traidor*, me comentó entusiasmada: «Interesantísimo, ¿verdad que sí? Un hombre complejo, muy inteligente, quizá sea la persona que mejor ha comprendido la filosofía sartriana; aunque eso sí... ¡era la mar de complicado! Se sentaba ahí, fijese, en esa silla de ahí, pero siempre se colocaba como medio torcido, daba la impresión de que no quería ocupar toda la superficie, la usaba con parsimonia. Me divertía pensar, a sabiendas de su debilidad por Crespo, que no quería gastar el asiento, sí, se sentaba siempre sobre media nalga, ¡como si temiese gastar la silla! Para hacerle rabiar, le soltaba: “Póngase cómodo, Gorz”. Y, entonces, ¡lo veía culebrear unos milímetros! Yo me reía para mis adentros, ¡me caía bien simpático!».

En otra ocasión, inspirada, contaba la anécdota de la Legión de Honor. La llaman del Ministerio de Igualdad, recién creado tras la victoria de la izquierda en 1981; y le dicen: «Al presidente Mitterrand le complacería entregarle la Legión de Honor por los grandes servicios que usted ha prestado a la causa de las mujeres. Sin usted y todas las que lucharon por sus derechos, hoy no tendríamos un Ministerio de Igualdad». Sorprendida, algo halagada, pero soberana, como si se desquitara de todos los poderes con los que siempre había guardado las distancias, responde: «Estoy muy emocionada por la propuesta; agrádzcaselo de todo corazón al señor Mitterrand de mi parte, de verdad, me conmueve profundamente el detalle. Es solo que, verá usted, no puedo aceptar ese honor, esta condecoración hay que entregársela a la gente más joven que yo». Y, con sorna, añadió: «Es que me siento muy vieja para entrar en la Legión».

Había hecho voto de nunca esconder la verdad ni disimular sus opiniones sin pretender tener, por otra parte, la razón absoluta sobre los seres y las cosas... Lo menciono varias veces a lo largo del libro, su relación consigo misma no cae en absoluto en el narcisismo, rasgo tan frecuente entre los malos escritores. Cuando se leen sus memorias, llama la atención y sorprenden sus propias dudas sobre los caracteres que esboza a pinceladas y sus vacilaciones a la hora de emitir juicios. Del mismo modo que el Rousseau de las *Confesiones*, había contraído una promesa de transparencia consigo misma, y eso aporta ese toque tan singular a sus recuerdos. Logra con éxito una operación literaria difícil: hablando de sí misma, ofrece un espejo al otro. En una larga entrevista que concedió a Madeleine Chapsal,^[1] explica: «Decir cosas de una misma ayuda a los demás a comprenderse. Escribir sobre mí es, en este momento, lo que más me conviene para hablar a los demás de sí mismos».

Resultaría muy interesante, ahora que el río del tiempo ha limado las asperezas de la discordia, regresar, por ejemplo, a sus relaciones con Albert Camus. He aquí un asunto enojoso sobre el que circulan las peores habladurías, fruto de la imaginación incansable y a menudo

pueril, o de la sólida maldad de quienes nunca albergaron simpatía por el Castor. Por lo visto, Beauvoir se la tenía tomada a Camus, según algunos chismosos, ¡por no haber sucumbido a sus encantos! Una versión de lo más ridícula. Uno se imagina al machote *pied-noir*, rebosante de talento, seductor empedernido, recién llegado de su Argel natal, que rehúsa con desprecio los ofrecimientos de la famosa *sartreuse*... Opinión insultante para ella como para Camus. Que si ella envidiaba su talento, añaden otros bienintencionados. ¡Como si tuviera menos! Ahora se prefiere concluir que, «tal y como la historia ha demostrado», Camus tenía sus razones contra ella y Sartre.

En realidad, resulta difícil hablar hoy del conflicto que opuso a estas tres mentes brillantes sin resituarse en la espesura existencial de la época. Se podría juzgar, a sabiendas de la tremenda complejidad de los retos, tanto ideológicos como de poder simbólico, que estaban en juego en el mundo intelectual de la década de 1950; en efecto, se podrían juzgar con mayor mesura las ampollas que levantó la ruptura entre Camus y Sartre, apoyado por Simone de Beauvoir. Cada vez que tenía ocasión de sacar a Camus a colación, me intrigaba, por supuesto, su visión del hombre y de la obra. Ella hablaba poco, se limitaba a soltar algunas frases o comentarios jocosos. Le confíe que admiraba al autor, al hombre que hacía arte con todo lo que pasaba por sus manos, aunque nunca me había gustado su mirada étnica de blanquito hacia sus compatriotas argelinos. Una mirada, comenté, más paradójica aún habida cuenta de que, conscientemente, no se podía acusar a Camus de racismo o desprecio hacia nadie en razón de sus orígenes. Otra demostración, una vez más, le dije, de que la significación de la obra poco tiene que ver con la ideología consciente del autor, que, a la postre, apenas importa para el punto de vista de la gran creación artística.

Aquella cuestión no le quitaba el sueño; Camus había sido importante para ellos, se habían alejado, como sucede tantas veces, y la historia seguiría su curso. Tenía, eso sí, expresiones que daban en el blanco: «Camus, un gran escritor, sobre todo por sus dos obras de arte, que son *El extranjero* y *La caída*». Y, después, añadía risueña: «También tenía un punto de maleante de Argel, un poco camorrero, ¡de bravuconcillo!».

No me lo imaginaba así hasta que leí un texto que, de hecho, el Castor no conocía, *El primer hombre*, el manuscrito que preparaba sobre su padre y sobre él justo antes de su accidente mortal, y que apareció en su maletín. A pesar de estar inacabada, es, sin duda, una de las obras más grandes de Camus, y prometía llegar más lejos que todas las escritas hasta la fecha. Aunque joven, necesitado y enfermo, sabía también comportarse como un «maleante» más del barrio pobre de Argel, donde el valor de un individuo se medía con más frecuencia por la fuerza de sus puños que por su cultura. El Castor lo había percibido enseguida, porque conocía a los hombres, y había adivinado en él a un gran creador y a un hombre verdadero.

Parca en palabras sobre sus contemporáneos durante los espléndidos años de su actividad creadora intelectual, entre 1940 y 1970, un día, comentando ese contraste tan habitual que opone la grandeza de la obra a la pequeñez humana del autor, le confíe mi ambivalencia a la hora de juzgar a Aragon.[2] Una gran figura literaria del siglo, testigo y actor, con sus altos y bajos, sobre todo, sus golpes bajos. Le hablé del famoso capítulo de *Les communistes* suprimido para la reedición, después de la desestalinización, que me dio una idea más bien lamentable de la moral de Aragon, puesto que cuando se abrían bocas para denunciar las indecibles manipulaciones de la verdad durante la época de la glaciación estalinista, él, por su parte, aprovechaba para disimular o maquillar sus propias mentiras. Además, había traicionado a Pierre Daix y a Roger Garaudy[3] en pleno congreso del Partido Comunista, aunque había asegurado apoyar su crítica al estalinismo. Una sonrisa fugaz se dibuja en los labios del Castor, y, después, una *boutade*: «Ay, Aragon. No lo

frecuentábamos mucho; todo *valía* para él». Sin embargo, clemente, agrega: «Poseía una genialidad verbal espléndida y verdadera. Siempre soñé con una conversación entre él y Malraux, otro gran hablador. Habría sido un festival de palabras...».

Un escritor que le gustaba por encima de todo era Michel Leiris, al menos, a juzgar por lo que me dijo. Un miércoles en que había llegado a la reunión de *Les Temps Modernes* con un cuarto de hora de antelación, como en ocasiones me pedía, comenté algo sobre la atribución del Premio Nobel a Claude Simon. «No consigo entrar en sus novelas, pero bueno, por qué no...», me dijo. Y, después, tras reflexionar, añadió: «Para mí, el mejor escritor francés con vida es Michel Leiris. Pero nunca se le reconocerá, va por libre».

Yo acababa de terminar *Vida y destino*, de Vasili Grossman, y le comuniqué mi entusiasmo; me pidió que le llevara el libro, y eso hice. La semana siguiente, me lo devolvió. «Gracias, he intentado entrar, pero hay demasiadas dimensiones, se me hace un poco cuesta arriba. Solo he leído la mitad», me dijo. De hecho, había perdido el gusto de las novelas-mundo, largas; prefería los textos cortos, impactantes. Cuando escribí una reseña de los relatos de W. Faulkner para *Les Temps Modernes*, mientras estábamos a solas, me confesó: «He leído su texto; le gusta Faulkner, como a nosotros nos gustó. Una lástima que no se mantuviese siempre a la altura de su talento.» Recordé entonces su comentario sobre el «final» de Faulkner en *La plenitud de la vida*: su incapacidad para posicionarse en favor de los negros, a diferencia de Nelson Algren o de otros escritores norteamericanos. Beauvoir se lo reprochaba, del mismo modo que a Camus sus tergiversaciones argelinas. Hay cosas por las que «no se puede pasar». Aquellos grandes autores, ya convertidos en clásicos, para Beauvoir aún eran contemporáneos, tan limitados como ella por su realidad existencial, y la historia, tarde o temprano, acabaría juzgándolos por sus errores o justificando sus aciertos. La historia es el gran tamiz del tiempo. Y todo lo demás cae en el olvido.

Detengo aquí esta evocación; podría hablar de Claude Lanzmann, de Jean Pouillon, o de Claire Etcherelli, sus amigos en *Les Temps Modernes*, con quienes compartí también momentos de amistad, alegría y hermosa complicidad intelectual.[4] Llegará el momento, espero, en que estos personajes reaparezcan, será más adelante, inevitablemente; ahora, solo quiero invitar a un viaje en compañía de Simone de Beauvoir, *Ella*, alias «el Castor». Su urna funeraria jamás borrará de mi memoria su sonrisa afable y el azul titilante de sus ojos vivaces.

2

LA ENTRADA EN EL MUNDO

¿Qué pensar de una joven que a los catorce años declara a bocajarro a sus padres, católicos, conservadores, rigurosos en el tema de la Iglesia, estupefactos ante tamaña determinación: «He perdido la fe, ya no quiero ir a la iglesia»; a los quince, adquiere conciencia de su vocación literaria y de que se encuentra a disgusto en su familia y en la sociedad; a los veintidós, que no piensa casarse y que vivirá de manera «morganática», es decir, en concubinato; y que, además, nunca falta a su palabra?

Que es rara, singular, determinada. «Escandalosa», según los criterios bienhechores de entonces.

Esa mujer es Simone de Beauvoir, alias «el Castor». ¡Un apodo casual! Su condiscípulo René Maheu[5] la bautiza un día mientras preparaba con ella y Sartre la oposición a profesores de filosofía entre 1928 y 1929, al jugar con su apellido francés *Beauvoir* y la palabra inglesa *beaver*, que significa «castor». En un cuaderno de Simone, agrega afectuosamente: «Los castores van en grupo y tienen espíritu constructor». El apodo se le quedará de por vida, usado solo por sus amigos cercanos, una suerte de homenaje a su sociabilidad y dedicación al trabajo. Pues si hay una cualidad verdaderamente característica de Simone de Beauvoir es su compromiso con el trabajo regular, sistemático, perseverante, cotidiano, y bajo cualquier circunstancia.

Nacida en una familia burguesa de origen aristocrático bruscamente empobrecida por la impericia de un padre no obstante culto y enamorado de las artes, y sometida, igual que su hermana menor Héléne, a la severidad implacable de una madre beata, la joven Simone estará tan marcada por su reacción contra ese autoritarismo religioso como por la decadencia social de la familia. No tardará en sacar de ella un *modus vivendi*: aprenderá a vivir libre y al margen, sin necesidades excesivas.

Se educa en un colegio privado religioso, casualmente llamado (¡para la futura teórica del feminismo!) Cours Désir (Deseo) y reservado a las niñas cuyos padres rechazaban la escuela laica de la República, donde pronto se convierte en la mejor alumna y conoce a Zaza, Elisabeth Lacoïn, la gran amiga de su juventud hasta su muerte temprana y cuyo recuerdo la acompañará hasta el final de sus días. Ingresa en la Sorbona a los diecisiete años, se forma al mismo tiempo en una licenciatura en letras clásicas, obtiene un certificado en matemáticas generales y una licenciatura en filosofía.

Desde el periodo del instituto hasta la universidad, Beauvoir consignó sus confesiones en su primer diario, que Sylvie Lebon de Beauvoir publicó en 2008 bajo el título de *Cahiers de*

jeunesse.

De entre sus páginas surge una joven dotada de una fresca intelectual y una originalidad creadora extraordinarias. Leer ese texto hoy resulta más útil que cualquier análisis para comprender los futuros compromisos, en todos los ámbitos, de la gran escritora francesa.

Conoce a Sartre en 1929 mientras preparan la oposición a profesores de filosofía. Junto con algunos compañeros intelectualmente brillantes, como Paul Nizan, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron y Claude Lévi-Strauss, se convierte en la interlocutora privilegiada de Sartre, sin lugar a dudas el más ilustre de esta pléyade llamada a dominar la cultura francesa del siglo XX. Con él firmará su pacto morganático, en principio previsto, según ella, para dos años, ¡que terminará durando cincuenta y dos!

Obtiene la segunda plaza en la oposición (después de Sartre), ingresa en el profesorado y trabaja destinada en varios institutos (Marsella, Ruan, París), aunque se consagra sobre todo a su vocación literaria, sin dejar de profundizar en su formación filosófica tras la estela de Sartre, quien, a partir de la década de 1930, elabora de manera progresiva su filosofía global. Desde entonces, llama la atención cómo sus dos destinos se entrelazan de forma íntima y emprenden el proyecto de responder juntos, aunque en planos distintos, a los grandes interrogantes de la época.

Su unión morganática consterna a la familia de Beauvoir y abocará a la pareja, durante toda su vida, a ser unos marginales abiertos a las aventuras, siempre unidos por una relación que Sartre definió con el sentido del concepto que le caracterizaba: «Simone de Beauvoir, decía, es mi *relación necesaria*; todas las demás relaciones, afectivas o físicas, son y serán *relaciones contingentes*.» Este vínculo amoroso fragua una unión excepcional entre ambos que, a pesar de verse sometido a las pruebas de la existencia (amores y pasiones con terceros por ambas partes: el escritor americano Nelson Algren en el caso de Beauvoir, y Dolorès Vanetti, la amiga norteamericana de Sartre con la que rompió en 1950, entre otros), nunca se pondrá en tela de juicio. Su correspondencia publicada, tanto entre ellos como con sus amistades y amantes, muestra la fuerza de ese vínculo y, al mismo tiempo, la crueldad e incluso el cinismo en sus relaciones con otras personas, sin duda amadas, respetadas, pero siempre percibidas *exteriores* a su unión. No existe una relación comparable en la historia de la cultura francesa, tal vez con excepción de Voltaire y Madame du Châtelet en el siglo XVIII.

La guerra de 1940 los coge a ambos por sorpresa. Beauvoir se queda sola; Sartre, movilizado y enviado al frente, cae rápidamente preso de los alemanes. Escapa del campo de detención, regresa a París de forma clandestina y viven la guerra juntos en la Francia ocupada. Los años de la posguerra consagran el éxito del pensamiento de Sartre, forjan su reputación mundial y constituyen una corriente filosófica de pensamiento, el existencialismo, que ejerce una influencia considerable sobre el panorama cultural francés e internacional en torno a sí mismo, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, y muchos otros intelectuales relevantes de esta época. Albert Camus, aunque amigo, no se adhería a esa corriente filosófica y llegó, finalmente, a recusarla.

El periodo 1940-1950 está plagado de dolorosas tribulaciones. Ponen a prueba su pacto morganático; Merleau-Ponty se distancia de ellos por desacuerdo político, Camus se les opone de forma violenta, primero a raíz de las relaciones con la Unión Soviética y después, aunque insidiosamente, por su posicionamiento ambiguo en torno a la cuestión colonial argelina. A partir de 1960 alcanza significativo relieve su compromiso antiimperialista, que culmina con el apoyo al Tribunal Russell en relación a Vietnam y la solidaridad con todas las causas del Tercer Mundo de entonces. Entre tanto, Beauvoir escribe grandes obras, como *El segundo sexo*, un poderoso

trabajo de deconstrucción de la dominación masculina que le vale la gloria y el escándalo, al que pronto sigue su novela más importante, *Los mandarines*, galardonada con el premio más importante de literatura, el Goncourt.

Mayo del 68 marca un punto de inflexión en la vida y el pensamiento de Beauvoir; se compromete con el apoyo a las causas sociales (defensa de los inmigrantes, lucha contra el racismo, por el derecho al aborto, apoyo a las causas feministas, aun cuando no comparte todas las ideas). La muerte de Sartre, en 1979, en realidad ya supone -apunta Sylvie Lebon de Beauvoir-, su propia muerte. Le sobrevive seis años. El 19 de abril de 1986, en una soleada jornada de primavera, igual que sucediera con Sartre, una muchedumbre acompaña sus cenizas al cementerio de Montparnasse. De él escribió: «Es el mayor éxito de mi vida. Era el doble en quien yo me encontraba». Este epitafio también le sirve a ella: «Su muerte nos separa. Mi muerte no nos reunirá. Es así; ya es hermoso que nuestras vidas hayan podido concertarse durante tanto tiempo».

[6]

3

EL UNIVERSO LITERARIO DE SIMONE DE BEAUVOIR

No se trata de resumir, ni aun de manera sucinta y esquemática, la obra literaria de Beauvoir, que se extiende durante unos cincuenta años. Eso supondría, inevitablemente, falsear su alcance y sembrar malentendidos en su interpretación de conjunto. Vale más, partido que tomo, cruzar esta suma literaria, detenerse al azar en algunos de los temas esenciales que la vertebran e invitar al lector a abordarla por sí mismo.

En primer lugar, están las novelas, que le trajeron el éxito; después, y sobre todo, el ciclo de memorias y por último, los relatos e incluso una obra de teatro. Sin contar con su primera gran obra: el diario que ha redactado en sus tiempos de estudiante donde trasluce meridianamente su vocación literaria en ciernes: *Cahiers de jeunesse* (1926-1930). Si nos fijamos en sus novelas, todas están, cada una en el registro de ficción escogido, atravesadas por las mismas grandes preocupaciones: el amor, la sexualidad, la angustia, el hastío del mundo, el compromiso, el fracaso, los dramas de la libertad en un mundo que la limita o la niega, las relaciones problemáticas entre los seres, el pesimismo enfrentado a la voluntad de ser, la relación con la muerte, etcétera. Se encuentran en ellas las experiencias de la vida de Simone de Beauvoir y las relaciones con sus contemporáneos, pero, lejos de ser una transposición biográfica, hallamos en cambio una verdadera transfiguración literaria, un paso hacia lo universal, una creación autónoma que hace de las novelas: *La invitada* (1943), *La sangre de los otros* (1945), *Los mandarines* (1954) y los relatos reunidos en *La mujer rota* (1968), verdaderas obras de arte.[7] En 1979, se publica también, de forma inédita, *Cuando predomina lo espiritual*, escrita en 1938 y rechazada por las editoriales. Este texto, que se inscribe de pleno en el ciclo novelesco beauvoiriano, hoy se antoja premonitorio, en la forma y en el fondo. Todas estas obras, reconocidas, alabadas o criticadas, definen una visión del mundo propia, una toma de posición que, sin caer en la ideología, se enmarca en la perspectiva existencialista de Beauvoir. Me limitaré a reseñar aquí algunos ejemplos.

La invitada, su primera novela, aborda sin tapujos un tema provocador que escandaliza el orden moral imperante (*Orden, patria, familia*: lema del «petainismo» colaborador de los nazis): se trata de una historia de amor triangular, de un trío, donde el análisis de los mecanismos del deseo mimético, los celos, la manipulación humana y la especulación intelectual se entrelazan con la descripción de un mundo donde se opera una mutación de valores y los referentes tradicionales están en crisis. La obra se inspira en las relaciones que ella y Sartre mantuvieron con antiguas alumnas, en particular, en un asunto fraguado en torno a dos jóvenes estudiantes, cuyos verdaderos

nombres eran Olga Kosakiewicz y Bianca Lamblin, en el instituto de Ruan. En sus memorias, *La plenitud de la vida*, Beauvoir insiste sobre el sentido, exclusivamente moral, que debe atribuirse a esta primera novela; para ello pone de relieve tanto el uso de mecanismos narrativos originales, inspirados en los grandes escritores norteamericanos (John Dos Passos, Ernest Hemingway), como sus propias búsquedas estilísticas y la aplicación práctica de los valores filosóficos que determinaban la relación de la pareja con el mundo, siendo el más importante el haber sometido a prueba su concepción de la libertad.

Pierre y Françoise, los dos personajes principales, deciden integrar en la intimidad de su pareja a Xavière, una joven de diecinueve años, poniendo así a prueba la solidez de sus sentimientos mutuos; rápidamente, Pierre se enamora de Xavière, lo que provoca los celos de Françoise, dado que lo ama. Y Xavière, a su vez, que tiene una relación íntima con Françoise, no soporta la manipulación de la que es objeto por parte de la pareja, pues ella tiene una relación de amor muy fuerte con otro personaje, Gerbert. Los tres personajes entran en un juego amoroso peligroso de verdades y mentiras, donde las intenciones psicológicas de cada uno son tan importantes como los hechos. El trío profesa un desprecio glorioso hacia la vida de la pequeña burguesía provinciana, encorsetada, conservadora, moralista y fundada sobre la hipocresía social. Frente al amor convencional, Françoise y Pierre juegan a una relación basada en el amor libre que, inevitablemente, tiende a instrumentalizar y establecer una complicidad entre ellos en detrimento del tercer miembro del triángulo, Xavière, que termina por rebelarse. El desenlace de la novela es trágico: Xavière paga el juego triangular con el precio más alto.

En *La plenitud de la vida*, Beauvoir sostiene que ese juego no pasaba del plano platónico y, en realidad, Pierre nunca habría consumado la relación. Su originalidad, no obstante, estriba en la descripción de un ambiente hermafrodita de artistas y marginales, de aventuras amorosas, homosexualidad y compromiso social y de unas experiencias que indican el carácter profundamente inestable, desde el punto de vista de las normas imperantes, de la sociedad francesa de la Ocupación. Esta relación triangular a lo largo de la novela aumenta su complejidad gracias a la entrada en escena de otros personajes, cómplices de tantas experiencias potencialmente peligrosas. Se presupone que la pareja clásica tiene la capacidad de resistir al embate de las pasiones sin que la tercera persona (el título de la novela ya lo sugiere: *La invitada*) consiga desunirla. La novela muestra, no obstante, que no fue el caso, y finalmente la pasión celosa se instaura, las relaciones entre los amantes se degradan y todo termina por desmoronarse.

Esto es la prueba, para la autora, de la dificultad de las relaciones sexuales humanas «libres», que se basan en una elección en apariencia racional y olvidan que el deseo, los celos y la angustia suelen, en general, tomar la delantera. El amor libre tiene exigencias que la razón desconoce. No está garantizado que el ser humano sea capaz de asumirlo con todas sus consecuencias, máxime cuando, y ahí la experiencia cede paso a la tragedia, la relación triádica resiste a duras penas el paso del tiempo, la pareja se prohíbe tener hijos y la sexualidad amenaza constantemente con degradarse. Lo que, en el fondo, significa que, de haber experiencia, resultaría muy difícil hacer de ella un modelo de expresión de la libertad del ser. Beauvoir es consciente y sabe que aceptarlo implica asumir la vida en los *márgenes* de la colectividad humana. Tragedia de la condición humana. Verdad de la sociedad.

La sangre de los otros (1945) muestra otra faceta de Beauvoir: defiende un punto de vista social en nombre de los valores solidarios. A pesar del éxito que obtuvo en el momento de su

publicación (la liberación y una ideología consensuada y dominante de progresismo), enseguida cayó en el «olvido» al cabo de algunos años, precisamente por la desaparición de ese mismo clima cultural. La propia autora contribuye al entierro de esta novela, a la que reprocha el moralismo y posicionamiento ideológico en su ensayo *La fuerza de las cosas*. Sin embargo, una lectura presente pone de manifiesto su vigencia. En realidad, más allá de los procesos narrativos empleados por Simone de Beauvoir, que en este caso también se imbuje de los autores norteamericanos, sobre todo de Faulkner (en la confusión de los pronombres, el desplazamiento de las determinaciones identitarias, la convergencia de temporalidades diferentes, la polifonía de las conciencias, el acceso del autor a la conciencia de sus protagonistas -Hélène y Jean Blomart- para captar mejor sus motivaciones), esta novela no ha perdido un ápice de actualidad pues plantea la doble cuestión de la finitud de la obra de arte y la dificultad de la coexistencia con el prójimo. El tema es bastante clásico para la época: el compromiso en la lucha contra los nazis durante la Ocupación de un joven de familia burguesa y su ingreso, contra los valores y los intereses de su familia, en el Partido Comunista. La tragedia surge de las decisiones que ha de tomar en esta despiadada situación de combate, como por ejemplo dejar partir al frente a Hélène, la mujer amada, enviándola así hacia una muerte segura. Se decide, con gran dificultad, y lo que cabía esperar sucede: Ella elige luchar, es su compromiso, su libertad, incluido el riesgo de la muerte. Y muere. De ahí la culpabilidad de Jean Blomart.

Toda la novela es una reflexión en torno a la dialéctica del fin y los medios, de la utilización de la vida del Otro, de la mirada que objetiva y define al Otro, de la mala conciencia, del ejercicio de la libertad. Este diálogo define a la perfección el dilema moral que se le plantea al hombre de acción: «“Nunca pagaremos un precio demasiado alto”. Paul me miró con desprecio. “Nunca llegaréis a nada, porque no queréis pagar.” “Es fácil pagar con la sangre de los otros”». Encontramos aquí el gran debate presente en la literatura comprometida de las décadas de 1930 y 1940, en Bertolt Brecht en Alemania, y en la mayoría de los novelistas franceses (Malraux, Sartre, Nizan). La novela sigue la línea de las tesis que Sartre defenderá en *¿Qué es la literatura?* (1947), al abogar por una *ficción de situación* donde todas las subjetividades avanzan a la par, y los personajes gozan de libertad de elección y de una vida propia que el autor debe aceptar sin someterlos a su propia voluntad. Es asimismo una novela existencialista en el sentido más profundo, tal vez la mejor que haya sido concebida a partir de esta trama filosófica; si en la década de 1950 Beauvoir la critica con tanta dureza, es porque alcanzaba a vislumbrar, con mayor objetividad, los límites de esta visión del mundo en un momento en el que el propio mundo había cambiado.

En 1954, después de haber lanzado la bomba de *El segundo sexo* (1949), un ensayo sobre el que me detendré más adelante, Beauvoir publica su novela principal, *Los mandarines*, que le vale el premio Goncourt. Esta obra, novela en clave como todas las creaciones de ficción de la autora, esboza un retrato muy potente de la Francia del momento de la liberación. Todos los temas existenciales de la época aparecen restituidos con una gran fuerza de evocación tremenda. Puede que Sartre y Camus sirvieran de modelos, parciales, evidentemente, para los personajes de Henri Perron y Robert Dubreuilh, y Anne, la protagonista psicoanalista, se parece en ciertos aspectos a Simone de Beauvoir, quien siempre negó que los parecidos fueran ciertos: en sus memorias, sostiene que se trata de personajes de ficción y no de una transposición literaria de nadie. El tema central de la novela es, una vez más, la acción, el compromiso; pero la técnica, en este caso, es tradicional; Simone de Beauvoir parece dejar a un lado los efectos estilísticos de la novela

norteamericana y adopta un cariz novelesco lineal, centrado en Anne.

En esta crónica de un Saint-Germain-des-Prés existencialista de posguerra, mayoritariamente dominado por el pensamiento de Sartre, se encuentra también la oposición que al cabo de varios años desembocaría en la gran crisis con Camus y el cisma de la *intelligentsia* parisina: la visión de la acción comprometida del lado de los comunistas, frente a una actitud más independiente con respecto a la política partidista que aspiraba a conservar el espíritu de consenso de la resistencia, tal y como a la sazón expresaba Camus en su periódico (*Combat*), que inspiró en la novela *L'Espoir*. Con todo, aunque ambas posturas coinciden en la necesidad de compromiso del escritor, más adelante diferirán en el sentido de dicho compromiso: Dubreuilh será más partidario de un acercamiento a los comunistas sin fusionarse con ellos, mientras que Henri preferirá seguir aglutinando a todos los que no deseen un compromiso directo con la política, pero tengan una visión progresista. Sin embargo, la tolerancia que posibilitaba la coexistencia de ambas opciones terminará por quebrarse durante la Guerra Fría y ambos bandos se separarán de forma definitiva.

Hay más personajes igualmente importantes e indicativos del tono de la época: Volange, Paule, Scriasine, Lambert... Este último, de hecho, representa el rechazo del compromiso, pues no cree en ninguna «misión» del escritor y defiende una versión del arte por el arte. Escribir para actuar, no escribir, entrar en la vida política sin caer en las redes de los partidos, crear una fuerza política independiente de los bloques, tanto a la derecha como a la izquierda, que en esa época tienen inevitablemente que tomar posición respecto a la Unión Soviética o a Estados Unidos, son los dilemas ideológicos y políticos de esta *intelligentsia*; aunque también, las relaciones humanas, la moral dominante, los pequeños apañes personales y las grandes traiciones, las mentiras, la falsedad que atraviesa toda vida humana.

Tal vez, el punto de vista más subversivo de la novela está encarnado en Nadine, la hija de Robert y Anne, que, con su falsa candidez, pone cruelmente en evidencia la inanidad de estos interrogantes, a su juicio, trasnochados. Nadine representa la nueva época, la de los jóvenes que no participaron de forma activa en la resistencia, no comparten ni la culpa ni los ideales de sus mayores, y que, en realidad, tan solo quieren disfrutar de la vida, del momento, sin cortapisas.

Los mandarines crea una hermosa reflexión sobre las dos temporalidades que se oponen a través de figuras humanas y de comportamientos contradictorios, una centrada en la historia por hacer, la otra en el momento por vivir. Ciertamente que después de todas las grandes crisis sociohistóricas, las sociedades dan la sensación de sumergirse en una vorágine donde todo se pone en tela de juicio, todo se tambalea y salta por los aires, como sucedió después de la Primera Guerra Mundial (los «felices años veinte», con un ejemplo en la República de Weimar en Alemania). En un periodo similar se resitúa Francia, a su manera, *Los mandarines*. En la novela, la dimensión autobiográfica es importante, pese a las reiteradas negaciones de la autora, y, de hecho, después de esta obra, Beauvoir se concentró durante varios años en la escritura de su propia biografía, empezando por su famoso ciclo de memorias (*Memorias de una joven formal* [1958], *La plenitud de la vida* [1960], *La fuerza de las cosas* [1963], *Final de cuentas* [1972] y *La ceremonia del adiós* [1981], seguido de *Conversaciones con Jean-Paul Sartre* [que data de 1974]).

Más allá de las grandes discusiones y de los imperativos morales que deben presidir la acción, en el sentido que cada cual desee e imponga a su vida, lo que caracteriza a esta novela es la apertura hacia el espacio autobiográfico. A fin de cuentas, poco importa saber quién era quién, estimar la justeza o la injusticia en la construcción de estas figuras literarias, ya se trate de Camus

o Sartre, restituidas aquí en su, a menudo, tajante parcialidad; su valor, para los lectores del siglo XXI, reside en la pertinencia de las preguntas que plantea y en la vigencia de las elecciones ineludibles: ante la muerte, ante la reificación de la vida por la mercantilización, ante la cosificación impuesta por la civilización tecnicista que domina el mundo. Una relectura de *Los mandarines* plantea estas reflexiones y preguntas y constata que, en el fondo, no son muy diferentes de las que pesan sobre nuestra contemporaneidad, si no en su contenido, al menos en el sentido de la existencia. El problema, más de actualidad que nunca y en torno al cual gravita la zarabanda de personajes de la novela, no es otro que la autenticidad de los valores y las elecciones vitales. Irónicamente, la joven Nadine puede acallar este interrogante, no así anularlo, porque, tarde o temprano, su propia muerte la confrontará con él. *Los mandarines* es una gran novela porque habla de cuestiones eternas que Beauvoir supo restituir por medio de la ficción sin caer en la lección moralista ni en la orientación ideológica. Una novela existencialista que, ya entonces, superaba al existencialismo...

Si la obra de ficción de Beauvoir es importante, su talento es igualmente notable en el ámbito de los relatos, reunidos en *La mujer rota*, y en el teatro destaca con *Las bocas inútiles*; esta última, en la que ataca frontalmente la cuestión del fin y los medios, no obtuvo el éxito esperado, por lo que se desanimó enseguida y pasó a dedicarse a sus viajes por Europa, América y África y a sus largos paseos por Francia a pie o en bicicleta. No obstante, hoy en día resulta curioso constatar que, con el tiempo, el relato que más atención suscita dentro del volumen *La mujer rota*, además de *La edad de la discreción*, sea una pieza titulada *Monólogo*, un grito contra la rutina, las pequeñeces, las penas y la rabia que pueden nacer del matrimonio y, más precisamente, de la rutina de la vida en pareja, que, en la práctica, no es sino una servidumbre impuesta a la mujer por el trabajo doméstico. Este análisis ficcional de la condición femenina, directamente enmarcado, por el mecanismo de un estallido de rememoración, en la tradición del extenso monólogo del *Ulises* de James Joyce, es, de hecho, un indicador de la mentalidad de Beauvoir y un refuerzo de la crítica radical que desarrolla en *El segundo sexo*.

Antes de terminar esta breve reseña de las obras ficcionales de Beauvoir que he escogido, resulta interesante volver a asomarse a su primera novela, en principio rechazada y finalmente publicada en 1979, *Cuando predomina lo espiritual*. No realizaré un análisis minucioso, pero sí destacaré su interés actual.

Fundamentalmente, la novela narra el peso y la dominación sin cuarteles de la ideología religiosa sobre la consciencia femenina en círculos sociales burgueses católicos; la construcción religiosa de un *formato* de mujer obsesionada por la dimensión espiritual que conforma su comportamiento, desprecia las cosas de la vida material y somete todo a esta búsqueda. Cinco mujeres cuya característica común es la negación de la realidad, que viven en un fundamentalismo religioso suave, cuya esencia consiste, según Freud, en «ponerse una venda para no ver la realidad».[8]

Lo interesante es que estas mismas mujeres no pueden ocultar una extraña fascinación hacia lo radicalmente opuesto a su vida: el mundo de las chicas liberadas, que solían ir a bares, vivían una sexualidad libre y encuentros frívolos con los hombres. Estas mujeres católicas comparten incluso una curiosa fascinación hacia las prostitutas, emblemas de la mercantilización del cuerpo de las mujeres.

Beauvoir reconoció, cuando se publicó su libro, que la historia padece de una incierta incoherencia, porque no consigue articular de modo convincente esta identidad espiritual católica

rígida, con la atracción por la libertad, sea sexual o individual. Resuelve el conflicto con la muerte de Anne, pero las historias de las demás mujeres -Chantal, Marcelle, Marguerite, Lisa- quedan un poco en el aire a la hora de concluir.

Este defecto, que motivó el rechazo del libro por parte de los editores en 1939, es en cambio lo que interesa al editor de hoy en día. Pues la mirada ha cambiado, la época posmoderna actual prefiere la incoherencia a la falsa coherencia cerrada, busca el estallido más que la unidad. Aunque interesante técnicamente hablando, la historia hubiera podido tener más alcance si se hubiera resuelto, en realidad, la relación inconsciente que estriba en toda actitud fundamentalista religiosa entre los impulsos religiosos liberados y las inhibiciones sexuales reprimidas. Queda una novela que demuestra la extraordinaria sensibilidad social e intelectual de la joven novelista, su conocimiento de primera mano del universo católico burgués de donde provenía, y la restitución de un momento de la historia de Francia, antes de la catástrofe de la guerra.

4

EL CICLO DE MEMORIAS

Beauvoir es novelista, y en esencia, memorialista. El ciclo de memorias supone, sin duda, junto con *El segundo sexo*, su aportación más original a la cultura francesa del siglo XX. Las *Memorias de una joven formal* describen sus veintiún primeros años: una época de formación y liberación; de complicidad con amigos y amigas de los que no se desprenderá, pero que también pierde, en particular de Zaza. A pesar de que se mencionen grandes nombres -Sartre, Paul Nizan, René Maheu, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Aron y otros tantos-, el «asunto» Zaza imprime a este libro su sello particular. Amén de mostrar la construcción paulatina de su inconformismo, su desprendimiento del universo familiar y de la educación burguesa, la obra deja entrever el profundo amor que sentía por su primo (Jacques) y por Zaza, cuya terrible tragedia clausura el volumen.

Con esta primera pieza de las memorias, se afirma un estilo completamente nuevo; no se trata tanto de un ejercicio de *rememoración*, sino más bien de una *repetición*, en el sentido de Kierkegaard, es decir, de un *recuerdo visto como futuro*, es decir, *de un pasado tomado en el presente*. Es, asimismo, lo que confiere a las dos piezas posteriores, que escribirá a continuación, su rasgo distintivo. El tiempo de estas memorias no es tanto el de una retrospectiva como el de un intento de reflexión sobre lo que permanece del pasado en la memoria del tiempo presente, pues Beauvoir sabe que toda pretensión de restituir un pasado en su autenticidad supone una empresa vana, saturada por los olvidos, los filtros conscientes e inconscientes, la propia imagen que se construye del Yo. Esta reflexión sobre el pasado anulado por el tiempo presente encuentra una expresión notable en el segundo volumen, *La plenitud de la vida*.

Aquí, la técnica del recuerdo entra aún más en juego: el pasado, el periodo entre 1929 y 1945, se observa bajo el prisma de la década de 1960. Los dos temas principales de la «trama» memorial son la relación con Sartre y, más en profundidad, una reflexión sobre la edad, sobre el sentido de la vida. La angustia por el paso del tiempo, que Beauvoir mide con las metamorfosis de los cuerpos, de hecho, el suyo propio la zambulle en una meditación en torno a la muerte. La relación con la juventud, la fuerza de la vida constantemente erosionada por la noche que llega tras cada jornada, o la imperceptible «roedura» del tiempo son temas que recuerdan a las novelas de Virginia Woolf. Sin embargo, aquí se trata de un encadenamiento de confesiones que buscan la verdad de sí misma y sobre sí misma. Por la obra desfilan grandes nombres de las artes y las letras, amistades de la pareja morganática: Giacometti, Picasso, Camus y tantos otros. El trasfondo, no obstante, resulta amenazador: la hidra nazi, efervescente en las entrañas de la

sociedad alemana, asciende imperturbable sin que nuestros dos autores lleguen a medir el alcance.

La traición y la derrota de la revolución española bajo la mirada impotente y objetivamente cómplice de las naciones democráticas -tal y como sucederá con Checoslovaquia y Austria-, la caída del Frente Popular en Francia, el pavoneo grosero del fascismo italiano ante una Europa que se hunde poco a poco en la catástrofe... Beauvoir describe todo esto y, en especial, analiza la ceguera de la pareja, más preocupada por sus publicaciones y sus viajes que por tomar conciencia de la tragedia incipiente. En cambio, su gran amigo Paul Nizan se afilió al Partido Comunista; tomó las armas en las Brigadas Internacionales junto a los republicanos en España, combatió en el frente de Madrid, regresó a Francia tras la derrota, se alistó en el ejército francés y murió en los primerísimos enfrentamientos, allá por 1940. Sartre le dedicará, veinte años después, uno de los textos más emotivos que escribió jamás (*Préface à Aden Arabie*, de Paul Nizan). En realidad, el interés principal de *La plenitud de la vida* estriba en que desvela progresivamente el mecanismo del despertar de la conciencia política: desde el final de la década de 1930, Beauvoir y Sartre *acceden a una visión política del mundo*; la cuestión principal, para ellos, consiste en dilucidar si lograrán servir a los oprimidos en la emancipación. Es el campo que abre el tercer tomo, *La fuerza de las cosas*.

Este es también el libro de memorias más largo, más denso y más decisivo de su vida y, siempre a través de su mirada, de la de Jean-Paul Sartre y muchos de sus amigos comunes. En él expresa, con una claridad meridiana, la necesidad del compromiso en política, en los asuntos del mundo, y al mismo tiempo, cómo ella y Sartre ponen a prueba los «caminos de la libertad individual». La obra puede leerse desde diversos ángulos, como si fuera una serie de planos arquitectónicos.

Primer plano: 1945-1960. En un lapso de quince años, Francia atraviesa una de las mutaciones más profundas que conoce desde el final del Segundo Imperio, en 1870. Se ve afectada por una triple revolución: industrial, política y cultural. Es la época de la reconstrucción económica de la posguerra, de la consolidación del Partido Comunista francés, organización política muy potente en aquel entonces, del alineamiento de los socialistas franceses con la política proamericana y anticomunista, de la Guerra Fría entre los dos grandes bloques y, finalmente, del ascenso progresivo del partido gaullista, que terminará por vencer en 1958.

Esta secuencia contempla el éxito, tras 1945, del existencialismo como visión del mundo en boga, el dominio incontestable del pensamiento de Sartre y, asimismo, de Beauvoir, que aparece como su representante más autorizada. Ambos pensadores se convierten, en el sentido moderno del término, en estrellas mundiales. En China, Cuba, Brasil y la Unión Soviética reciben honores propios de jefes de Estado. Esta época es también, paradójicamente, la de las grandes rupturas alrededor de Sartre. A pesar del odio que suscita entre los comunistas franceses, opta por defender a la Unión Soviética frente al imperialismo norteamericano. Sus viajes a Estados Unidos, donde vive un romance serio con Dolorès, le permiten ver muy de cerca la cándida grandeza de los estadounidenses y los defectos irreparables, para el europeo culto que es, de su sociedad y, sobre todo, el peligro que supone el mesianismo primario de sus gobernantes. Beauvoir tampoco tarda en tomar ese camino, inicia una relación muy intensa con el escritor estadounidense Nelson Algren (cuya petición de matrimonio rechazó en nombre del pacto con Sartre, el hombre «necesario» en su vida) y regresará a Francia vacunada contra las ilusiones del estilo de vida norteamericano. De hecho, ella misma narra que las únicas relaciones auténticas que pudo tejer en el curso de sus diversas estancias en ese país fueron con escritores afroamericanos, ciudadanos

que pertenecían a minorías culturales y étnicas, y marginales del estilo de Nelson Algren.

Segundo plano: tras algunos meses de júbilo, la liberación, en 1945, ve constituirse a una nueva Francia en la que se desencadenan los ajustes de cuentas, el miedo acerbo de las nuevas clases dirigentes al Partido Comunista, las traiciones de toda índole, el arribismo desenfadado y la hipocresía de los representantes del conservadurismo de siempre. Completamente a contracorriente de este contexto, Beauvoir y Sartre deciden situarse en el extremo izquierdo del espectro político. Clarificar las relaciones con el marxismo, a la sazón, la ideología dominante en la izquierda, se convierte para ellos en una cuestión central. Ni ella ni Sartre son marxistas en el sentido ideológico del término, y menos aún en el sentido partidista. Comparten, sin embargo, el ideal de la revolución socialista, al tiempo que rechazan férreamente someterse a la dogmática marxista impuesta por la Unión Soviética. Sartre inicia una reflexión para acercarse al marxismo, aunque entiende que su filosofía existencialista, basada en la libertad fundamental del hombre, debe estar en el núcleo, mientras que el marxismo oficial tan solo se interesaba por la colectividad y la clase y rechazaba toda crítica.

Con esta posición, Sartre y Beauvoir se exponen a las agresiones más violentas y groseras de los comunistas franceses, lo que no les impedía proclamar su alianza con el Partido Comunista en nombre de imperativos más elevados: la solidaridad con la clase obrera, independientemente de su partido oficial, y la lucha contra la dominación estadounidense del mundo. El episodio de la guerra de Corea los empuja inevitablemente hacia un apoyo a la Unión Soviética, lo que desencadena, entre otras cosas, las rupturas más sonadas a su alrededor: Merleau-Ponty, en origen un procomunista más radical que Sartre y Beauvoir, cambia drásticamente y súbitamente de opinión, se convierte en uno de los críticos más virulentos del comunismo tras el descubrimiento de los campos de concentración en Rusia. Albert Camus, atacado en una crítica de su libro *El hombre rebelde* por el sartriano Francis Jeanson en *Les Temps Modernes*, rompe con Sartre, director de la revista, acusándolo de sostener la pluma de su colaborador. En qué hora: Sartre, que apreciaba al Camus escritor, pero albergaba serias dudas sobre sus competencias filosóficas, le dio entonces, en directo, una respuesta devastadora. Camus no contestó. No obstante, a su muerte, y a la de Merleau-Ponty, Sartre les dedicó sendos artículos muy elogiosos, afectuosos y profundamente sinceros.

Tercer plano: la guerra de Argelia. Es el punto más dramático, intenso y doloroso de aquella época, que estará marcada a la vez por un compromiso firme con la defensa de los argelinos, arriesgando la vida por ello, y por una ruptura identitaria de una profundidad extrema para Simone de Beauvoir. Víctimas del acoso y derribo del conformismo chovinista francés, tanto de derechas como de izquierdas, Beauvoir y Sartre debieron incluso alargar dos meses un viaje por América Latina que había de durar dos semanas (en Brasil y en Cuba) para escapar de este ambiente asfixiante. Beauvoir cuenta el drama que supuso la guerra de Argelia para su evolución intelectual personal, hasta el punto de haberla conducido a cuestionarse, por primera vez en su vida, su pertenencia a la nación francesa.

Frente a la brutalidad del ejército francés contra los argelinos que luchaban por la liberación de su país, el sufrimiento de cientos de miles de campesinos inocentes, hacinados en campos de concentración públicamente bautizados como «campos de reagrupamiento», ante las torturas y los bombardeos de napalm sobre la población inocente, las mujeres violadas por la soldadesca colonial, el odio y la rabia de los franceses «de Argelia» contra aquellos a los que calificaban de «terroristas musulmanes», Beauvoir proclama su «repugnancia de ser francesa», su «vergüenza»,

la «vergüenza de Francia en el mundo», el desastre moral que suponía esta guerra después de que Francia se hubiese liberado del yugo nazi.[9]

La guerra de Argelia abrió una brecha de una profundidad inaudita en la sociedad francesa que, a día de hoy, no está aún superada. *La fuerza de las cosas* es el libro más fuerte y punzante de Beauvoir sobre su tiempo, sus sentimientos, su trayectoria. Culmina con una melancólica reflexión sobre la vejez (ella se consideró vieja muy pronto, ¡a partir de los cuarenta años!), y sobre su compasión impotente ante el espectáculo de la miseria ajena; de su viaje a la India, del hambre de los niños de Calcuta, escribió: «Ahora conozco la verdad de la condición humana: dos tercios de la humanidad pasan hambre [...]. Allí, rozo el infinito: es la ausencia de todo [...]. Morirán y nada más habrá sido [...]. La nada me asusta menos que la desgracia absoluta».[10]

5

LA EXPERIENCIA ÍNTIMA DE LA MUERTE

El cuarto tomo de sus *memorias*, titulado *Una muerte muy dulce*, aborda, desde un punto de vista estrictamente personal, la cuestión de la muerte, central en la filosofía existencialista. Hasta ese libro, Beauvoir trataba el tema de la muerte como un problema existencial, sobre todo en relación con la religión cristiana. Si, para el cristianismo, la muerte es a la vez la hora del juicio y de la despedida, para ella es, al contrario, un «escándalo». En cuanto que atea «tranquila», rechaza la solución de Dostoievski que es la redención cristiana. Ya en *Los mandarines*, desde el inicio del segundo capítulo, ataca esta «absurdidad». Pues, para su moralidad voluntarista, nada resulta más injusto, absurdo y escandaloso que morir cuando se dispone de ese don de la naturaleza que es la vida. La muerte es un indignante revés de la naturaleza sobre su propia creación: el ser humano. Tan inaceptable como cualquier terremoto.

Este tema daría para dilatadas disertaciones donde tendrían cabida no solo los ensayos filosóficos de Simone, sino también sus novelas y el vasto epistolario que mantuvo con sus allegados. La muerte es una cuestión que siempre la asedió. En *Pyrrhus et Cinéas*, su primer ensayo filosófico (1944), la aborda a través de una crítica severa a Martin Heidegger. Para ella, el hombre se caracteriza por la libertad; por eso, insiste: «No hay que decir, como Heidegger, que el auténtico proyecto del hombre es ser para morir, que la muerte es nuestro fin esencial, que al hombre *no le queda más opción que huir o asumir esta posibilidad final*».[11] Yo muero, todos pasamos por ahí, pero la muerte, escandalosa en sí misma, no es lo esencial, para mí, que solo la padezco «una vez que estoy muerto, y para la mirada ajena».[12] Lo esencial, en cambio, es la vida que elijo, mi proyecto, mi trascendencia que, por medio de mis actos, me despeja el camino hacia los demás. Soy un ser-para-el-otro, no un ser-para-la-muerte. Por eso, argumenta Beauvoir desde su perspectiva existencialista, la muerte, como todo fin, es una salida, un nuevo inicio para la libertad en el «juego de relaciones» de la totalidad del mundo. *Mi* vida termina, pero *la* vida continúa.

Sin embargo, esta consideración lúcida no debe pasar por alto el hecho de que considera la muerte, en el plano individual, el mayor de los desastres que pueden sucederle al hombre. Desde su infancia, se proyecta en la experiencia de vivir con una alegría y una fuerza tan profundas que le resulta imposible pensar en la muerte sin quedar aterrorizada, devastada ante ese fatal desenlace. Siempre habla de ella con sufrimiento e indignación. De hecho, es un punto en el que difiere y se aleja de Sartre, para quien la muerte carecía de esa importancia; él se creía, afirma, ¡«inmortal»! Entiéndase que estaba convencido de que continuaría viviendo tras su desaparición

física gracias a su obra.

En una entrevista de 1964 para la revista canadiense *Cité Libre* con Madeleine Gobeil, una de sus amigas cercanas, define de manera muy franca esta relación con la muerte hablando de la vejez y del paso del tiempo: «Siempre he tenido un sentido del paso del tiempo muy marcado. Siempre he pensado que era vieja. Ya a los doce años me parecía que tener treinta años era terrible, que algo se perdía. Al mismo tiempo, veía que podía ganar algo, pero siempre rumiaba la idea de ese tiempo agotado y de la muerte que se acercaba. Para mí, el problema del tiempo está, sobre todo, ligado al de la muerte, a la idea de que nos acercamos fatalmente a ella y al horror de esta ineluctabilidad».

Beauvoir creía estar filosóficamente armada para enfrentarse al reto de la muerte, aunque solo fuera porque, como buena discípula de los maestros estoicos latinos y griegos, desde sus *Cahiers de jeunesse* nunca dejó de reflexionar sobre el terrible misterio del desvanecimiento de la vida en la nada. Esta contradicción insoportable, tanto como la famosa «espina en la carne» entre su deformidad física y su genialidad psíquica que denunció el melancólico Kierkegaard, es el tema que domina *Una muerte muy dulce* (1964).

Se trata de una reflexión sobre la muerte de su madre, con quien la joven Simone siempre mantuvo una relación marcada por una profunda dualidad y una compleja evolución: todo, absolutamente todo, la opone a su madre, de la infancia a la edad adulta y a la «vejez». A partir de la adolescencia, una aversión recíproca se instaló entre ambas: la madre veía a su hija como una rebelde irascible, pese a la admiración que sentía por su inteligencia; la hija consideraba a su madre el prototipo de mujer alienada, obtusa, rígida, beata, cerrada a la diversidad del mundo, en definitiva, irrecuperable. Con la edad y con el tiempo, la relación se suaviza, la comunicación se establece, la hija, mundialmente famosa, contribuye económicamente al bienestar de la madre. Entre ambas se instala una suerte de complicidad lúcida, ambas se esfuerzan por ofrecerse comprensión y apoyo a lo largo de visitas regulares. La tragedia se gesta a raíz de un accidente de la madre -rotura del cuello del fémur-; una vez hospitalizada, todo parece apuntar hacia una recuperación normal. Simone se marcha de vacaciones, según su costumbre, a Roma. Pero la madre tiene un cáncer incurable, que acaba con ella tras una lucha vana que le cuesta un sufrimiento horrible. Simone, pese a estar al corriente de la enfermedad agazapada tras el accidente, no se imaginaba un desenlace sorprendente y trágico.

Tras recibir la llamada en su hotel romano, regresa con urgencia a París. Comienza entonces a operar un cambio drástico en la toma de conciencia ante la desaparición del ser querido. Beauvoir creía aborrecer a su madre, y entonces se percata de que la ama y la admira por haber soportado tantos dolores; su vida entera desfila ante su consciencia y la descripción de esta obra de memoria es de una belleza emocionante; Beauvoir se rebela, más que nunca, contra la moral judeocristiana que prohíbe, en detrimento de la moral personal del individuo libre y responsable, el uso de la eutanasia, que habría atenuado el sufrimiento de su madre. Al llegar al hospital, para consolarla no *de*, sino *en*, la muerte de su madre, la enfermera le dice amablemente: «Ha sido una muerte *muy dulce*».

Esta frase, literalmente, muerde a Beauvoir. ¿Cómo puede alguien padecer una muerte «muy dulce» cuando sufre tanto? En realidad, la institución médica es quien decide sobre la vida de su madre y le impone todo ese dolor. Así, la hipocresía de los valores imperantes no solo devasta a los seres en vida, sino también en su relación con la muerte. Por este motivo, anticipándose en mucho a su tiempo, aboga por una eutanasia humana, liberadora, basada en el respeto a la libertad

de los seres. Su filosofía guía esta actitud. Y sin embargo, no por ello descuida la dificultad psicológica, el otro dolor, el de los vivos que asisten al espectáculo y deben ayudar a aceptar o rechazar la decisión de la eutanasia. Rechazar la muerte del Otro, aunque sufra; decidir su muerte, para que deje de sufrir: he ahí un dilema moral en absoluto sencillo de zanjar. La respuesta de Beauvoir, no obstante, se alinea con su visión existencialista del mundo: cada cual debe escoger, puesto que «ser» entraña elección y libertad.

El ciclo de las memorias toma un nuevo cariz con la publicación en 1972 de *Final de cuentas*. En su esfuerzo de rememoración de sí misma, se siente en la obligación de responder a ciertas cuestiones que se reprocha haber tratado rápidamente y, sobre todo, quiere reflexionar sobre el sentido profundo de su rebeldía, desde su infancia temprana. Así, elabora esta nueva trama regresando a un pasado lejano y a su actividad militante de la década de 1960 (siempre según la técnica kierkegaardiana de la repetición). Del pasado, rememora sobre todo el dúo que formaba con su hermana Hélène, la pintora; ambas niñas habían heredado de su padre el gusto por los oficios de las artes y las letras; describe su rebelión común contra el asfixiante orden burgués, la moral cristiana castradora y el conformismo que imperaba en su entorno. Hélène, sin embargo, no está dotada de las mismas cualidades intelectuales que Simone; sigue a su hermana mayor, la emula, se fragua un camino artístico tras su estela. No obstante, hay una diferencia palmaria entre su nivel de insurgencia: Hélène se casa, no da un paso atrás a la hora de aceptar, a su vez, una vida burguesa y hasta respetable. Simone contribuye a su ascenso, escribe artículos sobre sus cuadros, presta su fama al servicio de su hermana menor cuando hace falta.

Final de cuentas es también, y ante todo, una descripción vivaz, colorida, de las actividades políticas de la pareja Sartre y Beauvoir: su participación en el Tribunal Russell, dirigido por Sartre, que condenó los bombardeos estadounidenses en Vietnam, el apoyo a los Panteras Negras y a los movimientos de lucha por los derechos civiles en Estados Unidos, el apoyo a las causas de las mujeres en todo el mundo y, en Francia, a la batalla por el aborto, el compromiso, una vez más, tras la guerra de Argelia, junto a Michel Foucault y Gilles Deleuze, con los inmigrantes en pos del reconocimiento de sus derechos civiles, la defensa de la libertad de expresión de los movimientos de extrema izquierda, maoístas o de otra obediencia, proscritos por la policía del poder, etcétera. En esta época, la pareja desfila por la calle con los inmigrantes, y acaban, con frecuencia, «recogidos» por los furgones de la policía, detenidos en comisaría y, por supuesto, liberados inmediatamente después de dar a comprobar su identidad. Sartre y Simone de Beauvoir se enfrentan así al poder con sus propias contradicciones: ¡ellos transgreden lo que les está prohibido a los militantes desconocidos porque su estatus impide al poder transgredir su fama! Emplearon de manera sistemática esta dialéctica y se convirtieron en unos agitadores incontrolables y resueltos a combatir el sistema capitalista. Mayo del 68 había pasado; se trató de una época de radicalidad fuera de lo común. *Final de cuentas* constituye el testimonio vivaz de aquel ambiente.

Finalmente, queda el último libro de memorias, *La ceremonia del adiós*, publicado en 1981. La dedicatoria: «A los que amaron a Sartre, lo aman, lo amarán», marca el tono: Es el libro del final, el recuerdo del último gran intercambio intelectual entre Sartre y ella; el relato de su muerte y deterioro físico, de la verdad de su vida juntos, de su lucidez común sobre el fin inevitable e inminente. Beauvoir exhibe un realismo rayano en la crueldad: el libro se publica un año y medio después de fallecer Sartre y, fiel al pacto de sinceridad que sellaron mutuamente, lo cuenta todo. El intelectual francés más importante del siglo, el premio Nobel que rechaza el Nobel, el

marginado adulado y odiado, el hombre de las causas perdidas que nunca tuvo talonario ni apartamento propio, que se pasó la vida yendo de hoteles a casa de su madre, es descrito durante su enfermedad, en su decadencia física; el hombre que, ahora ciego, se ve inmerso en la oscuridad del día a día, en la antesala de la gran noche de la eternidad. Dicen que el declive de Nietzsche y Hölderlin resultó duro, pues ambos cayeron en la locura antes de hundirse en la muerte. Su caso, en cambio, fue peor. Conservó la lucidez hasta el final, sintió a su cuerpo fluir hacia su nefasto término mientras su raciocinio aún era capaz de analizar tal fatalidad. También narra como, a causa de su ceguera, se vio mangoneado por mesiánicos de izquierdas que aprovecharon su debilidad física para intentar sonsacarle fórmulas y pensamientos que negaban lo que siempre había sido: el secretario al que había contratado, un maoísta que pasó del fanatismo de Mao Zedong al fundamentalismo judaico, ¡pretendió hacer creer que Sartre había abandonado el ateísmo y había empezado a interesarse por el Talmud! El último gran combate de Beauvoir se centró en denunciar tamaña manipulación y honrar así la memoria de Sartre, que siempre había luchado por la dignidad del hombre en la Tierra.

La ceremonia del adiós es un diálogo entre dos vidas, la conclusión de una existencia, el adiós a las armas del pensamiento, el ocaso de una relación construida contra viento y marea en base a una subjetividad común y que la naturaleza, ahora, quebraba. Hubo quien reprochó a Beauvoir haberse deleitado de más al narrar el final de Sartre; ¿tal vez su venganza inconsciente hacia el hombre que trazó el camino de su vida? Eso significa no comprender nada del testimonio: al mostrarle en la verdad de su final, aunque se hubiera visto atrapado en la rueda de la decadencia física, rinde homenaje al hombre que siempre se negó a mentirse a sí mismo. Acude a visitarlo al hospital y él le dice: «Entonces, ¿es la ceremonia del adiós?». Ella no sabe si Sartre vivirá o morirá; nadie lo sabe; todos esperan. Y llega el final.

6

DEL APOLITICISMO AL EXISTENCIALISMO

Abordo aquí una dimensión esencial de la obra propiamente filosófica de Simone de Beauvoir, ante todo, una filósofa de la libertad. Esta concepción de la vida basada en la libertad define a la perfección su identidad desde los dieciocho años de edad. La inspirará como directriz de su mente, de su creación artística, de su posicionamiento político e ideológico y jamás renunciará a esta regla, aunque esta elección le salga cara (al verse excluida de la enseñanza durante la Ocupación, por ejemplo).

Su arraigo en la problemática filosófica sartriana es original, desarrolla dimensiones propias que aparecen palmariamente en varios de sus textos, en particular en *El segundo sexo*.

Nos contentaremos con resumir, sucintamente, su pensamiento. Como filósofa de la libertad, defiende que el ser humano está condenado a asumir esta libertad o a padecer la impuesta por el Otro, es decir, a someterse a la dominación. Esta idea tiene una aplicación directa en la deconstrucción que la filósofa propone de los mecanismos de dominación de la sociedad patriarcal y, de manera nuclear, en la relación entre el hombre y la mujer. Es, para ella, una dimensión no solo social, sino muy antropológica. Como ser humano, el ser social-individual está confrontado a esa elección desde el momento en que toma conciencia del mundo, desde que alcanza la edad de la razón: durante toda la vida deberá hacer frente a los dilemas de esta libertad. A partir de esta condición ontológica, definirá su ser-en-el-mundo, con la ayuda del poder de la razón que la guiará en sus orientaciones.

En este sentido, se inscribe de entrada (igual que Sartre) en la tradición de Rousseau, quien sostiene que «el hombre nace libre, pero en todos lados está encadenado»; Beauvoir sitúa la libertad en los cimientos de su visión del mundo, y rechaza las cadenas. Las de la familia cuando asfixia, las del matrimonio cuando oprime, las de la alienación cegadora, las de las pertenencias identitarias que tribalizan y excluyen. Toda su vida y su obra son un acto de rebelión contra estas cadenas. No es que sea nihilista ni anarquista. Al contrario: revolucionaria hasta la médula, cree sin embargo en la posibilidad de un orden social justo, organizado y democrático.

Porque la libertad es exigente: se define en primer lugar por una voluntad permanente de ir más allá de uno mismo. Simone de Beauvoir ha cambiado de posición, ahora es poscartesiana, considera la libertad exclusivamente reducida al individuo un sin sentido. Para ella y Sartre, el *ego cogito*, el Yo, se inscribe en la existencia, y esta encarna el mundo concreto, los seres humanos en su diversidad y singularidad, el mundo de los objetos y los utensilios por medio de los cuales el hombre construye su ser. Un poscartesianismo que eleva en definitiva el ser-para-el-

otro a la categoría principal del existencialismo beauvoiriano.

En sus ensayos filosóficos y en sus novelas, Beauvoir aborda las preguntas que surgen de este destino humano, en el que la libertad es lo que el propio hombre hace de sí mismo y el mundo es el receptáculo de esta experiencia.

De joven, proclama esta libertad en el seno de una familia de abolengo venida a menos y de un catolicismo ultraconservador, y rechaza la creencia religiosa. De adolescente, pierde la fe, pero no por ello se declarará antirreligiosa en una época (la década de 1920) en la que en Francia, resultaba muy fácil serlo debido a la instauración de una laicidad radical; se define más bien *arreligiosa* aunque considera que la ausencia de Dios acarrea consecuencias graves, pues obliga a la búsqueda del sentido. Es la tragedia de la existencia humana (del «drama existencial», dice a veces, con acentos dignos de Nietzsche). Sartre retoma esta cuestión de frente en *El existencialismo es un humanismo*, así como Beauvoir en *Para una moral de la ambigüedad*: ambos se refieren al dilema planteado por Dostoievski en *Los hermanos Karamázov*.

«¿Qué ocurriría -cuestiona Dostoievski-, si Dios no existiera, si, como afirma Rakitin, fuera solo un concepto creado por la humanidad? En este caso el hombre sería el rey de la tierra, del universo. Perfectamente. ¿Pero puede ser el hombre virtuoso sin Dios? Me lo pregunto. [...] Pero dime, Alexéi, ¿qué es la virtud? Yo no la concibo como los chinos, ¿es una cosa relativa? Contesta: ¿lo es o no lo es? Es una pregunta inquietante. [...] Entonces, ¿todo está permitido?»

Sartre le da la razón a Dostoievski: «Sí -afirma-, si Dios no existiera, todo estaría permitido -y agrega-: Ese es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe, en consecuencia, el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí mismo, ni fuera de sí mismo, una posibilidad de aferrarse. Para empezar, no encuentra excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, jamás podrá explicarse por referencia a una naturaleza humana dada y fija; en otras palabras, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré -concluyendo- diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace».

Cito este extenso fragmento, pues ilustra ejemplarmente la filosofía existencialista entendida por Sartre y Beauvoir. No se deja nada en el tintero: la dificultad de la libertad, la soledad del ser humano, la responsabilidad de su elección, de sus actos, los valores que hay que construir, la necesidad de afrontar la historia, el rechazo a la pasividad, la obligación moral, etcétera. Mejor todavía; podemos invertir el razonamiento y responder a Dostoievski: puesto que Dios ha muerto, somos libres. Esta propuesta radical se topa con el moralismo inherente a todas las religiones y metafísicas. Beauvoir asume esta condición humana y en *Para una moral de la ambigüedad*, ataca la «insipidez edificante del moralismo» que rechaza, cuyo propósito es ocultar al hombre su verdadera condición. El moralismo «insípido», eso que Nietzsche llamaba la «moralina», es aquel del Bien y del Mal abstractos, la idea del hombre, débil criatura sometida a los preceptos de una moral hipócrita, que preconiza la pasividad ante la fuerza, ya sea trascendente o humana. La acción hace al hombre, el compromiso en las cosas del mundo lo juzga; la moral de este compromiso es, por definición, incierta; no sabemos si ganaremos o perderemos, pues, señala Beauvoir, «lo propio de toda moral es considerar la vida como una partida que se puede ganar o

perder, y enseñarle al hombre el modo de ganar»,^[13] así como la existencia es una realidad ambigua que solo existe haciéndose existir. En ese sentido, ser libre supone buscar la trascendencia en la acción y, a través de ella, superar el fracaso cuando se produce. No hay más caminos, dice ella, para vivir la vida de manera auténtica. Autenticidad, es decir: verdad. Una vida verdadera.

Semejante visión deriva en una reflexión compleja en torno a las relaciones del Yo y del Otro, del Yo y de la comunidad. Frente a esta concepción, los seguidores del marxismo demostraron, con buen criterio, de hecho, que, aunque esta teoría de la libertad tiene el mérito de afirmar la grandeza del hombre, lo confina, no obstante, a su soledad esencial, cuando, en la realidad, *el hombre solo no existe*; es, en realidad, un «conjunto de relaciones sociales», según lo definía Marx, y esta determinación social supone una cortapisa que limita el ejercicio de la elección y de la libertad.

Lucien Goldmann, sin duda el crítico más sutil y menos hostil con el existencialismo sartriano, escribe: «El proyecto de una conciencia que se piensa como individual se limita necesariamente a la muerte, el proyecto de una conciencia que se piensa como colectiva se sitúa en la dimensión histórica o trascendente».^[14]

En este punto, Sartre y Beauvoir son, pues, blanco de una crítica fundamentada; y aunque en la década de 1940 la recusan, acabarán por aceptarla y, tanto el uno como la otra, pasarán de plantear una problemática abstracta de la libertad y la elección, a construir una concepción materialista de la necesidad y la contingencia del individuo convertido en ser social, tal y como emprende Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*. Beauvoir lo sigue en este cuestionamiento y no duda en criticar el «individualismo» de ambos e incluso su concepción un tanto «idealista» del sujeto individual. Es Sartre quien define con gran sinceridad los límites de esta concepción y la necesidad de dejarla atrás. En una entrevista con Michel Contat, especialista en su obra, expone un recuerdo de su cautiverio durante la guerra en un fragmento que me permito citar completamente: «Lo que precipitó el estallido de todo esto [su ideología individualista] fue que, un día de septiembre de 1939, recibí una orden de movilización y me vi obligado a presentarme en el cuartel de Nancy y reunirme con unos tipos a los que no conocía que habían sido movilizados como yo. Eso fue lo que hizo que lo social entrara en mi cabeza: comprendí de golpe que era un ser social cuando me vi arrancado de donde estaba, con unos tipos que [...] se preguntaban tanto como yo cómo habíamos llegado a ese punto. En aquellos tipos [...] veía, a pesar de todas sus diferencias, una dimensión común que también era la mía: ya no eran simples personas, [...], éramos individuos sociales. [...] Fue entonces cuando pasé del individualismo y del individuo puros de antes de la guerra a lo social, al socialismo [...]. Es el verdadero punto de inflexión de mi vida: antes, después».^[15]

En sus principales ensayos filosóficos, Beauvoir tiene en cuenta este viraje hacia lo social, y la incita a afinar algunas nociones más de la filosofía existencialista. Me limitaré a citar aquí algunas de ellas, tales como *proyecto*, *facticidad*, *angustia*, *porvenir*, *mala fe*, *ser-para-otro* y *compromiso*. Figuran en sus análisis concretos, en sus artículos y en sus ensayos sobre la filosofía, la política, el arte, la novela o el teatro, y sirven de base para su comprensión del mundo y de guía para su acción.

Tomemos, por ejemplo, la noción de *porvenir* en la perspectiva de esta filosofía existencial. Para Beauvoir, deriva de la noción misma de libertad; pues no hay porvenir sin elección, y no hay elección sin acción, es decir, sin lucha. La lucha capitanea el porvenir, pues se opone a la

contingencia y transforma la necesidad en querer humano. Ahora, quien dispone de una visión de futuro, de porvenir, vence a la angustia y especialmente a la angustia ante la muerte.

En este sentido, prefiere recurrir a la dialéctica del amo y el esclavo que Hegel propone en la *Fenomenología del espíritu*, en contra del punto de vista pesimista, centrado en el pasado, de Martin Heidegger. Pues, para este último, el problema central del hombre es la muerte, finitud infranqueable de la existencia. Sin embargo, aunque Beauvoir acepta esa finitud del ser en la muerte, no por ello lo reduce a este único fin; este último, es, por supuesto, el Yo, pero el sujeto humano es *superación* de sí mismo en la especie, y esta determinación es, precisamente, la que funda el porvenir y la esperanza en el futuro. El ser-para-otro beauvoiriano es igualmente, y, por ende, un ser-para-el-mundo.

Beauvoir nunca dejó de profundizar en esta concepción filosófica y hay aquí una paradoja que me gustaría señalar. Siempre se ha reprochado a Sartre no haber podido escribir la *moral* que había de sintetizar toda su filosofía; él mismo había anunciado el proyecto al final de *El ser y la nada*, pero, a pesar de haber dedicado varios miles de páginas a esta difícil empresa, Sartre consideraba que carecía de respuestas. Sus borradores (reunidos en *Cahiers pour une morale*, tomo 1 y 2) corroboran, con su mero título, que se trataba de una búsqueda inconclusa, nada más. No entraré aquí a discutir las razones de tal fracaso. Por su parte, Beauvoir, sin haber pretendido elaborar este compendio, puso siempre en evidencia la dimensión *práctica*, moral, del compromiso existencialista. En paralelo a sus novelas comprometidas (*La invitada* [1943], *La sangre de los otros* [1945], *Las bocas inútiles* [1945], *Todos los hombres son mortales* [1946]), publica tres ensayos filosóficos importantes que tratan principalmente de esta cuestión, aunque más adelante se considerará insatisfecha: *Pyrrhus et Cinéas* (1944), *Para una moral de la ambigüedad* (1948) y *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos* (1948).

Podemos cruzar la problemática de estos textos con *El existencialismo es un humanismo* de Jean-Paul Sartre (1948). Su argumentación se sitúa en el mismo plano: se trata de ensayos polémicos que aspiran a sintetizar las posiciones comunes de ambos autores y que tienen por interlocutor principal al marxismo. En la década de 1960, Beauvoir retomó estos tres ensayos y, haciendo gala de una gran honradez, identificó sus limitaciones; si bien no los rechaza por completo, acepta el argumento central de las críticas marxistas sobre su idealismo exclusivamente centrado sobre el sujeto individual. Cuando en una entrevista mano a mano con Sartre, Michel Sicard, especialista en la obra de ambos, le pregunta por la filosofía, ella responde que esta no es su vocación principal, que es la literatura. En cuanto a los dos ensayos, *Para una moral de la ambigüedad* y *Pyrrhus et Cinéas*, se muestra tajante: «Hoy no estoy nada satisfecha. [...] Era demasiado ligero [...], había demasiado idealismo: no estoy en absoluto de acuerdo con las cosas que digo en ellos».[16] El problema es que *a posteriori* no intentó elaborar ningún corpus de doctrina fundado sobre *otra concepción* de la filosofía. Se limitó a aceptar una filosofía más centrada en el grupo, en la clase, siguiendo la evolución del propio Sartre, que pasó de la problemática idealista desarrollada en *El ser y la nada*, al materialismo existencialista de la *Crítica de la razón dialéctica*.

No insistiré más sobre la filosofía moral beauvoiriana, aunque, para comprender sus tesis principales, se debe recurrir a estos dos ensayos, ahora bien, relativizando su alcance. Asimismo, para hacerlos verdaderamente inteligibles, hay que situarse en sus condiciones históricas de posibilidad, en su contexto y en su época.

Para empezar, conviene volver a sumergirse en el ambiente de las décadas de 1930, 1940 y

1950. Francia, exangüe tras la Primera Guerra Mundial, se enfrenta con angustia a los años de posguerra. En la década de 1930, época de formación de nuestros dos autores, el porvenir se halla drásticamente dividido entre el auge de los fascismos, radicalizados por la crisis mundial de 1929, y el de los movimientos republicanos, socialistas y comunistas. En toda Europa occidental, la batalla entre ambas corrientes define unas pertenencias ideológicas radicales: desemboca en guerras civiles y una revolución en España, en contrarrevoluciones en Italia, Alemania y España, en experiencias democráticas de frentes populares (Francia), para, finalmente, naufragar en los ríos de sangre de la Segunda Guerra Mundial. Además, para una gran parte de la población, la incertidumbre ante los peligros de la guerra, el traumatismo no superado de la primera deflagración mundial que había causado un verdadero desastre demográfico para los beligerantes, generaban el rechazo de volver a caer en esta terrible espiral de sangre y desesperación. Así las cosas, en toda Europa, aunque principalmente en Francia, Alemania y Gran Bretaña, se desarrolló una poderosa corriente pacifista que buscaba evitar a toda costa un nuevo baño de sangre. Sin embargo, las fuerzas destructoras del nazismo y del fascismo aprovecharon la coyuntura y, viendo a las democracias vacilantes bajo la presión de la opinión pública, se rearmaron y practicaron una política de fuerza y de hechos consumados en Austria, en los Sudetes, finalmente en Checoslovaquia y en España. En definitiva, allí donde pudieron.

La Segunda Guerra Mundial, observada con la distancia del paso del tiempo, aparece como un desenlace dramático y sangriento de este largo periodo de confrontaciones sociales e ideológicas. Sartre y Beauvoir se ven inmersos en la tempestad de aquellas batallas, aquellas contradicciones, sin llegar, de hecho, a representar un papel relevante hasta 1944. Es una época que el gran historiador británico Eric J. Hobsbawm ha calificado, muy apropiadamente, de «guerra civil europea».[17]

Con todo, la temática existencialista de Sartre y Beauvoir surge de los interrogantes y las conmociones de aquella época. Se trata de una toma de posición, aunque es, también, y en la misma línea, una respuesta: filosófica, literaria, política. Si hubiese que definir someramente las grandes corrientes de pensamiento que se enfrentaban entonces, tan marcadas desde la década de 1930, podríamos decir que se dividían, con la crisis de la economía liberal a partir de 1929 como telón de fondo, en dos grandes tendencias.

Por un lado, una radicalización considerable del pensamiento liberal y su evolución hacia una ideología reaccionaria, regresiva, ante el ascenso de los peligros extremistas (fascismo y comunismo prosoviético); por otro, unas corrientes más o menos estructuradas en torno al marxismo dogmático, una corriente progresista dividida entre socialistas y marxistas de obediencias diversas que combatían las tendencias anarquistas y revolucionarias antiestalinistas más a su izquierda.

Beauvoir y Sartre deben situarse en los intersticios entre esas tendencias, pero lo harán de forma tardía, pese a que, ya desde su paso por la universidad (1929) se posicionan a la izquierda, e incluso a la extrema izquierda (recuérdese el anarquismo individualista de Sartre): conservarán esa radicalidad en todas las facetas de sus vidas, no solo en el ámbito del pensamiento [...].

No obstante, hay que reconocer que la radicalización no implica necesariamente una conciencia política clara. De hecho, la década de 1930 transcurre ante sus ojos cual estuviesen ciegos, preocupados exclusivamente por su vida privada, o bien, y es esta una hipótesis más seria, porque Beauvoir estaba obsesionada por su proyecto de convertirse en (una gran) «escritora» y Sartre por su voluntad de pensar filosóficamente el mundo que lo rodeaba y de desvelarse poco a

poco, *a sí mismo*, el misterio de su pensamiento. Tal vez radica ahí la explicación del apoliticismo de ambos entre 1929 y 1939. Este decenio, sin embargo, es rico en acontecimientos excepcionales que la pareja infravalora: según he dicho anteriormente, pasan literalmente «de largo» el Gobierno del Frente Popular, se compadecen de la revolución española, temen el auge del fascismo y del nazismo. Sin embargo, sus amigos más cercanos, condiscípulos en la École Normale Supérieure, o se afilian al Partido Comunista (Paul Nizan) o simpatizan con los socialistas. ¡Lo mismo da! Resulta aún más llamativo que ese decenio fuera extraordinariamente fecundo en producciones literarias que incluían el compromiso social, la muerte, el problema de las relaciones entre el individuo y la comunidad en el corazón de sus preocupaciones. Por fijarnos solo en uno de los más evidentes, André Malraux escribe sucesivamente *La vía real*, el retrato de un aventurero que saquea los templos de Camboya y cuyo final plantea una reflexión sobre la muerte muy existencialista y adelantada a su tiempo, *La condición humana*, una novela completamente centrada en la cuestión del compromiso que ganará el premio Goncourt, *Los conquistadores*, *La esperanza*, *El tiempo del desprecio*; obras, todas, que tratan los interrogantes de la época, a la espera de una guerra que se avecina... Beauvoir y Sartre están lejos, no oyen el fragor de las grandes movilizaciones de los intelectuales en torno a los partidos de izquierda de la época, de las que tanto André Gide como Paul Nizan serán los abanderados.

La joven profesora Beauvoir está «en otra parte»; Sartre, absorto en la reflexión filosófica abstracta. Su sensibilidad común es, sin embargo, indudablemente de izquierdas: Beauvoir viaja a España durante la Guerra Civil y vuelve conmocionada por las exacciones de la extrema derecha y la miseria que campa a diestro y siniestro, y más adelante visita Portugal, donde constata lo mismo; juntos viajan a Italia y se «preocupan» al ver los desfiles fascistas; Sartre, preocupado por comprender la filosofía alemana, decide ir a Alemania en 1934 para estudiar a Husserl y a Heidegger, cuando los nazis ya habían comenzado la sangrante purificación del país. Al cabo de un año, volverá aterrorizado, pero, pese a la victoria del Frente Popular, seguirá enfrascado en su obra. Además de la producción de varios textos de filosofía, *La trascendencia del Ego* (punto de partida de *El ser y la nada*), incurre también en la literatura con la publicación, en 1939, de *La náusea*, que le valdrá la fama; es la época en la que también Beauvoir, lo he dicho ya, escribe una primera novela, *Cuando predomina lo espiritual*, y, en 1943, publica *La invitada*, que le brindará un gran éxito antes de *Los mandarines* (1954).

La guerra declarada en 1940 y la Ocupación conmocionan sus vidas. Sartre se alista en el ejército, cae prisionero, escapa al cabo de nueve meses. De vuelta en Francia, decide pasar a la acción e intenta formar un grupo de intelectuales de la resistencia a la Ocupación nazi. Sin éxito. Se consagra entonces a su gran obra filosófica, *El ser y la nada*, iniciada durante su cautiverio, y se introduce también, a pie llamo, en la literatura y en el teatro, como atestiguan la trilogía novelesca de *Los caminos de la libertad* y el conjunto de su obra teatral, todos escritos después de la liberación de Francia. Tras el éxito de *La invitada*, tal y como he señalado, Beauvoir también escribe para el teatro (*Las bocas inútiles*); el tono es el mismo que el de Sartre: obras comprometidas con la lucha social y cultural, muy a la izquierda, tanto de los socialistas como de los comunistas, que reflexionan sobre el sentido de la vida, sobre el curso del mundo.

Esta nueva etapa estará, pues, marcada por una problemática del compromiso militante e intelectual que rompe radicalmente con el apoliticismo de antaño. Supone la entrada en una vorágine que ambos autores afrontan con solidaridad, una vorágine de éxito (Sartre conquista la fama mundial), de encuentro con los comunistas y el marxismo, de nuevas amistades (como

Camus), aunque también de polémicas y rupturas violentas. Es la época de la Guerra Fría, en la que Sartre y Beauvoir, pese al recelo hacia la Unión Soviética, se posicionan contra los socialistas franceses, partidarios en su mayoría de la Alianza Atlántica. De hecho, estos mismos socialistas serán igualmente cómplices en la cuestión colonial, partidarios acérrimos de la «Argelia francesa», y no harán prácticamente nada para condenar la intervención norteamericana en Asia. Beauvoir y Sartre se inclinan por el bando de la Unión Soviética, pese a la dificultad extrema de sus relaciones con los comunistas franceses, quienes no les tienen en demasiada estima y temen la influencia filosófica de Sartre, más cercana al individualismo cartesiano que al marxismo dogmático, por aquel entonces la religión oficial impuesta por Moscú. Es en esta época, que decide viajar por primera vez a América.

7

«NUESTRO COLOR DE PIEL NOS QUEMA»

En pleno desierto, la *State Line* era invisible. Sin embargo, apenas bajamos del autobús, comprendemos que hemos cruzado una frontera. En las puertas de los *rest-rooms*, a un lado se lee «*White ladies*» y «*White gentlemen*», y al otro, «*Coloured women*» y «*Coloured men*». En el inmenso vestíbulo que cumple la función de sala de espera solo hay blancos: los negros están hacinados en un cuchitril contiguo; junto al espacioso restaurante reservado a los blancos, el diminuto *lunch room* para «*Coloured people*» no puede atender a más de cuatro clientes al mismo tiempo. Es la primera vez que vemos con nuestros propios ojos esta segregación de la que tanto hemos oído hablar; y de nada nos ha servido venir avisadas de antemano: algo nos cae sobre los hombros y no se nos despegará durante nuestro viaje por el sur; es nuestra propia piel, que se ha vuelto pesada y asfixiante, y su color nos quema.^[18]

Para la intelectual francesa que aterriza en Estados Unidos el 25 de enero de 1947, invitada por el Instituto Cultural Francés y diversas universidades, es a la vez un sueño y un reto. En Francia, desde la Liberación y el primer gran contacto con los norteamericanos que recalán allí por los imperativos de la guerra, la imagen del país «liberador» era fascinante y borrosa. El país de la libertad y la democracia no dejaba de ser, a ojos de Simone de Beauvoir, la patria de la bomba atómica de Hiroshima y Nagasaki y de un capitalismo desenfrenado que libraba una guerra despiadada contra la Unión Soviética, a la sazón bastión del comunismo. Es la época de la toma de posición ideológica de Beauvoir: se sitúa en la extrema izquierda, cerca de los comunistas franceses, adversaria declarada de la política exterior estadounidense. No obstante, más allá de esta fascinación ambigua por el gran continente norteamericano, en este encuentro y descubrimiento subyace, sin lugar a dudas, algo más profundo: la conciencia de pertenecer a un sistema cultural francoeuropeo, radicalmente distinto al modelo estadounidense y a su «*way of life*».

De aquel periplo, publicará un libro en 1948, *América día a día*, más que un diario de viajes, una verdadera obra literaria en la que relatos, reflexiones y análisis minuciosos se entremezclan con la descripción de una sociedad y de un pueblo que despiertan en su autora tanta empatía, a excepción de los racistas, como asombro. Vive en sus propias carnes el racismo, nada más llegar, durante una recepción en su honor celebrada por la Alianza Francesa. Fue, paradójicamente, un profesor francés afincado en Estados Unidos quien, «nada más apretarme la mano», le pidió «prometer que no escribiría nada sobre los negros», arguyendo que aquel era un país complejo,

difícilmente comprensible para un francés. Este señor había sido, pocos años antes, partidario de Pétain.

Pese a tener una idea vaga de la situación de los negros norteamericanos, por conocer a algunos en París, aunque solo por medio de la actividad artística nocturna del Saint-Germain-des-Prés de aquella época, que frecuentaba asiduamente, no deja de sorprenderle, ni de indignarle, la verdadera condición de la *masa* de estos negros en el día a día. En concreto, descubre que la sociedad estadounidense se construye sobre el principio de la *diferencia* y la exclusión comunitaria, aun cuando el sistema norteamericano podía jactarse, y con razón, de igualitario y democrático. Esta contradicción la acompañará durante toda su estancia y hará de su obra un clásico de la denuncia argumentada del racismo. Y no solo, de hecho: ese mundo de «diferentes» también separa y excluye al judío, al hindú y prácticamente a todo lo que no sea un «hombre de sangre blanca», como reivindicará ante ella un escritor «liberal» que se confesará racista después de unos vasos de whisky...

Descubre una sociedad de «diferentes», de individuos separados, divididos en superiores e inferiores. Según la ideología dominante, profundamente interiorizada por los ciudadanos y hábilmente destilada y reproducida por un inmenso aparato propagandístico-publicitario, esta división no se percibe como producto del sistema socioeconómico vigente, sino como consecuencia de las capacidades o incapacidades de los propios individuos. Así, apunta, todos los rasgos de esa sociedad -estatus social, cultura, color de piel, etcétera- conducen o bien al éxito de los más fuertes y pudientes, o bien al fracaso de los más débiles y desheredados. «Ganar o perder» son las dos únicas vías para los humanos en ese mundo. Y las excepciones, cual accidentes de la engrasada maquinaria de opresión y servidumbre, confirman la regla imperante. No obstante, Beauvoir apunta en varias ocasiones que los fundamentos de su sociedad, incluido el propio hombre estadounidense, son profundamente democráticos, y el mensaje de igualdad y de respeto a la dignidad humana de Thomas Paine constituye un cuerpo de valores cardinales para el país. Los estadounidenses, dice, creen en ellos, lo que hace más aberrante todavía la exclusión racista de los negros.

Beauvoir, que antes de poner los pies en el país ya adivinaba, en teoría, la estructura antropológica y cultural del sistema estadounidense, la ve en marcha enseguida, aplicada en la vida cotidiana. Más allá de las casualidades de sus viajes al interior del país y de sus encuentros con partidarios y detractores de esta sociedad, será una cuadrícula explicativa la que le permita comprenderla y juzgarla. Sin embargo, prudente, nunca olvida que su punto de vista está, con frecuencia, sesgado por su condición de francesa y europea, que atempera sus juicios y le permite también criticar la hipócrita buena conciencia del mundo francés y europeo al que pertenece.

De manera más implícita, presente, aunque no lo formule en ningún sitio con tales términos, que el sistema económico capitalista, que subyace y dirige la sociedad norteamericana en su conjunto, podría implantar un modelo que tendiera a exportarse a todas partes, y, en primer lugar, a Europa. Sus descripciones a propósito del «diferencialismo», del pensamiento comunitario, del mundo vivido invadido por los «utensilios» creados por la técnica resulta premonitorio.

En esta democracia «engañosa», donde la prosperidad convive con la mayor miseria, destaca dos características esenciales que le impresionan: la ausencia de esperanza y de idea del porvenir, por un lado; y por el otro, la naturalización de la exclusión antropológica: el racismo. En otras palabras: la negación del futuro y, por ende, de cualquier proyecto colectivo para conquistarlo y, algo aún más salvaje, la esencialización del Otro, su construcción desde una mentalidad que lo

entiende como parte de una naturaleza radicalmente diferente. Algunos años más tarde, describirá ese mismo proceso en relación con la mujer, construida por la sociedad masculina como un Otro radical del hombre.

En cuanto a la cuestión de la ausencia de porvenir, basta con recordar la paradoja más fundamental. Hete aquí un país de inmigración, donde todo parece posible, el optimismo y la esperanza de éxito reinan con la bendición de Dios y del dólar, y, al mismo tiempo, resulta muy difícil plantearse ningún más allá colectivo mejor, en el cual se eliminarían las enormes diferencias de nivel de vida, porque el destino viene dado única y exclusivamente por el éxito individual. La esperanza es individual y atañe al *éxito en el presente*, en el seno mismo de la sociedad opresora. De ahí deriva también un aspecto que llama de manera especial su atención: la obsesión por eliminar cualquier contenido subversivo contrario al sistema y al estilo de vida vigente. Podría apoyarse en un sinnúmero de ejemplos para acusar esta tendencia macrosocial, sin embargo, sutil, prefiere señalarla en una microestructura: la transformación, que ya veía operarse ante sus propios ojos, del *jazz* entre las manos de los músicos blancos. Señala, mucho antes que LeRoi Jones [19] (convertido en Amir Baraka), que esta música, grito de protesta y sufrimiento de los negros contra la dureza de su condición existencial, acaba transformada, con la *sweet music* a lo Frank Sinatra, en un romanticismo de pacotilla, a menudo infantil, y sujeto al momento presente. «Los norteamericanos -escribe el 11 de abril- vaciaron poco a poco esta música ardiente de todo su contenido humano y sensible. Duelo, trabajo, sensualidad, erotismo, alegría, tristeza, rebelión, esperanza... La música negra siempre expresaba algo, y el *hot* era la forma febril y apasionada de esta expresión; el presente aparecía exaltado en su verdad concreta, cargado de un sentimiento, una situación, vinculada a un pasado y a un porvenir». No obstante, precisa: «Los norteamericanos vuelven la espalda al pasado con desprecio... El porvenir colectivo está en manos de una clase privilegiada. [...] Los demás, engranajes en ese mundo de acero, no saben inventarse un porvenir singular: no tienen ni proyecto, ni pasión, ni nostalgia, ni esperanza que los comprometa más allá del presente».

De ahí el apoliticismo general de la población, tan solo compensado por las críticas radicales de una parte de la *intelligentsia* relegada y aislada en las universidades, y dotada de órganos de expresión ultraminoritarios, casi confidenciales. E incluso estos últimos son víctimas del ambiente de apatía generalizada que afecta a la población cuando se trata de pasar a la *acción* contra este sistema anclado en el presente repetitivo y esclavizante para una gran mayoría. Intrigada por esta situación, busca comprender las razones.

El advenimiento de un Estado socialista «no será para mañana en Estados Unidos», dice; ahora bien, ¿cómo explicar la impotencia de los intelectuales, radicales incluidos, aunque solo fuera para intentar combatir las desigualdades presentes?

Lejos de concluir en su «traición» -y esto aparece casi como una crítica implícita sobre su propia camaradería, con Sartre, respecto al Partido Comunista francés de la época-, se abstiene de condenarlos. Los estadounidenses creen en las ideas, apunta, solo cuando tienen una *aplicación concreta*; no les gusta jugar con ideas abstractas. Las rehúyen. El intelectual francés, por su parte, aunque sepa imposible la realización de sus ideas, las expone y las mantiene, «provoca con facilidad remolinos y torbellinos a su alrededor, y estos resultados lo animan a emprender una acción quizá ilusoria; mientras tanto, el norteamericano no molesta a la gélida inmutabilidad que lo rodea. Antes que predicar en el desierto, calla o se limita a cuchichear confidencias en un círculo de amigos reducido. Resultaría presuntuoso querer decidir quiénes son más sabios, si

ellos con su abstencionismo o nosotros con nuestras agitaciones» (7 de mayo).

Sin embargo, no se contenta con esta dualidad entre pasividad y agitación. Amplía su propósito hacia una reflexión más fundamental sobre la ciudadanía en ese país. Aunque le asombra la inercia consentida de los intelectuales estadounidenses, bloqueados por dos sistemas que aborrecen (el capitalismo norteamericano y el sistema burocrático-policial soviético), no se limita a un análisis de la pasividad como única determinación psicosocial. Propone otra explicación que parte de la diferencia situacional entre los intelectuales estadounidenses y franceses. Existe, dice, «una diferencia abismal entre las tradiciones políticas de estos países»; en Francia, el sistema está «abierto» en razón de la existencia de una lucha de clases dinamizada por unos partidos y unos sindicatos fuertes, a la que se suman los intelectuales, mientras que el sistema político estadounidense está cerrado con llave por las clases dirigentes, que, en las antípodas de la ideología y la leyenda del épico *self-made man*, han imposibilitado cualquier movilidad ascendente real. Al contrario que el intelectual europeo, que puede echar raíces en movimientos de masa, el norteamericano está totalmente separado de las masas, objeto de una severa despolitización orquestada por el sistema y hundidas en la misma apatía. ¿Y no podrían actuar por escrito?, se preguntarán algunos. Resulta que tampoco es posible porque el sistema editorial, vinculado al sistema global, está a su vez custodiado por «un dirigismo literario [...] que solo concede oportunidades a los escritores neutros y conformistas».[20]

A estas dos explicaciones de primera aproximación, añade una tercera, para reflexionar sobre la formación del vínculo social en las democracias. En efecto, aunque el intelectual norteamericano lograra que sus ideas calaran en las masas, burlando de algún modo el telón de acero político-ideológico que rige el consenso de los esclavizados, no serviría de mucho: la pasividad de las masas es un producto de la historia de Estados Unidos, la historia de una sociedad, de una nación, que se ha hecho y sigue haciéndose de la inmigración. Ahora bien, escribe Beauvoir, «la inmigración ha desembocado en una heterogeneidad de culturas poco propicia para una toma de conciencia colectiva; la existencia de fronteras abiertas y de oportunidades para cada ciudadano canalizaba a los inmigrantes hacia la consecución de objetivos individuales, y la inestabilidad social dejaba constantemente a las capas más bajas sin sus líderes. De resultas de ello, en la sociedad fijada de hoy en día, las masas siguen divididas, inorgánicas, siguen estando privadas del sentido de la solidaridad y, a causa de ello, siguen siendo pasivas, receptivas».[21]

La historia de todas las sociedades de inmigración, en especial la de Francia, paradójicamente, la más parecida a la estadounidense por haberse construido gracias a la contribución de poblaciones originarias de todas partes y de todas las sociedades europeas confrontadas a una llegada masiva de poblaciones alógenas vinculada a la globalización, demuestra la veracidad de la tesis de Beauvoir. Quizá podamos comprenderla incluso mejor si invertimos el sentido de la formulación: la inmigración favorece la apatía colectiva en la medida -únicamente en la medida- en que, lejos de ofrecer al inmigrante el apoyo de la solidaridad colectiva, le exige la necesidad imperativa de acción individual, del «sálvese quien pueda» indisociable a su condición de *outsider*. No puede contar con nadie para «salir adelante». Es asunto suyo. Esta condición está sobradamente demostrada, a la inversa, por la finalidad de todo proceso de inmigración individual; el inmigrante aspira a alcanzar una «integración» personal (en ocasiones familiar) que, paradójicamente, lo separa, lo aleja y a menudo, cuando considera haberla «logrado», termina por oponerle a los propios inmigrantes, percibidos como un colectivo

de pertenencia lejano. Naturalmente, este proceso opera con un funcionamiento específico según la tradición de acogida de la nación a la que se adhiera. En Francia, el proceso de constitución de una identidad común necesita (¿necesitaba?) de la adhesión a unos valores y normas fabricadas por la escuela, las costumbres, la cultura y las instituciones, que debe (¿debía?) conducir a una asimilación capaz de transformar al individuo en sujeto político, en ciudadano de la República. Sin embargo, esta, a su vez, implica acción y llama a la lucha por la conquista de los derechos sociales y políticos. En la formación de la ciudadanía común, domina (¿dominaba?) la dimensión republicana. Y primaba la búsqueda de la homogeneidad de derechos y de la igualdad de derechos sociales.

En Estados Unidos, el proceso de asimilación, lejos de implicar la lucha por la igualdad de condiciones sociales, se limita a defender las libertades individuales, a pugnar por la adhesión al credo constitucional y al reino del dólar, abandonando, «democráticamente», al individuo a su condición estatutaria (pobre o rico), lo que lo conduce, como he apuntado anteriormente, a integrar la categoría restringida de los «vencedores» (*winners*) o la numerosa legión de los «perdedores» (*losers*). Aquí, impera la heterogeneidad estructural de las condiciones. De ahí la verdad de la tesis de Beauvoir.

Así queda en evidencia que la autora de *América día a día*, desde que lo escribió en 1947, entendió con acuidad, y de manera visionaria, un proceso llamado a generalizarse en el mundo entero, aunque solo fuera porque la globalización es también, bajo la batuta estadounidense, un proceso de *americanización del mundo*, que afecta a las condiciones de las sociedades contemporáneas y a sus formas de constitución. La extensión de esta americanización, «democrática» en las formas, revuelve los estatutos sociales en todas partes, y en particular en las sociedades europeas, tradicionalmente asociadas con la existencia de políticas públicas que implican la solidaridad colectiva y la acción de los partidos, mientras que la globalización actual, capitaneada por el modelo norteamericano y anglosajón, necesita la *privatización* del vínculo social, y, por ende, de la mayor parte de las condiciones de vida de individuos atomizados.

* * *

Con todo, la denuncia nunca es inútil, aunque la acción sea imposible. Ella misma lo demuestra al poner en evidencia la situación de los negros norteamericanos, algo que la ofusca y la lleva, aquí también, a unos análisis que, con frecuencia, presentan un carácter premonitorio para Europa.

En primer lugar, la crítica de la condición negra que emprende a lo largo de este viaje es correlativa a sus investigaciones, iniciadas en 1948, en torno a la condición de la mujer que culminarán en *El segundo sexo*. La diferencia estriba, por supuesto, en que los negros constituyen una minoría étnica así concebida en Estados Unidos, mientras la mujer es mayoritaria en el mundo, aunque se la trate *como a* una minoría en todas partes. En sus análisis sobre la segregación racial, encontraremos numerosos rasgos aplicables a la segregación sexual, que, en el fondo, apenas difieren.

Para comprender esta situación, después de profusas descripciones de la condición racial que viven los negros norteamericanos, de su exclusión y de los terribles prejuicios que rodean a su color, del puro «miedo», dice Beauvoir, que vertebrata la mirada de la sociedad blanca, la filósofa reflexiona sobre los fundamentos mismos de la sociedad norteamericana. En un texto extenso, se afana por analizar su credo fundador; recorre Estados Unidos a fondo en compañía de una amiga,

designada con la letra N, y escribe: «Entre Jacksonville y Savannah, esta mañana, a falta de asiento en otro lado, N se ha sentado junto a un joven negro; tan pronto se ha liberado una plaza en la sección de los blancos, este se lo ha indicado. “Supongo que prefiere no quedarse aquí”, le ha dicho, cortante. N ha respondido que estaba bien donde estaba, y que era francesa. Entonces, el joven se ha abierto y ha empezado a charlar con ella. Le ha contado que había ido a la guerra como voluntario para obtener, a cambio, los años de estudios gratuitos que les corresponden a los veteranos; y ahora tiene una beca en una universidad negra donde estudia para ser abogado. Con una pasión en la que resuena la ira, explica por qué desea tan ardientemente obtener el derecho a pleitear: es una de las únicas maneras concretas de luchar por la causa de los negros. Detrás de todos esos rostros dóciles [de negros], bajo el desánimo, el miedo, o rara vez, la esperanza, la revuelta acecha. Y los blancos lo saben.»

El miedo y odio internos, la *separación* subjetiva se erige sobre el terrible edificio, en este caso objetivo, de la opresión y la servidumbre, construido a lo largo de siglos de dominación de los negros norteamericanos. Beauvoir realiza su viaje en una época en que muchos estados del sur de Estados Unidos seguían negándose a reconocer la igualdad de derechos civiles para los antiguos esclavos; y en el norte, aunque estuviesen formalmente reconocidos, no se reflejaban en la vida cotidiana y el *apartheid* social se imponía por doquier. Durante los dos primeros meses, observa, describe los barrios más humildes, se encariña de Harlem, un «infierno» para los biempensantes blancos, receptáculo, según ellos, de toda suerte de peligros. Le aconsejan no pisar esa zona donde la inseguridad estaba «generalizada»: se recrea, pasa horas y horas deambulando por las calles, entra en bares en apariencia poco recomendables, y lo que ve la reconforta en sus conclusiones: la gente está sumida en la miseria y derrocha amabilidad en el mayor de los abandonos.

Las leyes esclavistas, conocidas por el nombre de «Jim Crow»,^[22] establecerán la discriminación en todos los niveles de la estructura social. El modelo que implantan se mantendrá casi en todos los estados del sur entre 1876 y 1965. Separan a los ciudadanos según la raza (a su vez, definida en función de criterios arbitrarios) y organizan, como en Sudáfrica, el *apartheid* de la diferencia. La lucha por su abolición durará hasta 1970, y ocasionará una fractura muy profunda en la sociedad estadounidense entre partidarios y detractores de la segregación racial. No obstante, Beauvoir sigue la argumentación desarrollada por el economista Gunnar Myrdal, que acababa de publicar *An American Dilemma*, una encuesta sociológica sobre la condición de los negros, y constata la nefasta conquista de estas leyes: incluso después de quedar oficialmente abolidas, envenenaron «el alma del blanco norteamericano» al hacer del negro un ser ontológicamente diferente. Las leyes hacen «iguales» a negros y blancos, pero esta igualdad está construida sobre una *diferencia irreductible*, que los propios negros terminarán por aceptar, en la década de 1970, para hacer de ella un elemento de su identidad. Myrdal escribe: «El problema negro es ante todo un problema blanco». Fueron los blancos quienes importaron a los negros de África (cuatrocientos mil antes de 1802); cuando Beauvoir visita Estados Unidos son trece millones; hoy, han alcanzado los veintidós. El «dilema americano» es la contradicción conflictual de cada estadounidense entre el credo fundador de su nación -dignidad de la persona humana, igualdad de los hombres, libertad, justicia- a cambio de una devoción absoluta a la Constitución del país. «Ahora bien -apunta Beauvoir-, este credo profundamente arraigado en el corazón de todos los blancos, sin exceptuar a los del sur, halla en la situación del negro su mentira más flagrante: nadie proclama que estén en igualdad de condiciones ni de oportunidades con los

blancos».

En realidad, la desigualdad de negros y blancos está profundamente incrustada en la mentalidad de estos últimos. A propósito del libro de Myrdal, comenta: «Se plantea en el corazón de cada estadounidense, ahí es donde el conflicto interracial alcanza su máxima tensión, ahí es donde tiene lugar la lucha decisiva» (3 de abril).

He ahí un misterio muy profundo que no se reduce a la mera dimensión socioeconómica. Es, de forma mucho más inconsciente, el fantasma del *color*, que actúa como si la mente del blanco estuviese programada para jerarquizar y clasificar al negro en una categoría inferior del género humano. Este diferencialismo, como todos los demás (de género, condición social o cultura), hace de la convivencia un tamiz en movimiento perpetuo, en el que los seres humanos se miden en función de su «diferencia» y no de su humanidad común. Es lo que sorprende a Simone de Beauvoir, igualitarista en el sentido de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, lo mismo que la hará oponerse con tanta vehemencia al diferencialismo feminista, al que rechaza precisamente en nombre de la fraternidad común entre hombres y mujeres.

En la idea de la «igualdad en la diferencia», vislumbra una manera cínica de la sociedad blanca norteamericana liberal de aceptar el confinamiento de los negros en sus barrios de miseria, en el corazón mismo o al margen de las ciudades. «La idea de segregación tal y como la formulaba la legislación “Jim Crow” no entra en contradicción flagrante con el credo norteamericano; se apoya en el lema “Iguales, pero diferentes”», apunta, y a continuación, apostilla: «Sabemos que, en realidad, la idea de “igualdad en la diferencia” manifiesta siempre un rechazo de la igualdad». Así, la practicabilidad de la «diferencia» instituida no solo implicaría un aumento considerable de los costes sociales y económicos para garantizar su cumplimiento, sino que de todas formas estaría abocada al fracaso, pues volvería a las minorías estructuralmente dependientes de la buena voluntad de la mayoría. La única solución pasa por aceptar una condición colectiva, en nombre del bien común, por encima de las diferencias particulares.

Sin embargo, no se hace la menor ilusión sobre la posibilidad de llegar a dicha situación: repite varias veces que sería preciso un cambio profundo, una «alteración» de las condiciones económicas, y nada predispone al conjunto estadounidense a posibilitar esa salida. Finalmente, la solución elegida por el sistema norteamericano, el consenso de las élites dirigentes actuales, presionadas esencialmente por los liberales (demócratas), aliados con las clases medias negras formadas durante las últimas décadas, lleva a abrir una vía hacia la experimentación sociopolítica fundada en la «discriminación positiva». Sin embargo, al tomar al negro como negro (o a la mujer como mujer, etcétera), al acentuar su naturaleza diferenciada, reconoce la legitimidad de la igualdad de derechos, pero la fija sobre una diferencia políticamente esencializada. De ahí la ambigüedad que denuncian las críticas de la discriminación positiva: ¿el negro o la mujer acceden a ese puesto o esa responsabilidad por ser negros o mujeres, o únicamente en razón de sus competencias? Se libra la tremenda batalla de una gestión del mérito y de la opresión. Simone de Beauvoir abordará la cuestión en *El segundo sexo*, y su respuesta, ya se sabe, ha hecho correr ríos de tinta...

En cualquier caso, en *América día a día*, es consciente de que una igualdad meramente formal no puede arreglar la cuestión negra, según pretendían los abolicionistas del norte durante la guerra que los enfrentó a los sureños. Beauvoir muestra que el racismo es igual de importante en el norte y en el sur. Tocqueville ya había puesto de manifiesto esta paradoja: en el sur, el racismo podía

ser, en cierto modo, más «suave» con el negro, puesto que se sustentaba sobre una proximidad humana, sobre una convivencia que solía engendrar un paternalismo protector, mientras que en el norte, en las ciudades donde reinan la impersonalidad y el individualismo exacerbado, la lucha despiadada por el empleo y los recursos, el negro importado del sur está desvalido y rechazado, en esta ocasión, según la ideología oficial y la opinión común, *por su culpa*, por no lograr imponerse en esa jungla a la cual lo lanzaron cuando su fuerza de trabajo hizo falta. Peor todavía: la historia obrera de Estados Unidos desvela hasta qué punto el sistema económico utilizó a los trabajadores negros a modo de arma para debilitar las reivindicaciones y el estatus de los trabajadores blancos, al tiempo que atizó el odio entre ellos. La historia de los trabajadores de los mataderos que narra Beauvoir es concluyente: «En medio del olor cálido de la sangre, bajo la luz mortecina del vestíbulo donde resplandece el acero de los cuchillos, hay dos dramas que se superponen: el hombre contra los animales y el hombre contra el hombre. No es ninguna casualidad que los brazos sangrientos que despiezan los cadáveres sean prácticamente todos, bajo sus guantes rojos, brazos negros. El trabajo de los mataderos es uno de los más duros, y su historia, uno de los capítulos más oscuros de la memoria laboral de Norteamérica: una historia de huelgas y luchas raciales.

«En 1894, aquí se utilizó a los negros como esquirolas, lo que hizo que los blancos se aliaran en su contra y los excluyeran. Cuando, durante la guerra de 1916-1917, los patronos volvieron a recurrir a ellos, la mayor parte de los sindicatos obreros se negaron a admitirlos en sus filas y en 1919 estalló una gran trifulca racial. De nuevo, en 1921, se volvió a emplear a los negros como esquirolas: los trabajadores salieron perdiendo... Desde entonces, este juego continúa: los empresarios se aprovechan de la situación de miseria de los negros, quienes tienen permitido un número muy reducido de empleos, y los utilizan de forma sistemática contra los sindicatos obreros; esta maniobra es nefasta tanto para los trabajadores blancos, como para los propios negros que, considerados como enemigos, se hallan en una situación de dependencia total de los empleadores, sin el apoyo de su propia clase» (16 de mayo).

En la mentalidad de los «blanquitos» norteamericanos, obreros o agricultores venidos a menos, que tienen por toda superioridad sobre el negro el privilegio del color, la competencia social de los trabajadores negros se considera, con frecuencia, una agresión racial *de los negros* en contra de los blancos, una voluntad de «sustitución», de robo del estatus social. A la inversa, cuando el negro se lamenta de vegetar en la miseria por falta de empleo gratificante y de movilidad social, el trabajador blanco le explicará que es culpa suya. Este mismo reproche se le hace al inmigrante desempleado, al colonizado en su tierra o al excolonizado en los países desarrollados. La exclusión del Otro, en razón de su situación o de factores externos transformados en determinantes genéticos de su comportamiento (los negros son «ladrones», «holgazanes», «violadores», «incultos», «mentirosos», etcétera), prejuicios que constituyen el núcleo de la visión del mundo del racista de manual, se encuentran, de hecho, en todas las sociedades que quieren a toda costa basar el orden social en la desigualdad estructural de los seres humanos. Beauvoir constata: «Me llama la atención encontrar estos clichés en boca de todos los opresores a propósito de todos los oprimidos: negros de África, árabes, indochinos, hindús, indios tal y como los veían los conquistadores españoles, obreros blancos de un tiempo en que la clase obrera estaba indefensa; todos estos “defectos” son, curiosamente, universales...». El discurso de la dominación, a su vez, se orienta siempre a un fortalecimiento de la autoconciencia de la sociedad dominadora y del propio dominador. El resultado de tal situación es,

inevitablemente, la instauración de una sociedad asentada sobre la desconfianza y la guerra potencial.

En sus peregrinaciones por las ciudades norteamericanas, observa la tremenda miseria de los negros, se pregunta cómo puede aguantar el orden social ante semejante opresión; explica esta «pasividad» negra (que, sabemos, estallará violentamente en la década de 1970 con los Panteras Negras) por la apatía profunda, la desesperanza de estas categorías de la población, marginalizadas y rechazadas por la sociedad.

Hace notar que las iglesias negras norteamericanas (¡nada menos que ciento sesenta y seis solo en Harlem!) ejercieron un papel decisivo en la institucionalización de tal pasividad: aspiraban a canalizar la violencia y hacían de la lucha por la justicia un motivo de reunión comunitaria y de exorcismo colectivo. Pese a disfrutar de los coros de góspel, de las reuniones de fervorosos creyentes en comunión, lamenta una unión que solo sirve para perpetuar la situación existente: «La mano tendida del pastor -apunta- constituiría un símbolo emotivo de ser una llamada a los hombres para los hombres, y no un gesto de mentira». Presiente, asimismo, que la situación no puede durar indefinidamente y que, en un tiempo no muy lejano, la cuestión negra, en realidad «una cuestión blanca», tendrá que resolverse para erradicar la injusticia. Lo que significaría, específica, cambiar la estructura de esta sociedad. Pues el vicio redhibitorio que subyace en el racismo estadounidense estriba en que Estados Unidos nació en la violencia racista y étnica, con la deportación de los indios y la consiguiente importación de los negros. Hoy, los primeros, dice, están hacinados en reservas cual piezas de museo, abandonados al alcohol y a la asistencia caritativa del Estado; los segundos constituyen, en el mejor de los casos, un subproletariado condenado a la pobreza, y en el peor, una contrasociedad marginalizada. El destino común les lleva a vivir en el seno de su «comunidad», replegados sobre sí mismos y abandonados a su suerte. Ahora bien, aunque ese repliegue comunitario pueda constituir una protección para las «minorías» estigmatizadas, no está exento de peligro para la cohesión del conjunto de la sociedad.

* * *

El modelo de una sociedad estructurada en «comunidades» no es nuevo. Ha existido siempre, con formas más o menos confesadas. Sin embargo, en la mayor parte de países de Europa occidental se erradicó a partir de la mitad del siglo XIX, por efecto de la constitución de sociedades que se organizaban en clases sociales y cuyas ideas tendían a la universalización de sus intereses sociales de clase. Inglaterra, tierra de elección del modelo comunitario diferencialista, fue la punta de lanza de esta lucha, con poco éxito, de hecho, para sustituir la solidaridad de la «sangre», la pertenencia originaria, por una solidaridad de clase.

En Estados Unidos, el problema no se abordó desde ese prisma más que de forma relativa. Al ser una sociedad de inmigración continua, las solidaridades dependen del origen y de los intereses sociales. Las comunidades forman un vector muy poderoso de movilización entre los grupos étnicos, confesionales e identitarios. Incluso cuando los intereses sociales unen a individuos que pertenecen a una clase social, a menudo los mecanismos de solidaridad comunitarios pueden prevalecer y oponer a estos mismos individuos. Sí que se llevaron a cabo intentos serios de universalizar la pertenencia, lejos de los determinismos de origen y de sangre, especialmente durante la década de 1930, pero, en última instancia, no fueron demasiado significativos. Con frecuencia, el vínculo social sigue, de un modo u otro, dominado por la pertenencia a un origen,

tendencia aún más acentuada cuando se ve confrontada por nuevos flujos de inmigración y su corolario obligado: la territorialización de los inmigrantes, su relegación a barrios de asignación.

Durante su famoso viaje, aduce ejemplos sobrecogedores, pero, sobre todo, presenta la complejidad del fenómeno cuando este se aplica a una lucha entre grupos excluidos y, a su vez, dominados. Intenta, sin duda, revelar la estructura y el funcionamiento del racismo contra los negros. Y también estaba, con absoluta legitimidad después del trauma de la guerra, muy sensibilizada respecto a la situación de los judíos, víctimas de un antisemitismo virulento en la gran mayoría de categorías de la sociedad norteamericana. Constata en varias ocasiones que, durante este viaje, trabó amistad sobre todo con «israelíes», españoles e italianos. Pues entre los judíos, pocos escondían el ostracismo padecido. Un profesor de universidad le cuenta la anécdota de una buena estudiante que le pidió una carta de recomendación. Él la redactó con mucho gusto, sin embargo, la chica no obtuvo ninguno de los puestos a los que se presentaba; entonces, la secretaria le aconsejó que no mencionara sus títulos estadounidenses si de verdad quería ayudar a su alumna, que solo hiciera valer su condición de judío refugiado: «Así sabrán que es usted un judío refugiado. El profesor le hizo caso y su recomendación enseguida surtió efecto» (30 de abril). Nueva York, una ciudad «enjudiada» tampoco está exenta de antisemitismo, aunque el molde del crisol de culturas termine siempre por asimilar a unos y otros. El interior del país y otras grandes ciudades es otro cantar: «En Chicago, el antisemitismo es virulento después de la guerra. No obstante, no existe un barrio judío en la ciudad. Si algún gran edificio tenía la insolencia de mostrar en la fachada alguna inscripción en yidis, le habrían reventado los cristales sin tardar. Se tolera a los judíos a condición de que se queden en su sitio». Es decir, aparte.

Lo paradójico es la relación de opresión y separación entre comunidades oprimidas. «El judío medio reacciona frente a los negros como un blanco cualquiera: en algunos rincones de Massachusetts y de Connecticut (el corazón de la verdadera Norteamérica), existen playas reservadas para los judíos, que no tienen derecho a bañarse con los arios; los judíos, a su vez, envían a sus sirvientes negros a bañarse a otra playa. Y, habida cuenta del abismo excavado por la discriminación racial, imponer a los judíos la mezcla con los negros sería casi el peor insulto de todos los que se permiten hacia ellos». (30 de abril). En otras palabras, el racismo de los judíos, cuando existe, pues son muchos los judíos conscientes que optan por saltarse esa barrera, es un racismo de color, de piel. Encaja con la «blanquedad» de la mayoría de origen europeo y participa de las mismas fantasías y de las mismas obsesiones, cuya máxima expresión recuerda continuamente Beauvoir: el miedo a la mezcla, a la diversidad. En cuanto a los negros, constata que «son antisemitas de buen grado». Manifiestan una reacción contra los blancos y comparten con la mayoría cristiana los prejuicios antijudaicos. Se trata de un racismo religioso. Unos y otros buscan, en última instancia, una *distinción*, de la que serán a la vez víctimas y verdugos entre ellos. Pese a todo, comparten un aspecto común: negros y judíos desean la abolición de la discriminación padecida.

Estas actitudes hacia el racismo y el antisemitismo que describe en 1947 y Sartre, en la misma época, empieza a analizar,^[23] ya no funcionan, hoy en día, de la misma manera. Aunque la institucionalización de la exclusión racial esté definitivamente abolida en Estados Unidos, es innegable que los mecanismos modernos de estigmatización por motivos de color o de religión aún funcionan en la llamada, curioso eufemismo, «sociedad civil», que en realidad no tiene nada ni de civil ni de tolerante. Los procesos de segregación persisten: en Estados Unidos están objetivados por la pertenencia institucionalizada (y orgullosa de sí misma) a la comunidad de

incorporación, mientras que, en Europa, donde estaba en marcha el mismo movimiento, son más complejos, están más disimulados bajo la retórica de la igualdad. Beauvoir, en su experiencia norteamericana, aborda estas preguntas durante su viaje de dos meses. Regresa impactada por la cuestión racial, una experiencia humana fundamental para su pensamiento, para redescubrirla en Francia, en cierto modo bajo otras figuras, tanto en la cuestión de las relaciones de sexo en 1949, como en la dialéctica de la opresión colonial a partir de 1954.

8

LA REVOLUCIÓN DE *EL SEGUNDO SEXO*

La obra beauvoiriana abarca varios registros: la literatura, la filosofía, el teatro, la crítica literaria y los ensayos políticos se entrelazan; la pasión por comprender y explicar; por desentrañar, tras las apariencias y los prejuicios, la verdad y el conocimiento de las cosas, devora a la ensayista. Su creación ficcional, lejos de los juegos fáciles de la imaginación, aspira a entender mejor el mundo; su pensamiento, a explicarlo mejor y, sobre todo, a transformarlo a la luz de una perspectiva propia: la de una sociedad justa e igualitaria. Tales objetivos consignan la mejor definición de su humanismo optimista. La filosofía es su formación, su educación fundamental; la literatura, su vocación, su proyecto existencial. ¿Acaso se le llegó a ocurrir que algún día, un poco como Rousseau y su *Contrato social*, le correspondería pensar en la naturaleza del vínculo que une, ensambla y reproduce una sociedad? Sin duda, jamás. Y sin embargo, así sucedió el día que, a raíz de una conversación con Sartre, decide abordar la cuestión del estatus de la mujer en la sociedad.

En *La fuerza de las cosas*, cuenta: «Me preguntaba: ¿qué hacer? Me sentaba en Les Deux Magots,[24] contemplaba la página en blanco. Sentía la necesidad de escribir en la punta de los dedos, y el sabor de las palabras en la garganta, pero no sabía qué emprender. “Pero ¡qué retraída parece!”, me dijo una vez Giacometti. “Es que quisiera escribir y no sé sobre qué.” En realidad, me apetecía hablar de mí... Me gustaban esos ensayos mártires en los que uno se explica sin pretexto. Empecé a imaginármelo, a tomar algunas notas, y se lo comenté a Sartre. Me percaté de que había una pregunta que flotaba en el aire: ¿qué había significado para mí ser mujer? En primer lugar, pensé que sería capaz de solventarla rápidamente. Nunca había tenido un sentimiento de inferioridad, nadie me había dicho: “Piensa así porque es usted mujer”, mi feminidad nunca había supuesto una molestia. “Para mí -le dije a Sartre- es como si no hubiera contado”. “En cualquier caso, no la educaron del mismo modo que a un niño: valdría la pena observarlo más de cerca.” Así que observé, y tuve una revelación: este mundo era un mundo masculino, mi infancia estaba alimentada de mitos forjados por hombres y en absoluto había reaccionado de la misma forma que si hubiera sido un chico. Me interesó tanto que abandoné el proyecto de una confesión personal para ocuparme de la condición femenina en su generalidad. Fui a leer a la Biblioteca Nacional y a estudiar los mitos de la feminidad».[25]

De estos estudios resultará *El segundo sexo*. Y es preciso situarse en el ambiente de la década de 1940 para medir su impacto: por entonces, las mujeres eran un «no problema» para la sociedad patriarcal; excluidas de la sociedad, de la historia, del trabajo, confinadas al espacio doméstico,

al servicio de la reproducción, sin un verdadero acceso a la igualdad de oportunidades en la educación, eran, en suma, ciudadanas de segunda, moldeables y explotables a voluntad. No obstante, el derecho al voto, concedido sobre todo en razón de su activa participación en la resistencia contra la Ocupación nazi, contribuyó a que se tomara en consideración su papel en la sociedad; se intuía que las cosas estaban cambiando.

El segundo sexo arranca con una declaración fría: «Este mundo siempre ha pertenecido a los hombres». Dicha sentencia, más que una verdad de Perogrullo, encierra una revolución. Y esta obra singular, radicalmente nueva, inaugura un paradigma original, el del *desplazamiento del pensar hacia* una zona, hasta entonces prescrita y negada a las mujeres o, en el mejor de los casos, encasillada como un sobrentendido de la naturaleza humana y de la condición vivida. Aunque la mujer como tema de reflexión sea transversal en el pensamiento occidental, *nunca* había sido pensada en sí misma como posible *núcleo* más profundo del poder y la dominación en la historia de la humanidad. Más duro, más profundo que la dominación política, cultural y social. Un vínculo metahistórico que encarna el dominio absoluto de la sociedad masculina sobre el género femenino, clara u oscuramente. Simone de Beauvoir lo saca a la luz y pasará a la historia gracias a su obra cumbre.

Las primeras defensoras fervientes del libro, Kate Millet, autora de *Política sexual*, y Betty Friedan, de *La mística de la feminidad*, jóvenes intelectuales norteamericanas vanguardistas, con el tiempo, se convirtieron en brillantes teóricas del feminismo y en discípulas y amigas de Beauvoir; pronto, la obra alcanzó el éxito mundial y, desde entonces, no ha cesado de suscitar debates, controversias y elogios. Ya he señalado que, en Francia, algunos grandes intelectuales la condenaron de inmediato, nada menos que dos futuros premios Nobel: Albert Camus, quien veía en el libro un ataque abominable contra «el varón francés» y François Mauriac, que escribió a un colaborador de *Les Temps Modernes*: «¡Ahora ya lo sé todo sobre la vagina de su jefa!». [26] La fuerza de los apoyos y el vigor de los rechazos avisaban de un acontecimiento importante, y ya nada, en lo relativo a la relación entre hombres y mujeres, sería igual.

Imposible hablar de este libro fundador sin, inevitablemente, amputarlo. Me limitaré, a lo sumo, a destacar algunas ideas, a comentar la impresión que causó y las preguntas que aún suscita. Se estructura en dos partes, la primera trata de la dimensión histórica, metodológica y sociológica de la posición de la mujer en el dispositivo común, pese a las grandes disparidades, de todas las sociedades humanas. La segunda ataca al mito femenino en sí mismo, a la feminidad como ideología de dominación de la sociedad masculina sobre la mujer y culmina con un análisis muy potente del encerramiento (el «envolvimiento», que diría Merleau-Ponty) y los mecanismos de dominación concretos, las *situaciones*, donde la mujer se ve atrapada y contribuye a su propia servidumbre. De hecho, la parte central de esta segunda parte se titula: «Situación».

Desde su publicación, *El segundo sexo* se convirtió en una suerte de manifiesto mundial para la emancipación de la mujer. Adoptado, malinterpretado, ferozmente rebatido (a menudo por feministas que se pretendían más radicales o innovadoras), o «superado» por estudios de feministas universitarias es, en suma, un libro cuyo ajetreado destino atestigua, en el fondo, su singularidad absoluta y su cuestionamiento insuperable. Sobre todo, se trata de una obra dotada de la fuerza irresistible de los grandes descubrimientos: la llamada a desarrollarla, a superarla, la convierte en una referencia fundamental y en un clásico, rozado por el tiempo como el mármol por una ligera brisa.

Singularidad absoluta y cuestionamiento insuperable: tampoco es un libro de filosofía, a

pesar de que esta reine entre sus páginas mediante categorías sartrianas, cartesianas y heideggerianas, ni un tratado de enfoque antropológico (aportación de Lévi-Strauss), psicoanalítico (Freud y toda su tradición), psicológico, sexológico, marxista y hasta biológico, sino que integra y sobrepasa todas tales disciplinas del saber, las tritura, mezcla y desplaza semánticamente sus conceptos, dotándolos de un significado original sobre este nuevo objeto de saber: la *mujer como «hecho social total»*, en el sentido del sociólogo Marcel Mauss, *de la condición humana*. He ahí su singularidad: no puede leerse únicamente como un documento de época pues constituye el testimonio capital de un descubrimiento esencial: el fundamento sexuado de la dominación a través de la producción y la reproducción de la condición patriarcal. Supone una revolución epistemológica, que abre un nuevo paradigma del que las sociedades modernas apenas han comenzado a extraer consecuencias.

Nos encontramos, en efecto, en los albores de la toma de conciencia de esta revolución; el procedimiento y la aportación del libro serán superados, aunque perdurará la innovadora radicalidad de su punto de partida. La fórmula algebraica con la que arranca define a la perfección su propósito: «No se nace mujer, se llega a serlo»; «el hombre no es una especie natural: es una idea histórica. La mujer no es una realidad inmutable, sino un devenir».[27]

De ahí, por deducción lógica, derivan las tesis que desarrolla al hilo de análisis rigurosos: la mujer es un producto de la sociedad masculina patriarcal, fabricada para responder a las funciones que esta sociedad le asigna; todo el procedimiento tradicional consiste en presentar una idea fijista, «naturalista», fundada en las cualidades innatas, para definir biológicamente a la mujer y su supuesta debilidad. Ella desmenuza esta idea y demuestra que el naturalismo y el fijismo, indemostrables científicamente, solo forjan ideologías de dominación de la mujer. En cambio, aunque no haya una «naturaleza» femenina, sí existe una realidad masculina construida sobre la dominación de los sexos.

La mujer, convertida en objeto para el hombre, interioriza subjetivamente su condición a ojos de este y la *naturaliza* al aceptarla; los mitos de la reproducción, de la educación para niña o niño, de la división de las tareas, son creaciones ligadas a la naturaleza del vínculo social; la sexualidad de la mujer depende de la del hombre; la maternidad no se trata de un elemento natural de la condición humana, sino de un dispositivo gestionado por la organización de la sociedad. Esta maternidad es, en efecto, la condición necesaria para la reproducción de la humanidad, pero queda atrapada en la red de dominación de la sociedad patriarcal, y puede suponer también una desgracia para el destino de la mujer.

A un nivel aún más profundo, Beauvoir, buena lectora de Hegel, sostiene que la alienación de la mujer, su sumisión, conlleva la del hombre, que, siguiendo la dialéctica hegeliana de amo y esclavo, se convierte, a su vez, en dependiente de la imagen alienada de la mujer y vive de ella como de una droga; la relación de fuerza que explica una parte de la dominación masculina (la otra se encarna en la limitación natural de la reproducción) desaparece en la institución social al transformarse en reglas jurídicas de derecho y en normas de valores: así sucede en todas las legislaciones sobre la propiedad y la gestión de bienes, el matrimonio, la herencia, etcétera. ¿Acaso no ha sido la mujer hasta hace bien poco, y aún es, en algunas sociedades, la propiedad, el bien sagrado del hombre?

Podríamos recordar otras tantas tesis, intuiciones, discusiones sabias desarrolladas por Beauvoir en su revolucionario libro, aunque lo esencial reside en esta tesis radical y demostrada hasta la saciedad a lo largo del análisis: *la mujer es un producto histórico fabricado por la*

sociedad masculina. Y la conclusión cae por su propio peso: la liberación de la mujer pasa por el fin de la sociedad masculina, implica la liberación del hombre con respecto a la sociedad de dominación que ha creado. Abordamos así una cuestión fundamental: Beauvoir no quiere una sociedad basada en las diferencias de las condiciones entre los hombres y las mujeres, aboga radicalmente contra el diferencialismo: quiere un vínculo de igualdad. Su actitud rechaza el «generismo» al no creer en una «esencia femenina»: sostiene, al contrario, que hombre y mujer son de la misma especie, y la separación de géneros resulta del dominio del varón sobre la mujer. La emancipación, para ella, significa superar dicha separación para constituir una sociedad de iguales, una comunidad de humanos donde, por encima de sus diferencias, «hombres y mujeres afirmen sin equívoco su fraternidad».

Este punto parece ya instalado en el corazón de los debates del movimiento feminista. Algunas corrientes rechazan esta postura al argüir que existe una diferencia específica, sustancial, entre ser femenino y masculino y reivindican unos derechos específicos en nombre de este diferencialismo. Beauvoir, que evolucionó a lo largo de su vida, en los años posteriores al 68 en Francia, tomó en consideración la idea de no esperar a la gran revolución emancipadora para promover el avance de los derechos de la mujer. Las mujeres tienen derecho a reivindicar su liberación, independientemente del cambio global de la sociedad. Y se mostraba firme al denunciar el peligro que corrían de caer en el exceso: «El odio a los hombres -escribe en *Final de cuentas* en 1972- incita a algunas mujeres a rechazar todos los valores reconocidos por ellos [por los hombres], a rechazar todo lo que llaman “modelos masculinos”. No estoy de acuerdo porque no creo que existan cualidades, valores o modos de vida específicamente femeninos: eso sería admitir la existencia de una naturaleza femenina, es decir, adherirnos a un mito inventado por los hombres para encerrar a las mujeres en su condición de oprimidas. No se trata de que las mujeres se afirmen como mujeres, sino de que se conviertan en seres humanos de pleno derecho. Rechazar los “modelos masculinos” es un sinsentido -y añade-: Hay valores universales, inventados por los hombres, pero estos no pueden reducirse a ellos precisamente porque son universales: las mujeres deben adueñarse y servirse de ellos para su propio interés. Lo cierto -concluye- es que la civilización establecida por los hombres, aunque haya apuntado hacia la universalidad, refleja su “machismo”; hasta su vocabulario está marcado. En las riquezas que nos apropiamos, debemos distinguir, con sumo cuidado, lo que tiene un carácter universal y lo que lleva la marca de su masculinidad... desde nuestro punto de vista, me parece necesaria una revisión del saber, no una repudiación».[28]

Todo su análisis aspira a liberar el espíritu de la mujer, a que tome conciencia de su condición de ser humano de pleno derecho. La invita a deconstruir y rechazar las categorías culturales en las que la sociedad tiende a encerrarla. Así como el negro solo plantea un «problema» por su color a la sociedad blanca u otra que lo defina para sí, y no así para él como ser humano, la mujer solo se convierte en una cuestión para la sociedad que la rechaza como igual al hombre. La mujer clásica vive encerrada en su papel de madre y ama de casa, destinada a la función reproductiva: la inmensa mayoría de los casos en la sociedad de la época de Beauvoir; la mujer «liberada», «independiente», en la sociedad contemporánea gracias a su acceso a la educación y al trabajo asalariado, no sufre menos las dependencias nuevas, relacionadas con su triple estatus de madre, obrera en el hogar y obrera asalariada. El estatus de la mujer en la sociedad, y Beauvoir no dejó de señalarlo durante toda su vida, carece de resolución fácil. Solo un verdadero cambio de las condiciones sociales podría dar, por fin, a la mujer la libertad merecida.

9

UNA FILÓSOFA MORAL IGUAL A SARTRE

Simone de Beauvoir no escribió una obra filosófica sistemática porque no era su proyecto, aunque de formación fuese filósofa, y una de las más originales y brillantes de su generación (la década de 1930). Escogió la literatura y se entregó a ella como a una religión; sin embargo, ahí radica el interés de su obra, jamás abandonó la filosofía y la consideró la justificación primera de sus creaciones de ficción y su activismo político. En una palabra, hizo de su contribución a la filosofía el medio de su compromiso moral. Filósofa moral, no se interesa tanto por la construcción de una teoría general del conocimiento como por una moral práctica, orientada al cumplimiento de los valores de verdad y justicia. Su obra se entremezcla con el pensamiento de Jean-Paul Sartre, que, durante la primera mitad del siglo pasado, se afanó por elaborar un sistema de inteligibilidad del mundo. Sería injusto reducir o separar radicalmente el pensamiento de Beauvoir del de Sartre, o, más pernicioso aún, intentar oponerlos a partir de sus diferencias inevitables. En realidad, nos encontramos frente a dos pensamientos que se elaboran al mismo tiempo, uno (el de Beauvoir), centrado sobre la moral y la ficción, y el otro (el de Sartre), enclavado en el proyecto de una filosofía de la existencia. Para precisar este enfoque, conviene recordar, aunque sea someramente, algunos puntos.

En primer lugar, desde el principio de la década de 1930, sus visiones del mundo convergen mayoritariamente: aunque no se definan aún «existencialistas», ambas tienden a constituirse, por un pacto intelectual que deja entrever uno privado entre ellos, como un *pensamiento compartido* elaborado en conjunto, aunque cada cual sobre su propio ámbito. Pese a que son filósofos de formación, ella se interesa más por la literatura, mientras él quiere elaborar una filosofía general. Aquí emerge la primera paradoja: Beauvoir emplea la filosofía para su obra literaria, sin reducir una a otra ni caer en las novelas de tesis; por su parte, después de plantear cuestiones filosóficas de calado en sus primeros textos, Sartre no duda en recurrir también a la literatura en aras de esclarecer sus pesquisas filosóficas. Publica antes que Beauvoir su primera novela, *La náusea*, y obtiene un gran éxito. Esta unión paradójica entre los escritores, por otra parte, amantes, constituye un ejemplo fascinante en la historia de la cultura francesa. Su relación plantea ciertos interrogantes, pero se mantiene única y fundamental. Algunos críticos, desde el principio, se afanaron por enfrentarlos, al acusar a Sartre de «apropiarse», haciendo gala de vulgar machismo, del alma de aquella mujer (mediante la célebre frase de Sartre: «Voy a ocuparme de ella»), lo que, de hecho, supone pasar por alto la personalidad de Beauvoir, al presentarla como una mujer consagrada a la sensibilidad creadora que deja el campo del pensamiento elevado al hombre. Hay,

asimismo, una tercera variante pseudofeminista, de igual modo inocente, que busca enfatizar la «originalidad» filosófica de Beauvoir, en oposición a Sartre. Estas interpretaciones no resisten ni a las propias confesiones de Beauvoir, públicas y privadas, que confirman, con honestidad profunda y sincera, su deuda teórica para con el pensamiento sartriano, ni, aún menos, una lectura seria de su obra, situada en un plano diferente, original: el de la moral práctica. Sartre es filósofo y escritor; ella, ante todo, escritora, memorialista y moralista. Para zanjar estas críticas malintencionadas, que socavan a uno mientras insultan al otro, la mejor respuesta, una vez más, consiste en citar a Sartre y a Beauvoir. Cuando Michel Contat le pregunta a él, en una entrevista por su sexagésimo cumpleaños, si alguna vez ha tenido interlocutores para su pensamiento, precisa:

Respuesta: No. He podido formular [mi pensamiento] en un momento en que aún era poco sólido a Simone de Beauvoir. Le expuse las grandes tesis de *El ser y la nada*, que aún no estaba escrito [...]. Le expuse todas mis ideas cuando estaban en vías de formación.

Pregunta: ¿Porque ella estaba al mismo nivel de conocimiento filosófico que usted?

Respuesta: No solo por eso, sino que era la única que estaba a mi nivel de conocimiento sobre mí y sobre lo que quería hacer. Era, pues, la interlocutora perfecta, el interlocutor que nunca se tiene. Es una gracia única... Lo que Simone de Beauvoir y yo tenemos de único es esa relación de igualdad.

Pregunta: No obstante, alguna vez se vio usted defendiéndose contra las críticas de Simone de Beauvoir, ¿verdad?

Respuesta: ¡Considerablemente! De hecho, llegábamos a insultarnos... Aunque sabía que, al final, ella terminaría teniendo razón. Lo que no quiere decir que acepte todas sus críticas. Pero la mayoría.

Pregunta: ¿Es usted tan severo con ella como ella lo es con usted?

Respuesta: Absolutamente. De una severidad máxima. No tiene ningún sentido hacer críticas que no sean muy severas cuando se tiene la suerte de amar a aquel o aquella a quien se critica.[29]

En cuanto a Beauvoir, al hablar de su relación con la política, estas tres frases que bien podrían aplicarse a su filosofía común bastarían: «Siempre discutíamos juntos sus actitudes [políticas] y yo a veces lo influenciaba. Pero estos problemas, con su urgencia y sus matices, siempre se me planteaban a través de él. En este ámbito, es de él de quien debo hablar para hablar de nosotros».[30]

Sus obras literarias y filosóficas se desarrollan juntas y, al mismo tiempo, individualmente, siguiendo las directrices de un pensamiento en movimiento, en sempiterno debate, alejado de todo dogmatismo. Se podrían consultar otros escritos donde hablaran de su relación personal, sin embargo, no se encuentra un solo texto, una sola palabra ni una frase que atestigüe una relación de desigualdad.

10

FRENTE A LA BARBARIE

El anticolonialismo de Beauvoir no se reduce a una cuestión de toma de conciencia política, se trata de una convicción filosófica profunda. La colonización supone a su juicio, la dominación, a la vez violenta y opresiva, de un cuerpo sobre otro, de un Estado, de una sociedad y de una cultura sobre otras. De ahí proceden sus posturas categóricas, firmes, cuando se trata de denunciar una situación de dominio colonial, también sus titubeos cuando es fruto de un embrollo histórico difícil de desenmarañar. Dos casos paradigmáticos muestran la complejidad de este posicionamiento: la guerra de independencia de Argelia y el conflicto palestino-israelí.

Su postura ante la guerra de Argelia es de una claridad meridiana: comparte con Sartre la denuncia de la Ocupación francesa, el rechazo a considerar que la minoría francesa del país tenga legitimidad alguna para reivindicar un estatus de superioridad sobre los argelinos «musulmanes» mayoritarios, y va más allá, junto a Sartre, y apela a la movilización contra la política francesa de guerra y destrucción en el país y, más radicalmente aún, a apoyar las actividades del Frente de Liberación Nacional argelino (FLN) en Francia y en todo el mundo. Se posiciona con los anticolonialistas que eligen el bando de los argelinos y militan con ellos -Francis Jeanson, Frantz Fanon, Pierre Vidal-Naquet- y se suma a las actividades de quienes denuncian la tortura y piden la independencia de Argelia.

En los capítulos anteriores, ya he mencionado qué supuso aquella guerra para Beauvoir en términos de identidad. Sin embargo, reducir su actitud a una sola reacción psicológica reflejaría cierta estrechez de miras. Se inscribe en una problemática ética y política de gran madurez, que le insufla fuerzas para resistir la panoplia de ataques despiadados: insultos por la calle, linchamientos en la prensa, atentados bomba contra Sartre y contra ella, boicot mediático, ruptura con sus seres queridos, etcétera.

Para ambos, esta guerra sellaba el final del frágil consenso construido, tras la liberación, en torno a los valores mínimos de la República -libertad, igualdad, fraternidad- que habían contribuido a refundar el contrato nacional. Atacan la política colonial de Francia a partir de dos consideraciones básicas: se trata de una guerra inútil y bárbara pues, de todas maneras, acabará Argelia por independizarse. Durante su estancia en Brasil orquestan una fervorosa campaña contra la política del Gobierno francés. De común acuerdo con Simone de Beauvoir, Sartre, ausente de París durante el juicio de la Red Jeanson,[31] envía un mensaje de apoyo a los inculpados donde afirma: «La independencia de Argelia ya está adquirida. Llegará dentro de un año, o de cinco, de acuerdo con Francia, o en su contra, tras un referéndum o a raíz de la internacionalización del

conflicto, lo desconozco, pero ya es un hecho, y el propio general De Gaulle, ascendido al poder por los paladines de la Argelia francesa, se ve hoy obligado a reconocer: “Argelinos, Argelia es vuestra”».[32]

Ya en el artículo «El colonialismo es un sistema» (publicado en *Situations V*) había formulado una definición muy rigurosa de la naturaleza fundamentalmente inhumana del colonialismo y, sobre todo, había demostrado que no puede reformarse y está condenado a desaparecer ante el avance de la emancipación de los pueblos oprimidos del Tercer Mundo. En la misma línea, Beauvoir estaba convencida, desde 1954, de que el estallido de la insurrección en Argelia anunciaba un movimiento de mayor envergadura, a escala mundial: «La insurrección que acababa de estallar era irreversible, sin lugar a dudas, a causa del precedente indochino y del rumbo del mundo en general; la Conferencia de Bandung[33] corroboró esta convicción: anunciaba la descolonización inminente de todo el planeta».[34]

Por otro lado, tan grave y criminal como la inutilidad de una guerra injusta perdida de antemano es la amenaza, que de ella se deriva, de destrucción de la democracia en Francia. Acentuaba aún más el trasfondo racista, supremacista, «occidentalista» de gran parte de la ideología francesa adquirida del pensamiento colonial -alimentada a diario por escritores, periodistas y políticos ferozmente reaccionarios a los que Beauvoir, desde 1955, había dedicado tres artículos publicados en *Les Temps Modernes* entre junio y julio de 1955, titulados «La pensée de droite, aujourd’hui»-, y también, precisa, «el recorte progresivo de las libertades, la desaparición de la vida política, la generalización de la tortura, la insurrección permanente del poder militar contra el poder civil marcan una evolución que, sin miedo a exagerar, podemos calificar de fascista».[35]

Con la distancia del tiempo, hoy podemos medir el carácter *premonitorio* de estos temores expresados en 1960: en 1962, el pueblo argelino se independiza después de un referéndum, el ejército colonial se rebela contra París, en Argelia estalla una guerra civil promovida por la extrema derecha colonial, en Francia se multiplican los atentados organizados por facciones extremistas coloniales y del ejército contra los defensores de la independencia, con Sartre y Beauvoir en primera fila; en pocas palabras: Francia se retira de una Argelia ensangrentada y devorada por las llamas, mientras los generales facciosos querían, lanzando a miles de paracaidistas sobre París, tomar el poder también en Francia.

De manera mucho más visceral que Sartre, Beauvoir, a quien este conflicto le causa una conmoción profunda, escribe: «La guerra de independencia de Argelia ha invadido mi pensamiento».[36]

Ante la indiferencia de la opinión pública y el racismo instaurado en Francia contra los inmigrantes argelinos, aunque franceses de nacionalidad, convertidos en sospechosos y en defensores reales o potenciales del FLN, clama, indignada: «Ya no soportaba esa hipocresía, esa indiferencia, ese país, mi propia piel. Toda esa gente en las calles, conformes o atolondrados, eran verdugos de árabes: todos eran culpables. Y yo también: “Soy francesa”. Esas palabras me abrasaban la garganta como la confesión de una tara. Para millones de hombres y de mujeres, de viejos y de niños, yo era la hermana de aquellos que los estaban torturando, prendiendo fuego, saqueando, degollando y matando de hambre; me merecía su odio, pues podía dormir, escribir, disfrutar de un paseo o de un libro: los únicos momentos en que no sentía vergüenza eran aquellos [...] en que una preferiría estar ciega antes que leer lo que lee, sorda antes que oír lo que nos cuentan, muerta antes que saber lo que sabe».[37]

¿De dónde viene tanto dolor? ¿Toda esa rabia ante lo intolerable? Escribe: «La vida de los musulmanes cuenta para mí tanto como la de mis compatriotas.[38] Su ira tendrá gran peso en la disputa con Camus, amigo otrora querido que ahora se explayaba en artículos contra la resistencia argelina en el hebdomadario *Express*, confesando que prefería «a su madre antes que a la justicia». Esto podría entenderse de un hombre más visceral y menos formado, pero viniendo de un sólido intelectual que pretendía dar lecciones morales en las entrevistas, una frase así durante la entrega del Premio Nobel de Literatura resultó más desoladora... El día de su muerte, a consecuencia de un accidente de tráfico, Beauvoir, devastada, sin embargo, dirá: «No echaba de menos al hombre de cincuenta años; a ese justo sin justicia, de altivez sombría y máscara severa, cuyo consentimiento a los crímenes de Francia le había arrancado de mi corazón...».[39] Ninguna animosidad contra el amigo desaparecido y convertido en adversario aunque, al poner sus valores éticos por encima de todo, Simone de Beauvoir prefiera la justicia a su «madre patria». Cuando en plena guerra de independencia de Argelia se publica *La caída*, ensayo donde Camus levanta un poco el velo sobre sí mismo, apunta: «Estaba enfadada con él por los artículos que escribía en el *Express*; en 1945, había sido uno de los primeros en protestar por la condición de los argelinos; ahora el *pied-noir* primaba sobre el humanista».[40] Curioso, y realmente oscuro, el sentimiento que puede forjar la identidad...

En nombre de su visión ética del mundo, asentada sobre la justicia y el respeto hacia la humanidad de todos los seres humanos, decide jugar todas sus cartas -su renombre, su cotidianeidad, su poder intelectual y mediático- a la lucha anticolonial. La guerra de independencia de Argelia -a la cual Francia alude a base de eufemismos: «pacificación», lucha contra los terroristas *fellagas* (campesinos insurgentes), «insumisos», hasta la década de 1980, cuando por fin acepta oficialmente el término «guerra» para nombrar los hasta entonces denominados «hechos» de Argelia- pone en juego unas *orientaciones fundamentales* de la identidad francesa y acarrea consecuencias ineludibles.

Tales orientaciones, resumidas en todos sus escritos, especialmente en *La fuerza de las cosas*, revelan:

1) El desprecio por parte de las autoridades del país hacia los valores fundacionales de la nación francesa.

2) Unas prácticas del gobierno y de sus aparatos represivos (policía, ejército, milicias, secuaces, etcétera) que apenas se distinguen de las de la Ocupación nazi durante la Segunda Guerra Mundial y llegan incluso a superar su crueldad.

3) La complicidad de gran parte de la población, la prensa, los partidos políticos, en la estrategia de terror de masas que el poder ejecutivo puso en marcha para defender la institución colonial en Argelia, con el respaldo activo, y a menudo criminal, de la minoría *pied-noir* en el país.

4) El reconocimiento del derecho incondicional de los argelinos a la independencia y, por ende, a la reapropiación de su país colonizado, a menudo con brutalidad, por Francia desde 1830.

5) La necesidad del compromiso ético frente a esta traición y crueldad; un compromiso de palabra, textos, y hechos, incitando a la desobediencia civil de los ciudadanos conscientes.

La respuesta a estas cuestiones condujo a Beauvoir y Sartre a convertirse en víctimas de una verdadera estigmatización, en el sentido original de esta palabra griega: al aislamiento y al ostracismo en la sociedad francesa, a quedar asfixiados, excluidos hasta el punto de que Beauvoir terminó por *cuestionarse su pertenencia a su propio país*.

Este desasosiego identitario se producía, en esencia, a causa del descubrimiento de una distancia insostenible entre ella y su entorno cultural y político: ¿cómo podía ser que esta nación, recién salida del terrible trauma de la Ocupación nazi, pudiese cerrar los ojos ante el horror que sacudía Argelia? Por experiencia, sabía que, aunque el país hubiera impulsado un movimiento de resistencia potente contra los nazis, también había aceptado someterse al invasor, y la mayor parte de las clases dirigentes se había arreglado con el régimen de colaboración para satisfacer sus intereses. Beauvoir nunca se hizo ilusiones sobre la mentalidad de la mayoría de sus conciudadanos. Ahora bien, el que en un régimen democrático toda la información sobre las atrocidades del ejército francés en Argelia se desplegara ante la población sin suscitar ninguna reacción contundente, al menos hasta 1961, un año antes del final de la guerra, resultaba deplorable y aterrador. ¿De dónde venía esta complicidad ante el consentimiento del horror? Argelia solo era francesa en las palabras falaces de la República, no así, entonces ni nunca, en los hechos, en la realidad. Desde siempre, una minoría ínfima de franceses de pura cepa, o de inmigrantes europeos (básicamente españoles e italianos) convertidos en franceses para contener a la gran masa de árabes y bereberes que poblaba el país desde hacía siglos, dominaba totalmente a lo que llamaban «musulmanes». Una dominación que implicaba la servidumbre de los franceses pobres del país (la familia de Camus es un ejemplo simbólico) y, en realidad serán, como siempre, los grandes perdedores de la política extremista de los reaccionarios en la metrópolis francesa y de los extremistas fascistoides en Argelia.

El desarraigo moral de Simone de Beauvoir le causará un sufrimiento inmenso. «La prensa -dice para definir el ambiente donde vivía- se había convertido en una empresa de falsificación». [41] El odio que le prodigaron durante aquella guerra ciertos sectores de esa prensa, incluidos, por supuesto, los situados a la izquierda, la perseguirá hasta el fin de sus días. «Yo no he dejado por gusto que la guerra de Argelia me invadiera el pensamiento, el sueño, ni el humor. No había nadie más proclive que yo a seguir el consejo de Camus -defender, a pesar de todo, la felicidad propia-. Ya habíamos vivido Indochina, Madagascar, el cabo Bon, Casablanca; siempre me había restablecido en la serenidad. Después de la captura de Ben Bella y la guerra de Suez, [42] esta se desmoronó: el Gobierno iba a obcecarse con esta guerra. Argelia obtendría su independencia, pero aún faltaba tiempo». Y para justificar su toma de posición crítica respecto a la guerra, añade: «En ese momento en que ya no atisbaba el final, la verdad sobre la pacificación acabó por salir a la luz. Los reservistas hablaron, los informadores salieron a raudales: conversaciones, cartas dirigidas a mí, a amigos míos, reportajes extranjeros, informes más o menos secretos que difundían algunos grupúsculos. No se sabía todo, pero se sabía mucho, demasiado. *Mi propia situación en mi país, en el mundo, en mi relación conmigo misma se vio conmocionada. Soy una intelectual, otorgo valor a las palabras y a la verdad; tuve que soportar cada día, repetida hasta la saciedad, la agresión de las mentiras escupidas por todas las voces*». [43]

Era inmenso el desafío al cual debían enfrentarse Sartre, Beauvoir y los militantes e intelectuales anticolonialistas que se atrevían a apoyar la insurrección argelina: implicaba ir a contracorriente en una sociedad francesa convencida de su papel civilizador, y para la que ese país *no era tal*, sino, a la par que Bretaña, Alsacia o Provenza, una región francesa más, dividida en tres departamentos. Se sabía acerca de la situación de miseria de los «musulmanes», se los miraba con cierta simpatía cuando hacían falta para alimentar con su carne de cañón las guerras que Francia padecía o emprendía; por lo demás, se trataba de unos no-ciudadanos con una invisibilidad política organizada institucionalmente, puesto que no obtuvieron el derecho al voto

pleno hasta 1958, cuando el país llevaba colonizado desde 1830. Fue un *apartheid* al estilo francés, barnizado con el discurso civilizador de una República cuyos valores ya se habían prostituido durante la Ocupación y ahora se violaban a diario en los alaridos de los torturados argelinos. Entre el puñado de hombres y mujeres que se plantaron con un «no» a esta guerra y el resto de la población, élites dirigentes incluidas, el divorcio cultural y político no pudo ser mayor, más violento ni doloroso. «Tuvimos que constatar poco a poco la complicidad de todos nuestros compatriotas y en nuestro propio país, nuestro exilio»,^[44] escribe Beauvoir con amargura. A Sartre y a ella los tratan de *fellagas* de París, de antifranceses. Sin embargo, agrega: «Nuestras convicciones reflejaban, simple y llanamente, un sentido común y, no obstante, nos apartaban del país entero y nos aislaban incluso dentro de la izquierda».^[45]

¡La izquierda! La propia izquierda compartía, al menos el Partido Comunista y más aún los socialistas de la Sección Francesa de la Internacional Obrera (SFIO), el pensamiento colonial. Hasta 1962, el Partido Comunista, que consideraba Argelia «una nación en formación», rechazó el lema de la «independencia para Argelia» lanzado por Sartre, Beauvoir, la Red Jeanson, algunos intelectuales aislados y otras facciones de la extrema izquierda francesa, básicamente trotskistas, de hecho. En tanto este grupito de militantes defendía los actos de insumisión y desobediencia civil y militar entre los jóvenes llamados a filas, la SFIO socialista, que había provocado esa guerra, los trataba de traidores a la patria. El Partido Comunista, por su parte, se lavó las manos: «No incitó a los disponibles a la desobediencia; no combatió el racismo de los obreros franceses -escribe Beauvoir-, que veían en los cuatrocientos mil norafricanos afincados en Francia tanto a unos intrusos que les robaban los puestos como a un subproletariado desdeñable».^[46]

Frente a esta actitud cómplice, y a iniciativa de grandes intelectuales, se adoptó el *Manifiesto de los 121*, que pedía apoyo para los argelinos en lucha y no dudaba en comparar los métodos del ejército francés con los de los nazis. Sartre y Beauvoir firmarán el texto y, a pesar de su prestigio y altura internacional, recibirán calumnias inmundas de la prensa conservadora y de todos estos partidos reunidos. Hasta el final de sus vidas, no oyeron de boca de los dirigentes de dichos partidos, en especial del Partido Comunista, una pizca de autocrítica sobre su línea política durante aquella guerra. Algunos militantes comunistas y socialistas, particularmente los comunistas argelinos encabezados por Maurice Audin, joven profesor de matemáticas guillotinado por ayudar a la resistencia, y Henri Alleg, que dirigía el célebre periódico *Alger Républicain*, atrocemente torturado, que tituló el relato de su calvario *La tortura*, y otros, en la misma línea que Beauvoir y Sartre, reivindicaron la independencia y la necesidad de instaurar la «paz». Todos salvaron el honor de las organizaciones a las que pertenecían.

Los justos, siempre alentados y respaldados por Beauvoir y Sartre, se alzaban contra la tortura y el terror. Antes, desde 1955, François Mauriac venía denunciando la tortura practicada por el ejército francés contra los resistentes marroquíes, que luchaban por la independencia de su país. En todo el Magreb -Marruecos, Argelia, Túnez-, el ejército francés recurría a este método, so pretexto de evitar atentados. En 1958, Beauvoir toma un vuelo al rescate de Jacqueline Guerroudj, joven francesa miembro del Ejército de Liberación Nacional (el ejército del FLN), condenada a muerte por ayudar a introducir una bomba en un local administrativo: testifica a su favor en el juicio y la salva de la ejecución; en París, sigue los procesos interpuestos a los militantes del FLN e interviene, siempre que puede, en su favor. Junto a Claude Lanzmann, gran apoyo para los argelinos en lucha, recibe a los dirigentes clandestinos del FLN hasta en su domicilio y no duda en brindarles protección.

El tratamiento que el ejército francés depara a Djamila Bouhired, cuyo suplicio difunde al detalle, la reafirmará aún más en su compromiso. Remueve cielo y tierra para salvarla de la ejecución. Junto con Picasso y la abogada Gisèle Halimi, hará otro tanto por Djamila Boupacha, otra resistente sometida al sadismo de los torturadores. Un día, Claude Lanzmann, que mantenía relaciones estrechas con los dirigentes del FLN, y que como hombre de prensa, recibía gran cantidad de información, le puso ante los ojos un informe sobre los abusos donde se recogían testimonios de los soldados durante un proceso judicial. Beauvoir confesaría: «Me daba tanto miedo atormentarme que cuando Lanzmann me puso entre las manos el *Dossier Müller*, mi primer reflejo fue apartarlo. [...] Leí la declaración de Baudot en el juicio de Lindon: “Una noche vi venir hacia mi mesa a unos hombres que estaban muy pálidos: eran hombres de ingeniería que venían de enterrar vivos a cuatro hombres, cuatro *fellagas* de entre veinte y setenta y cinco años... Morían a medida que el *bulldozer* les echaba tierra encima”. Leí la de Leuliette: “Habían colgado a los prisioneros por los pies. Ya los había visto por la mañana, y por la noche, seguían allí. Sus rostros estaban negrísimos, aún seguían con vida. Me gustaría mencionar también el empleo de la corriente eléctrica. Cuando llegábamos al bajo vientre, era el momento en que había más gritos. También lo paseábamos [el cable] por el interior de la boca”».[47]

Recibió muchos informes más, declaraciones de testigos y víctimas, sobre los horrores perpetrados por el ejército colonial. Hundida por la violencia de la situación, resumía así la tragedia de los argelinos y de los franceses inocentes: «En 1957, sin embargo, los huesos partidos, las quemaduras en el rostro o en el sexo, las uñas arrancadas, los empalamientos, los alaridos, las convulsiones, sí me afectaban. Müller había contado públicamente su experiencia cuando aún era soldado en Argelia y su valor le había llevado a morir atravesado por una bala francesa: teníamos el deber de leerlo y darlo a conocer... Había batallones enteros que saqueaban, prendían fuego, violaban, masacraban. La tortura se empleaba como método normal y esencial para obtener información; no era un accidente, un exceso, era un sistema: en esta gran guerra en la que todo un pueblo se alzaba contra nosotros, todos los individuos eran sospechosos. Las atrocidades no se acabarían más que con un alto el fuego. Mis compatriotas no querían saber nada».[48]

No duda en hablar, allí donde puede, de los informes, los artículos, las encuestas, publicadas o recibidas por el comité de lectura de su revista, *Les Temps Modernes* (abanderada de la causa anticolonial, no solo en el Magreb, sino también en el África negra y en Indochina). Otros nombres de referencia se alzaron, al igual que Sartre y Beauvoir, para clamar su indignación: Claude Bourdet, un famoso resistente antinazi; François Mauriac, el célebre escritor católico; Pierre Vidal-Naquet, eminente helenista francés cuyos padres murieron asesinados en el campo de Drancy, autor de un libro sobre la tortura donde acusa al Gobierno de complicidad que le valió un juicio, una condena y la exclusión de su puesto de profesor universitario. Muchos enseñantes, investigadores y periodistas denuncian la tortura empleada desde el inicio de la guerra contra los argelinos, civiles o resistentes. La práctica de este método inhumano, bárbaro, se extenderá de manera sistemática hasta la independencia de Argelia en 1962.

El FLN había organizado a los inmigrantes en Francia con una disciplina férrea, por lo que constituía una fuerza de apoyo, financiera y humana, decisiva para el Ejército de Liberación Nacional que combatía en Argelia. Sus militantes y los inmigrantes en general, perseguidos por la policía, se convirtieron en sospechosos potenciales y las prácticas de tortura de Argelia se extendieron incluso a Francia. Por entonces[49] residente en París, Gabriel García Márquez cuenta que, al tener cierto aire magrebí, la policía lo paraba en la calle y el metro. En los barrios

frecuentados por los magrebíes, París parecía, en efecto, un territorio ocupado por un ejército: garitas con soldados armados, patrullas de policías, milicianos al servicio del ejército francés, todos detenían a los inmigrantes por sus facciones, los maltrataban.[50]

En 1961 y 1962 el ambiente de guerra civil se instaló en Francia, sobre todo en la capital. Las manifestaciones en contra de la guerra se multiplicaban, algunos intelectuales de renombre, caso de Laurent Schwartz, laureado con la Medalla Fields de matemáticas, el equivalente al Nobel, ponen también todo su prestigio al servicio de la batalla anticolonial. Este último participa en las manifestaciones, crea un grupo antifascista con Sartre e incita a la comunidad científica a organizarse y manifestar su solidaridad con los argelinos mediante acciones. Por su parte, la extrema derecha francesa entabla una lucha contra los partidarios de la paz. En Argel, el teniente Jean-Marie Le Pen gana merecida reputación de torturador jefe y organizador de redes que aterrorizan a la población civil argelina. En París, este ambiente lleva al Partido Comunista, fuerza principal de oposición al partido gaullista, a cambiar poco a poco de estrategia, al aceptar alianzas con diversos grupos de izquierdas y el Partido Socialista Unificado (PSU), nacido de la disidencia de la SFIO socialista y que reagrupaba varias facciones de militantes de izquierdas venidas incluso del sindicalismo cristiano: una gran coalición se pone en marcha, forjada en el peligro fascista que los militares de Argel infundían en la Francia metropolitana. Simone de Beauvoir sigue estas movilizaciones, participa en todas las protestas y en varias ocasiones acaba rociada por los gases lacrimógenos que la policía lanza contra los participantes. Todas las manifestaciones organizadas por el FLN terminan con decenas de muertos y centenares de heridos; la policía tenía orden de disparar y golpear fuerte a los argelinos. Ella refiere la manifestación de septiembre de 1961 y recoge el testimonio de Claude Lanzmann, presente en el Arco del Triunfo: «Los policías esperaban a los argelinos en las bocas de metro, los inmovilizaban, con los brazos en alto, y los golpeaban; [Claude Lanzmann] había visto con sus propios ojos romper bocas y reventar cráneos; para protegerse, los argelinos se cubrían la cabeza con las manos; se las rompían; podían verse cadáveres colgados de los árboles del bosque de Boulogne y otros desfigurados y mutilados en el Sena».[51] Después de esa manifestación, de la que hoy, gracias al trabajo de los historiadores, se sabe que dejó centenares de muertos -mujeres, niños y trabajadores inmigrantes- (hubo testigos directos que dieron parte del horror de ver decenas de cadáveres flotando por el Sena), la policía de Maurice Papon, jefe de entonces, decidió hacinar a diez mil argelinos en el Velódromo de Invierno, ya célebre por haberse hacinado allí a los judíos durante la Ocupación nazi para enviarlos después a los campos de concentración. Los argelinos inmovilizados sufrirán palizas, vejaciones y algunos desaparecerán para siempre a manos de la policía que los «interrogaba». En la década de 1980, saldrá a la luz que el jefe de policía Maurice Papon fue un celoso colaborador de los nazis durante la Ocupación que contribuyó a enviar a centenares de judíos a la muerte...

Estas descripciones horribles podrían multiplicarse. Cuando Beauvoir se refiere a este periodo, en ocasiones, parece una víctima dentro de este infierno. Y, de hecho, lo fue: de la política colonial que aborrece, del racismo, su necesario corolario, del odio que nace, envuelve y ciega a los hombres.

Su acción la condena a asumir, con estoicismo no exento de angustia, la condición de «paria» en una nación que pisotea sus valores fundacionales. Su vida entre 1954 y 1962 estará «podrida», afirma, por esta guerra de Argelia. Se trata, sin lugar a dudas, de la prueba de mayor envergadura que ella y Sartre afrontaron juntos. Nada más declararse la independencia de Argelia, como si a

Francia ya le correspondiese empezar un trabajo de memoria, escribirá: «La victoria de los argelinos no borra siete años de guerra».

Y tuvo razón: aún no se había acabado. Veinte años más tarde, en 1983, sagaz, me anima a confeccionar un número especial de *Les Temps Modernes* sobre la inmigración magrebí. Me puse manos a la obra con Claude Lanzmann y otros miembros de la revista. Veía venir que el racismo, poscolonial esta vez, arremetería de nuevo contra los trabajadores magrebíes: «Hay que defenderse -me dijo-, sigue siendo el mismo Le Pen, el torturador en Argelia que, hoy, atiza el odio aquí».

Para completar el análisis de su militancia anticolonial, es preciso recordar que no implicaba complacencia alguna con ciertas prácticas de los colonizados, dado que le parecían incompatibles con sus ideales de emancipación. Estos, situados por el colonizador en una posición de negatividad total, podían optar por dar la vuelta a dicha negación y convertirla en ser-para-sí-mismos, en positividad, y defenderla a capa y espada, haciendo virtudes de sus propios defectos frente a la aniquilación perpetrada por el sistema colonial. Por ejemplo, Frantz Fanon, aprobado por Sartre y Beauvoir, señala[52] que el velo que las argelinas llevaban durante la guerra y durante sus contactos con la soldadesca francesa era una marca, una señal de desafío, una manera de exhibir con orgullo sus costumbres, como si dijeran: «Por nada del mundo van a vernos las caras, no son dignos de hacerlo». Al mismo tiempo, en aquella lucha por la independencia se alzaron también miles de argelinas de costumbres occidentalizadas, libres y determinadas, seguidoras del modelo de Djamila Bouhired o Djamila Boupacha. Sin embargo, unos doce años después de la independencia, Beauvoir constata que estas mujeres son a quienes el nuevo poder argelino, independiente, nacido de la descolonización, oprime e intenta encerrar. En una entrevista concedida el 2 de junio de 1974 a *The New York Times Magazine*, afirma que, si había albergado esperanzas hacia la revolución argelina, en realidad, el socialismo que las autoridades habían proclamado se trataba de un socialismo de Estado que «no tiene nada que ver con el socialismo real», y apostilla: «Y lo que más me indigna en Argelia, como en todos los países musulmanes, es la condición de la mujer. No puedo aceptar la manera en que las oprimen, las obligan a usar el velo, les imponen matrimonios forzosos. Frantz Fanon pensaba que se emanciparían después de la guerra de Argelia. Nada más lejos, las aplastaron».[53]

Esta doble mirada, sobre los estragos de la colonización y los límites internos de las sociedades colonizadas desde el punto de vista de la emancipación global de los seres humanos, se muestra muy reveladora del realismo beauvoiriano. Su punto de anclaje profundo pivota en torno a la cuestión de la mujer, y de su liberación, en cualquier sociedad que se tercié.

* * *

Queda reflexionar sobre el que, en mi opinión, supone uno de los puntos más complejos del pensamiento de Simone de Beauvoir: su actitud, contradictoria en muchos aspectos, ante el conflicto palestino-israelí y árabe, y su rechazo, rayano en la obstinación, a intentar *comprender desde dentro* la tragedia palestina. Un análisis somero concluiría en una toma de posición parcial en favor de los israelíes. El asunto, no obstante, es más complejo. Entran en juego varios parámetros que conviene desentrañar para entender su postura.

Para empezar, y a fin de evitar cualquier malentendido, se debe recordar de entrada que, al contrario que Lanzmann y de acuerdo con Sartre, en 1967, un mes antes de la guerra de los Seis

Días, después de conocer al presidente Nasser durante un viaje a Egipto, se declara a favor de «un Estado binacional donde los derechos de los palestinos estarían reconocidos en igualdad con los de los israelíes» como solución al conflicto, y «cuando en 1975 recibe el premio de la ciudad de Jerusalén, Beauvoir volverá a insistir en esa exigencia».[54] escribe Sylvie Le Bon de Beauvoir.

Nótese que se trata de un «Estado binacional», y no de *dos* Estados separados, según suscribirán los Acuerdos de Oslo, firmados entre Israel y Palestina en la década de 1990 y progresivamente destruidos por el bloque nacionalista de la derecha israelí (no necesariamente el «sionismo»), azuzando así el islamismo palestino, que contestará la hegemonía del Fatah palestino laico. Este islamismo, representado por Hamás, se nutrirá del fracaso del proceso de paz firmado por el primer ministro israelí, Isaac Rabin, y el presidente de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), Yasir Arafat, y del auge del fundamentalismo religioso judío de extrema derecha en Israel...

Simone de Beauvoir toma en consideración la legitimidad histórica y jurídica de los derechos de los palestinos, al tiempo que afirma, con rotundidad, el derecho a la existencia del pueblo israelí en el Estado de su elección. Conviene no perder de vista este punto de partida, pues su actitud fue objeto de la manipulación de algunos partidarios de Israel y, a la inversa, de algunos defensores de los palestinos.[55]

Sin embargo, el problema de fondo es más complicado. Si seguimos al pie de la letra y en su espíritu las posiciones de Simone de Beauvoir, no cabe duda, señaló Denis Charbit, de que su actitud es muy favorable al punto de vista israelí.[56] En cambio, la posición de Sartre -motivo de disgusto soberano para Claude Lanzmann, defensor incondicional del Estado hebreo-, es fundamentalmente diferente y tal vez incluso opuesta a la de Beauvoir: él comprende la tragedia palestina, las limitaciones estratégicas y políticas del régimen de Nasser, entonces dirigente del «mundo árabe», e intenta pensar con lucidez en las posibles soluciones de este conflicto sin cargar las tintas contra las responsabilidades de unos y de otros.

Pese a todo, su punto de partida común se fundamenta en una premisa: Israel no es un Estado colonial y, por tanto, la crítica de su derecho a existir no puede basarse en hechos de colonización o de explotación de la población palestina. El paradigma que los dos intelectuales aplicaron en la guerra de independencia de Argelia no se corresponde con la situación vivida en este caso. Existen tantas razones para aceptar esta tesis como para rebatirla, aunque de ella partirán para intentar reflexionar sobre la cuestión palestina.

A partir de ahí, el punto de vista de Beauvoir se enmarca en una problemática distinta a la de Sartre. Resumida, su actitud consiste, otra vez, en pensar el conflicto palestino-israelí y árabe desde una matriz *emocional*, bastante comparable, de hecho, a la que le desbordó durante y después de la guerra de Argelia, de la cual nunca se desprenderá, incluso cuando critique el punto de vista israelí. Esta sensibilidad ante la condición, primero, de Israel, y, más profundamente, de los judíos del mundo, la impermeabiliza a la hora de tomar en consideración la tragedia de los palestinos, despojados de sus tierras y de su hábitat, expulsados fuera de las fronteras de 1948 y relegados a una situación de ciudadanos de segunda incluso dentro de Israel. Aunque Simone de Beauvoir lamenta estos efectos en la vida de los palestinos, pesan poco en comparación con el peligro que, según ella, pone en jaque la existencia del Estado de Israel confrontado al rechazo árabe. De hecho, a diferencia de Sartre, tampoco intenta reflexionar sobre este *rechazo*, y en sus diversas intervenciones, todo pasa como achacado a un «antisemitismo» (que suele ser el caso, aunque se trate más bien de *antijudaísmo* que de antisemitismo clásico, una categoría que, de

hecho, solo tiene cabida en la sociedad occidental a partir del siglo XIX) que percibía en la crítica árabe antisionista.

¿Por qué, nos preguntaremos, este empeño emocional favorable a Israel, esa mirada tuerta sobre una de las tragedias más complejas de la historia universal que paraliza desde hace más de medio siglo la paz en Oriente Medio?

Existen varios factores que permiten comprender esta actitud, en ocasiones explicarla, en ningún caso legitimarla en lo absoluto. En primer lugar, hay una cuestión biográfica, que menciona en más de una ocasión: fue contemporánea del intento nazi de destrucción sistemática de los judíos, acontecimiento único y, a su manera, absoluto, en la historia moderna de la civilización europea -apuntó, cámara en mano, su amigo Claude Lanzmann, en su película *Shoah*-. Beauvoir tomó conciencia de este crimen contra la humanidad tras el final de la Segunda Guerra Mundial; y señala que, a partir de esa fecha, leyó «prácticamente todo lo que se escribió sobre el tema». Por otra parte, está su entorno familiar: católico conservador, antisemita declarado (tenía un vivo ejemplo en su primo Jacques, de quien estuvo enamorada durante la adolescencia); había crecido rodeada de ese aire pestilente y, al rechazar el modelo familiar, rechazó también de pleno este antisemitismo de la vieja derecha reaccionaria francesa. Y, sobre todo, al contrario que la gran mayoría de franceses, europeos y norteamericanos, a los que, de hecho, acusó de abandonar a los judíos por haber rehusado acogerlos después de la guerra, asume toda la culpa de la aterradora realidad del holocausto. Se sentía culpable, del mismo modo que se responsabilizaba de los crímenes de la colonización. Esto revela un rasgo extraño, muy significativo de su relación con la moral y de su manera de vivir sus valores éticos desde el existencialismo. Por supuesto, una parte de la *intelligentsia* de la época compartía la idea de la culpabilidad moral frente a este crimen. Menos habitual era, en cambio, asumirlo hasta las últimas consecuencias, algo que solo una personalidad profundamente impregnada por el sentido del compromiso existencialista lograba convertir en una ascesis personal. Este fue el caso de Simone de Beauvoir, para lo bueno y para lo malo. Lo bueno, su apoyo incondicional a los judíos del mundo entero, víctimas potenciales (ayer y hoy) de la exclusión antisemita; lo peor, la incapacidad de comprender desde dentro a las víctimas palestinas de una injusticia histórica que pudre, incluso en la actualidad, Oriente Medio.

Por último, existe otra razón sobre la que no puedo extenderme demasiado. Además de las cualidades personales de Claude Lanzmann, apreció en él, y lo repite en varias ocasiones, su compromiso con los «suyos», con los judíos en general y, esencialmente, con los israelíes. Reivindicaba su identidad judía y su doble pertenencia a Francia y a Israel; llegó incluso a convertirse en heraldo de ese país al dedicar una película a su ejército (*Pourquoi Israël?*). Sin embargo, en lugar de ver una reducción separatista en la tendencia identitaria judía que rompía con el universalismo humanista, Simone de Beauvoir, desde su perspectiva existencialista, la concibe más bien como una necesidad identitaria legítima en un contexto en el que esta se ve negada. En otras palabras: su posicionamiento es exactamente el mismo, en esta cuestión, que el adoptado respecto a la condición femenina. Sí a la identidad particularista de la mujer, del judío, del negro, de todas las víctimas de la dominación en razón de su particularidad, ya venga asumida o impuesta; no al universalismo abstracto que a menudo esconde esta opresión bajo el manto escarlata de los grandes valores humanistas formales.

Se podría aún glosar largo y tendido la actitud de Beauvoir en este conflicto, pero el lector de sus obras puede, unos cincuenta años después de esta postura, juzgar la evolución sangrienta del conflicto, la imposibilidad absoluta de resolverlo mediante posicionamientos meramente éticos

basados en el pasado, o las imputaciones de responsabilidad, bombas en el arduo camino de la paz necesaria entre los dos pueblos, israelí y palestino. Los únicos ganadores de este desastre de la razón son las grandes potencias y los extremistas religiosos de ambos bandos. No cabe duda de que las desilusiones de la paz suscitarían, lejos de las ideas del pasado, nuevas posturas en Beauvoir y Sartre. Porque en el fondo, recuerda el texto de Sylvie Le Bon de Beauvoir citado al inicio del capítulo, testigos de los dramas del siglo XX, abogaban, cada uno a su manera, por una paz justa.

EL SEGUNDO SEXO, VEINTICINCO AÑOS DESPUÉS

En 1947, Simone de Beauvoir empieza el trabajo de investigación sobre la situación de la mujer en la sociedad moderna; entre 1949-1950, publica los dos tomos titulados *El segundo sexo*. He analizado, aunque rápidamente, las principales tesis de esta investigación, recalcando, en mi opinión, su originalidad fundamental: se trata de una obra de teoría general que, por primera vez en el pensamiento occidental, hace de la relación hombre-mujer el núcleo escondido del vínculo social en todas las sociedades humanas. De esa tesis, creo que la misma autora no saca todas las conclusiones; su paradigma analítico postula que esa relación hombre-mujer depende de la alienación y de la dominación y que, en realidad, estas resultan, ellas mismas, de una relación inaugural de fondo: la fuerza física del género masculino y la debilidad reproductora de la mujer como, por su condición genérica, potencial presa natural cuando está embarazada. Dicho de otro modo, es la situación *objetiva* del hombre y de la mujer en el vínculo social (el famoso «estado de naturaleza» de Hobbes) la que genera, a la vez, la alienación tanto del hombre como la de la mujer (que acepta su condición) y determina sus mutuas visiones subjetivas.

Podemos discutir largamente esta tesis, contestarla, matizarla o rechazarla de manera rotunda. Si se investigan seriamente las reacciones en el momento de la publicación del libro y durante años, se puede comprobar claramente que la interrogación clave es siempre la misma: ¿cuál es el paradigma, de verdad, que embarca las relaciones hombre-mujer en todo tipo de sociedad? Esta pregunta, reiterada, conlleva en sí misma su respuesta: el núcleo de la diferencia genérica natural se ha transformado, antropológicamente, en núcleo de dominación funcional de un elemento (el hombre) sobre el otro (la mujer).

La idea de Simone de Beauvoir era que esta situación se puede y se debe superar, otorgando a la mujer todos los derechos, y en primer lugar el de la igualdad, pero que esta liberación, para ser efectiva, necesita una revolución en la estructura económica de la sociedad, es decir, una revolución social, política e ideológica. Y del mismo modo, es imprescindible que el hombre, en sí mismo, haga una revolución mental que acompañe a la emancipación de la mujer.

Esa idea no se puede entender solo como un proyecto global sino, más bien, necesita transformarse en estrategias, programas y medidas para acceder a la igualdad entre ambos géneros. Depende también del contexto histórico global en el que se plantea. Simone de Beauvoir es hija de su tiempo; piensa con las categorías de esta época; comparte los anhelos de sus elecciones ideológicas: mujer pensadora de extrema izquierda, radical, anticonformista, libre, y, sobre todo, convencida, a partir de la Segunda Guerra Mundial, de que la revolución social estaba

inscrita en el horizonte de la historia y que iba a estallar en los años venideros. *El segundo sexo* ha sido elaborado y escrito bajo este signo. Leído hoy en día, tanto en cuanto a varios puntos del análisis (por ejemplo, la mujer no estaba integrada en el sistema salarial, y en cambio hoy en día lo atraviesa de parte a parte), como en su propuesta fundamental (la revolución política y social, que depende de los partidos políticos y de los movimientos de las masas, como solución estructural), aparece claramente limitado, porque el contexto histórico cultural, ha cambiado *radicalmente*. La tesis de fondo sigue siendo insuperada e insuperable, pero las condiciones requieren de una renovación cualitativa fundamental.

Para ello, primero hay que recordar la naturaleza del cambio histórico.

La historia de Occidente en el siglo XX (y del planeta de cierta manera), ha sido condicionada por dos grandes rupturas decisivas: las dos guerras mundiales y, dentro del sistema conflictivo abierto por ellas, la Revolución rusa de 1917, y la Guerra Fría después de 1946. Esta época, que se acaba con la descomposición del imperio soviético y la autodestrucción de la Unión Soviética, ha generado, en todo el planeta, un paradigma histórico cultural en el que todas las luchas económicas, sociales y políticas estaban condicionadas por su posicionamiento en su seno. Era prácticamente imposible escapar a su fuerza apremiante; y la Guerra Fría, abierta después de la Segunda Guerra Mundial, entre el Oeste dirigido por Estados Unidos y el Este por la Unión Soviética constituía el emblema de dicha oposición. El pensamiento de Simone de Beauvoir, tanto como el de Sartre y de la gran mayoría de los intelectuales franceses nacidos en el comienzo del siglo XX, depende de este contexto paradigmático. Individualistas, anarquistas (sin adoptar, nunca, la ideología anarquista) en los años treinta, existencialistas y neomarxistas (sin adoptar nunca el credo de la ortodoxia marxista), en los años de la Guerra Fría y, finalmente, volviendo a su idealismo individualista en la última etapa de su vida (entre la mitad de los setenta y la de los ochenta), Simone de Beauvoir y Sartre, aunque podían discrepar entre ellos o matizar sus adhesiones respectivas, compartían el mismo compromiso con la izquierda. Todo el trabajo intelectual, la obra de Beauvoir, estaba implicado en las esperanzas y los proyectos de la izquierda; era la época de los grandes relatos de emancipación, de la convicción de que un mundo nuevo era posible, más justo e igualitario.

La idea, vigente hoy en día, de que no hay otro mundo posible, era impensable. Tanto las fuerzas conservadoras como progresistas se concebían dentro de un mundo en el que la historia estaba abierta, cuando en nuestra época estamos más en un mundo que sentimos que está en transición, pero no sabemos adónde se dirige. Entre la época de Beauvoir y la nuestra, el cambio no es solo de tiempo, es casi de civilización. Sin que, por supuesto, las bases materiales de la civilización hayan cambiado, pues el sistema que ellos criticaban ganó la Guerra Fría y se ha extendido a todo el planeta.

Basta, con comparar el libro que Simone de Beauvoir escribió a la vuelta de su viaje en China, titulado *La larga marcha* -en eco a la Larga Marcha que hizo Mao Zedong con su ejército en los años cuarenta para conquistar el poder- con los desafíos de hoy para medir las enormes diferencias de preocupación y de objetivos. Este libro muestra una sociedad china que avanza hacia el socialismo, con sus contradicciones dentro de un proceso global de socialización de la pobreza, pero firmemente concebido como socialismo igualitario. Ahora bien, aunque el sistema sigue autoproclamándose comunista, en la actualidad, China es el país capitalista más poblado del planeta...

Del mismo modo, la vida diaria, las condiciones de integración de la mujer en el sistema

social global, la «planetarización» de los problemas locales, el desencadenamiento demográfico en las sociedades de la antigua periferia capitalista (el Tercer Mundo), la revolución tecnológica y, en especial, la revolución de la comunicación con Internet, los teléfonos móviles, la sociedad digital -todos estos elementos- generan consecuencias sociales todavía no precisamente medidas y pensables en la actualidad. A diferencia de la época de Beauvoir, cuando se podía poner un concepto funcional (la revolución socialista, por ejemplo) sobre la realidad para cambiarla, es decir, definir un sentido, nuestro tiempo es casi ciego sobre la nueva realidad que cambia con una velocidad nunca experimentada, un tiempo aferrado al *instante* más que al tiempo largo. Y los interrogantes sobre las relaciones hombre-mujer han cambiado, sin que la dominación organizada estructuralmente por la sociedad masculina haya desaparecido.

Simone de Beauvoir veía estos cambios ocurrir ya en el comienzo de los años ochenta del siglo pasado. Pero su actividad creadora se había, de hecho, parado con la muerte de Sartre, y dedicaba su tiempo a ayudar a las luchas feministas que surgían entonces: había contribuido de manera decisiva en la batalla, exitosa, del derecho al aborto en los años setenta, se comprometía ahora en la defensa de las mujeres iraníes frente al integrista religioso, no dejaba de defender causas para cambiar las cosas *aquí y ahora*, lúcida y convencida de que la conquista del futuro significaba también el cambio en el presente. El porvenir tarda largamente. Y lo intolerable es siempre presente. Era su filosofía, después de toda una vida de interpretación del mundo y de lucha. He dicho, a lo largo de este libro, que su éxito fundamental, y su principal aportación a la cultura occidental y universal, ha sido *El segundo sexo*. Pero a diferencia de los pensadores dogmáticos, ella nunca renunció a apuntar los límites de este trabajo, al mismo tiempo que la profundidad de sus descubrimientos.

* * *

En una entrevista con John Gerassi,[57] en 1975, Beauvoir hace el balance de *El segundo sexo*, veinticinco años después de la publicación de su libro. Es un texto fundamental, que demuestra la lucidez y las nuevas esperanzas de la autora feminista. Pasando rápidamente sobre datos biográficos, hace hincapié sobre varias tesis, que son a la vez autocríticas y prospectivas. En primer lugar, delimita claramente su posicionamiento sociológico cuando escribió el libro. Su tesis de partida era que la mujer, en la sociedad masculina, podía *elegir* aceptar o rechazar su condición de ser dominada o libre, precisamente porque tiene, como cada ser humano, libertad de elección. Reconocemos aquí una de las tesis fundacionales del existencialismo sartriano entre los años 1940-1960. Ahora bien, Sartre, confrontado a la crítica marxista, tuvo que renunciar a esa tesis por demasiado individualista y, sobre todo, idealista. Intenta, con mucho brillo, superar este punto de vista en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960), afirmando el «peso de las estructuras sociales» sobre la formación de los grupos humanos y el condicionamiento de la subjetividad humana. Lo que es muy interesante, aquí, es que Beauvoir, a partir de *El segundo sexo*, es decir, a partir de 1949, *supera* esa posición de Sartre. Escribiendo el libro, se dio cuenta de los límites de una visión estrictamente individualista basada en la elección.

En esa entrevista, deja claro que ya desde aquel momento era consciente de que su condición social de burguesa reconocida e independiente no se podía comparar con la situación de la mujer en la sociedad basada sobre la dominación y la diferenciación de clases: «Tenía la suerte de pertenecer a un sector de la sociedad, la burguesía, que no solo podía facilitarme el acceso a las

mejores escuelas sino que también me permitía jugar a mi antojo con las ideas». Es decir: como burguesa, podía escapar a su condición de mujer destinada a la alienación y a la dominación, porque había conseguido las herramientas intelectuales para entender su condición y combatirla. Más aún, le impedía ver la condición real de las mujeres en su mayoría: «Siendo lo que era, descubrí que podía viajar sola si quería, sentarme en un café para escribir y que se me respetaba tanto como a un autor masculino [...]. Cada etapa reforzaba mi sentimiento de independencia y de igualdad. *Así que me fue muy fácil olvidar que una secretaria no gozaba, de ninguna manera, de privilegios idénticos*».[58]

De ahí su toma de consciencia de «aliada objetiva» de la clase dirigente, y de la necesidad de luchar contra su propia clase para acceder a la emancipación de la mujer como mujer. Esa temática de la traición necesaria de la clase de pertenencia era, lo sabemos, muy corriente en aquellos años, cuando la lucha de clases era el paradigma dominante de la vida política. *El segundo sexo* le impidió seguir siendo, como era, «una colaboradora de la clase privilegiada».[59] Pero ella podía hacer la elección de pasar al otro lado, mientras «la gran mayoría de las mujeres no tenían la (misma) posibilidad, porque son definidas y tratadas como el segundo sexo por una sociedad masculina cuya estructura se derrumbaría si su orientación masculina fuera totalmente suprimida».[60]

La principal conclusión es, desde luego, la siguiente: *las mujeres no tienen la posibilidad de elección en la sociedad masculina de clases*. Y, si se consigue esa posibilidad, es siempre a nivel individual, no como colectivo social, pues no existen como clase separada de los hombres. Su integración en el mercado de trabajo no era todavía importante, su funcionalidad social seguía siendo de carácter reproductivo y doméstico. Se ve aquí la articulación, muy estrecha, entre el carácter genérico (comunidad dominante de hombres) de la sociedad y su dimensión socioeconómica.

¿Por qué en Estados Unidos las mujeres daban la impresión de haber conseguido más derechos como mujeres? Pues, apunta Beauvoir, porque «más que otras mujeres, las americanas se daban cuenta de las contradicciones entre los progresos de la tecnología y la tradición que confinaba a la mujer en la cocina».[61] La sociedad americana, más avanzada tecnológicamente, permitió al feminismo americano hacer un salto excepcional, y Beauvoir apunta, con mucha honestidad, que el libro de su amiga Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, fue publicado antes del Mayo del 68 francés, y que ya iba planteando cuestiones teóricas nuevas y decisivas. De ahí una segunda tesis, que problematiza de modo diferente, ahora, el acercamiento teórico de Beauvoir: «A medida que la tecnología progresa -la tecnología poniendo en juego la potencia del cerebro y no la de los muslos, los argumentos masculinos para definir a las mujeres como el sexo débil, y que la destinan por ello a un papel secundario, no se pueden defender lógicamente.»

Es decir, y se ha demostrado ampliamente, desde aquel entonces, que la revolución tecnológica libera a la mujer de las tareas domésticas que la sujetan en el hogar (el cuidado de las condiciones generales de reproducción doméstica), pero el otro lado de la evolución también es conocido: la liberación tecnológica, necesaria, no equipara necesariamente la condición objetiva de la mujer a la del hombre, pues la tecnología no es neutral, depende también del poder, y de quien lo posee.[62]

Pero es obvio que las nuevas condiciones de vida, generadas por las herramientas liberadoras del trabajo siervo (lavadora, cocina moderna, coche, etcétera), que ahora han abierto el camino a la robotización de la vida doméstica, crean una situación radicalmente diferente y apelan,

fundamentalmente, a la repartición equitativa de las tareas domésticas en el seno de la pareja. Era algo casi impensable en la época de *El segundo sexo*.

* * *

Tercera tesis, que Beauvoir considera como una novedad en relación con su análisis de 1949, es la entrada, en los años sesenta, y en especial después del Mayo del 68 francés y durante las movilizaciones antiimperialistas contra la guerra de Vietnam y de las luchas para los derechos civiles en Estados Unidos, de las mujeres en la cuestión política. Considera que al volverse *sujeto político*, las mujeres han abierto una brecha histórica decisiva, que condiciona, en adelante, la cuestión central del poder político. Empezaron a luchar para un porvenir «sin explotación ni enajenación», como los hombres, pero, al mismo tiempo, descubrieron que “los jefes siempre eran los hombres”».[63] La ecuación seguía siendo muy compleja; como siempre para recalcar un problema difícil de pensar, Beauvoir utiliza una fórmula tajante, provocativa, para plantear la cuestión y delimitar el alcance del desafío: si, en la sociedad capitalista, «los pobres deben arrebatarse el poder a los ricos, las mujeres deben arrebatarse el poder a los hombres». Pero añade inmediatamente: «Eso no significa que deben, a su vez, dominar a los hombres. Eso significa que hay que establecer la igualdad. Del mismo modo, sigue ella, que el verdadero socialismo establece la verdadera igualdad económica entre todos, el feminismo ha aprendido que había que asentar la igualdad de los sexos quitando el poder a la clase dirigente dentro del movimiento, es decir, a los hombres. Dicho de otro modo, dentro de la lucha de clases, las mujeres han entendido que esta la lucha no eliminaba la lucha de los sexos».[64]

Es decir, y aquí tocamos un tema muy original, profundamente dialéctico en el sentido hegeliano de la identidad y no-identidad de los contrarios, las mujeres tienen interés en luchar contra la sociedad de explotación del mismo modo *que* y *con* los hombres, pero al mismo tiempo, deben luchar contra la estructura patriarcal de la sociedad masculina para *no quedarse sujetadas*, incluso en el mismo proceso de lucha, por los hombres como hombres. Esta tesis es fruto, en el pensamiento de Beauvoir, de su experiencia personal, de las observaciones durante sus viajes a los «países socialistas» en los años sesenta, del análisis de las luchas obreras en Francia y del papel que tuvieron las mujeres en su seno.[65]

Su conclusión es sin apelación: «No es verdad que una revolución socialista establezca necesariamente la igualdad entre los sexos...». Esta toma de conciencia «es el resultado más importante del movimiento feminista. Es lo que modificará la historia de los años futuros».[66]

Otra tesis nueva: tampoco la entrada en la lucha política de las mujeres como tal significa la posibilidad de conquistar la emancipación frente a las condiciones de opresión de la sociedad a la vez masculina y capitalista. Aquí, el proceso de análisis dialéctico se profundiza, siempre desde una perspectiva hegeliana; la filósofa Beauvoir empuja hasta los límites la crítica: la política no es un campo abstracto, es una realidad concreta, que refleja las divisiones sociales de poder dentro de la sociedad; al contrario de la ciencia, que unifica, la política divide: entre intereses sociales distintos, entre grupos humanos, clases, situaciones de poder. Y allí, las contradicciones de pertenencias sociales, como de orientación de intereses, aparecen con crudeza, por la mera razón de que las mujeres no son una clase social, sino un *género transversal*, que atraviesa a todas las clases sociales, y que es, al mismo tiempo, atravesado por los intereses de todas las clases sociales.

Cuestiona: «¿Ha cambiado algo, a las desigualdades del capitalismo, la promulgación de la ley de las vacaciones pagadas (para las mujeres)? ¿Ha cambiado la orientación de la sociedad masculina el derecho para la mujer (en los “países socialistas”) de trabajar en una empresa con salario igual que los hombres?»». La respuesta para ella es obvia: no. La igualdad formal dentro de la sociedad socialista masculina no significa necesariamente la igualdad real, del mismo modo que, dentro de la sociedad masculina capitalista, la conquista de poderes por parte de la mujer no significa emancipación e igualdad. Aquí se mide claramente el punto de vista de Beauvoir: su feminismo es radical, elige en consciencia una perspectiva revolucionaria frente al feminismo conservador. «Las mujeres de derechas no quieren la revolución. Son madres, esposas dedicadas a sus maridos. O bien, si son activistas, quieren una parte más grande del pastel. Quieren ganar más dinero, ver más mujeres en el Parlamento, ver a una mujer presidenta. Creen fundamentalmente en la desigualdad, y prefieren estar a la cima de la escala y no abajo. Pero se acomodan bien en el sistema vigente, o apenas modificado para satisfacer a sus exigencias».[67]

La mujer de izquierdas, en cambio, no se acomoda en este sistema, porque sabe que nunca conseguirá en su seno la igualdad. La mujer de izquierdas, dice Beauvoir, es la que sabe que la «exigencia de igualdad de clases está implicada en su rebeldía para la igualdad de sexos».[68] Reversión dialéctica que no se limita a la mujer, pues luchando por la igualdad de sexos dentro de la lucha por la transformación de la sociedad capitalista desigualitaria, la mujer ayuda también a los hombres a emanciparse de la enajenación masculina de la sociedad de opresión.

De ahí otra tesis nueva, aunque ya percibida, pero no desarrollada en 1949, en el momento de la escritura de *El segundo sexo*: la liberación de la mujer implica una profunda revolución de las mentalidades; en concreto, la del hombre, para *naturalizar la igualdad* de su relación con la mujer. Se trata de modificar, dice Beauvoir, mucho antes que el sociólogo Pierre Bourdieu, autor de un magnífico trabajo sobre la dominación masculina,[69] las costumbres, los *habitus*, es decir, las estructuras mentales profundas, conscientes y preconscientes. Lo que implica un inmenso trabajo de *Bildung*, en el sentido alemán de la palabra, es decir, de *formación* cultural global desde la infancia, para hacer de la mujer no el otro inferior del hombre sino la *misma igual*, subjetiva y objetivamente. Y eso es la condición de liberación del mismo hombre. El camino para llegar a este estado de espíritu es complejo, difícil, pero hay que comenzar imponiendo nuevas formas de comportamiento, incluso cuando los hombres fingen aceptarlas sin admitirlas en sus pensamientos profundos.

Aquí viene, en el análisis, un ejemplo muy simbólico. Cuando ella afirma que, respecto a las mujeres, «los hombres de izquierda empiezan a cuidar su lenguaje», John Gerassi arriesga unas preguntas osadas: «¿Sería auténtico? Por ejemplo, he aprendido a no emplear nunca la palabra “gallina” (en argot francés, la “poule” es la chica fácil), a escuchar con atención a las mujeres en las discusiones de grupo, a lavar los platos, a limpiar la casa, a hacer las compras. Pero ¿voy a ser menos sexista en pensamiento? ¿Rechacé de verdad los valores de la sociedad masculina?».

La respuesta de Beauvoir es pedagógicamente imparable: «¿Quiere decir muy de dentro de usted? Para hablar claro: ¡nos importa un pepino!» y sigue: «El racista, a menudo, no pronuncia la palabra “negro”, escucha las reivindicaciones de los afroamericanos en su país, y hace todo para satisfacerlas. Incluso lucha contra los otros racistas, etcétera». «¿Cree usted que los afroamericanos se plantean la cuestión de saber si se ha quedado, en el fondo del alma, racista?» *Lo que cuenta es lo que hace*. Y, concluyendo: «Una gran parte de la explotación objetiva es una cuestión de usos. Si usted puede cambiar sus usos, educarse en hábitos contrarios, es ya un gran

paso adelante. Si lava los platos, limpia la casa, y al mismo tiempo se habitúa como alguien que no se siente menos “hombre”, usted ayuda a crear nuevos hábitos».

Pues con el tiempo, las generaciones que suceden, acostumbradas a este tipo de comportamiento, olvidarán el racismo, porque este habría desaparecido de los comportamientos colectivos. Ocurre lo mismo con la igualdad con las mujeres. Cambiar los comportamientos, va de pareja con cambiar las situaciones de opresión social, de dominación política, etcétera.

Otro elemento nuevo: en *El segundo sexo*, Beauvoir no tiene una idea muy positiva del mismo término de «feminismo», de «identidad femenina»: lo consideraba casi tan nefasto como el de «identidad masculina» o el de «machismo». Con el desarrollo de las luchas feministas en los años setenta, cambia de posición. Ahora ve el feminismo, la apropiación de la identidad feminista, como una fase necesaria en la lucha de las mujeres, aunque, en esa fase, unas quieren defender una suerte de «separatismo de sexo». Las que eligen esa vía lo hacen a menudo porque hay cosas que no se pueden formular en presencia de hombres, por ejemplo, sobre la sexualidad, u otros muchos temas. «Cuando estaba, a los veinticinco años, en compañía con mis más íntimas amigas, los problemas verdaderamente íntimos no se discutían nunca».[70] Ahora es diferente, las mujeres han aprendido a hablar entre ellas, y eso sin que esas nuevas relaciones «dependan de la sexualidad lesbiana».

El entre-sí de las mujeres puede, entonces, tener un papel positivo. Lo importante es que no se transforme en separatismo, lo que es, tanto para las mujeres como para los hombres, un callejón sin salida.

En la línea directa de esta idea, a la pregunta de si le gustaría escribir un nuevo *Segundo sexo*, adaptado a la nueva realidad y teniendo en cuenta los enormes progresos conseguidos por las mujeres, contesta sin vacilar: «No. Primero, una obra de este tipo debería resultar de un esfuerzo colectivo», es decir, en vez de dedicar mucho tiempo a la teoría, habrá que tener en cuenta las prácticas, pues «es en la práctica donde se puede ver cómo la lucha de los sexos y la lucha de clases se entremezclan». *El segundo sexo* contemporáneo debería ser una obra colectiva, y analizar las luchas de las mujeres en todo el mundo. Y esa obra pondría también en tela de juicio los límites de las visiones de cantidades importantes de mujeres, que siguen indiferentes a la condición de la mujer en su totalidad: «¡Intenten, por ejemplo, hablar a las mujeres obreras de los derechos de las prostitutas y del respeto que se les debe! Esa misma idea escandaliza a la mayor parte de las obreras».[71]

Por fin, la última tesis sobre la que hace hincapié Beauvoir: la emancipación actual, tan positiva y progresista comparada con el oscurantismo de la época pasada, no debe ocultar que nada, absolutamente nada, está conquistado definitivamente, que la sociedad puede regresar terriblemente en detrimento de los acervos de la mujer y, sobre todo, que la violencia machista se incrementa considerablemente como reacción contra la liberación de la mujer. En eso, Beauvoir tenía no solo una visión acertada de la sociedad en la que vivía, sino que también demostró que sus inquietudes siguen siendo, desgraciadamente, actuales.

12

¿PARA QUÉ SIRVE LA LITERATURA?

El proyecto de escribir, lo sabemos, nació muy temprano en la vida de Beauvoir. Sus *Cahiers de jeunesse* (1926-1930) atestiguan una determinación absoluta para alcanzar ese objetivo: ser escritora, y, sin falsa modestia, «gran escritora». No «gran» en el sentido de más leída, de productora de una mercancía industrial llamada «libro de éxito», tal y como hoy en día lo conciben las grandes empresas multinacionales que fabrican «éxitos» mundiales, productos mercantiles vendidos como botellas de Coca-Cola en las grandes superficies, sino como creadora de una obra centrada en la libertad y, a la vez, con valor artístico. Volveré más adelante sobre esta concepción. Basta con decir ahora que la autora de *Los mandarines* y de tantos otros textos literarios ha alcanzado con creces su objetivo. Pero el éxito no constituye en sí la respuesta a la pregunta: ¿para qué escribir?

Invitada por la revista del Partido Comunista francés *Clarté*, en diciembre de 1964, a impartir una conferencia sobre este tema, propone su respuesta, radicalmente contraria a la línea oficial de este partido. Se puede sintetizar su posición en dos puntos fundamentales: la literatura es una búsqueda del significado en el mundo; es en su contenido y en su forma un compromiso con su tiempo.

Dos respuestas que implican un análisis profundo del problema. Primero, hay que definir lo que es la condición humana en el mundo, sin la cual no se puede entender por qué hay creaciones, sean artísticas, filosóficas, políticas o de cualquier índole. Siguiendo la problemática que desarrolla la filosofía existencialista, en especial *El ser y la nada* y *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, para Beauvoir, el mundo es una «totalidad destotalizada», lo que significa, por una parte, que «hay un mundo igual para todos, pero, al mismo tiempo, todos tenemos una situación distinta en relación con él, situación que implica nuestro pasado, nuestra condición, nuestros proyectos, en suma, todo el conjunto que constituye nuestra individualidad». Añade: «Y cada situación envuelve de un modo u otro al mundo entero».

Dicho de otra manera, el mundo es la síntesis entre la totalidad de los seres humanos, sus producciones y acciones, y la realidad particular, individual, de cada ser humano en sí mismo. De ello se deriva una consecuencia clave, que llama la *separación*. Este desgarró define la «desgracia», el «malestar» (*le malheur*) ontológico esencial del ser humano. El medio por el cual se busca superarla es la comunicación, utilizando el vehículo del lenguaje. Ahí, apunta Beauvoir, «la literatura encuentra su justificación y su sentido porque estas situaciones no están cerradas unas frente a otras [...], cada situación está abierta sobre las demás y al mundo, que no es más que

el tejido de todas que se envuelven unas con otras. Luego, podemos comunicar».[72]

Ahora bien, esta condición humana es precisamente la que define la tragedia de la individualidad, porque, en esa copertenencia dentro de la totalidad, nunca se puede conseguir la identidad total entre la individualidad y la totalidad. Estamos unidos e *irreductiblemente separados*. Para explicar mejor su punto de vista, Beauvoir adopta, en la conferencia, una postura pedagógica, que implica a su auditorio: «Sin embargo -dice-, en el corazón de esta comunicación, hay una separación que queda irreductible. Yo, que les hablo, no estoy en la misma situación que ustedes que me escuchan; y ninguno de aquellos que me escuchan está en la misma situación que su vecino; no viene aquí ni con el mismo pasado, ni las mismas intenciones ni con la misma cultura; todo es diferente; todas estas situaciones que, de algún modo, se abren mutuamente y comunican entre sí, tienen sin embargo algo de incomunicable con el medio utilizado ahora: conferencia, discusión, debate. Hay algo irreductible en la singularidad de nuestra situación. Pero al mismo tiempo, hay comunicación en esta misma separación».[73]

De ahí la respuesta a la pregunta sobre el poder de la literatura: «Creo que la suerte de la literatura es que va a poder superar los otros modos de comunicación y permitirnos comunicar lo que nos separa». Es decir, que abrirá esta comunicación a través de dos determinaciones fundamentales: la creación imaginaria gratuita, produciendo lo que Kant y después de él Sartre llamaron el «placer estético», subjetivo, que provoca la identificación, la famosa *catarsis* de Aristóteles entre el creador y el lector a través de sus personajes y la narración, y, segundo, la universalidad, es decir que me reconozco en esta creación porque no solo se refiere a mi personalidad, sino a algo que tiene que ver con la condición humana en general, y que supera el tiempo inmediato. Puedo entender a Cervantes, porque la mayor parte de su obra del siglo XVI me habla a mí, lector del siglo XXI, y ese es el tipo de universalidad que proporciona la creación literaria.

Pero esta respuesta solo hace referencia a la primera parte de la cuestión: ¿qué es la literatura? La segunda parte queda escondida. Para desvelarla, Beauvoir vuelva esta vez, no a la literatura como actividad creadora, sino al escritor, al artista. Un personaje que tiene una relación particular con el lenguaje. No meramente particular. El verdadero escritor (a diferencia del productor de mercancías literarias) tiene, en realidad, según ella, una relación dramática, a menudo inconsciente, con la literatura. Utiliza el poder de las palabras para cumplir una necesidad intrínseca que obra en él: «Las palabras luchan [...] contra el tiempo, contra la muerte; pero luchan también contra la separación porque tienen el poder -creo que es precisamente una de sus funciones más obvias y necesarias- de restituir lo que tenemos de más singular frente al paso del tiempo, al placer de vivir, a la muerte, a la soledad. Cada escritor ha sido traído a la literatura de modo distinto, pero pienso que ninguno escribiría si no hubiera, de un modo u otro, padecido el sufrimiento de la separación y si no buscara [...] romperla».[74]

Así que la respuesta deviene cristalina: la literatura en sí sirve para comunicarse con los demás; para el autor, es una lucha contra la separación; y es una actividad ínfimamente repetible, pues la coincidencia total del individuo y de la comunidad humana no puede, nunca, ser total.

Esta tesis no es nueva en su pensamiento. Ya en abril de 1946, en un artículo publicado en *Les Temps Modernes*, titulado «Littérature et métaphysique», plantea la cuestión de la naturaleza de la novela. Se trata claramente para ella de responder a las críticas de la literatura existencialista; muchos le reprochaban, no solo a ella sino también a Sartre, a Camus, que escribieran obras novelescas llenas de ideas, pesadas, cuyo objetivo era más dar a entender una visión conceptual

del mundo que proponer una ficción surgida de la imaginación. Era la denuncia de la «novela metafísica», del «teatro de ideas», etcétera.

Esa crítica es importante para Beauvoir, porque le permite aclarar su punto de vista y criticar una cierta concepción de la creación narrativa. No dedica mucho tiempo a denunciar la literatura de ocio, ahora dominante a merced de la industria cultural consumista, pues esa cultura de evasión tiene el mismo papel que el sueño o el olvido, no exige nada del lector, sino un consumo pasivo de clichés amorosos, sexuales y de violencia, que se encuentran en el lenguaje cotidiano. Tiene mucho éxito, porque es, en su esencia, una mercancía de consumo inmediato.

La narrativa que pretende, en cambio, aportar algo y ser a la vez una creación auténticamente estética, necesita la construcción, por parte del autor, de un universo rico en significado y, sobre todo, *concreto*. Este adjetivo define la esencia de la creación literaria. Pues aquí se halla la enorme diferencia entre la novela de «tesis», que pretende transmitir un mensaje, una idea, una orientación al lector, y la creación artística. Para entenderlo, Beauvoir vuelve a la cuestión clave de la distinción entre los géneros intelectuales y culturales.

La filosofía quiere elaborar conceptos, modelos puros («ideal-típico», decía antes de ella el sociólogo alemán Max Weber) para entender la realidad; necesita el razonamiento, la coherencia lógica, la argumentación demostrativa. Un sistema filosófico (por ejemplo, el de Platón) o un aparente antisistema filosófico (Pascal, Nietzsche) tienen su lógica interna, despliegan sus argumentos para construir un saber y, luego, un modo de actuar sobre la realidad.

Ahora bien, la literatura se expresa con un medio radicalmente opuesto: el de la sensibilidad, no el del concepto. Se trata, para el escritor, de hablar del mundo real, sensible, concreto. El Quijote es un hombre vivo, no un concepto; es una idea imaginaria, ciertamente, pero concreta, no abstracta: «Mientras el filósofo, el ensayista, propone al lector una reconstrucción intelectual de sus experiencias, es esa misma experiencia, tal y como se presente a la elucidación, la que el novelista pretende restituir en el plano imaginario».

Este es el arte del escritor verdadero: crear la vida, en la diversidad de sus significados, a partir de su imaginario para la imaginación del lector. Una obra de arte no es un tratado de matemáticas. Es decir, que el papel del escritor no es explicar el mundo, sino ponerlo en juego en su creación y dejar que el lector interprete libremente su significado. El gran escritor (Dostoievski, Cervantes, etcétera) es el que crea un universo concreto, sensible, no impone conclusiones ni da órdenes al lector. La diferencia entre el mundo racional de los conceptos y la psicología individual es el problema de la irreductibilidad del individuo, la parte ambigua de toda acción humana. Volveré más adelante a la noción de «ambigüedad irreductible», importa ahora entender bien este problema de la distinción de los géneros. El novelista «evoca, en su unidad viva y su fundamental ambigüedad, este destino nuestro, que se inscribe a la vez en el tiempo y en la eternidad».

En una conferencia impartida en Kioto, Japón, el 27 de septiembre de 1966, recuerda este debate: «Se ha sostenido a menudo que mis novelas eran novelas de “tesis”. Lo niego. A mi juicio, la novela de tesis contradice el mismo sentido de la novela. Se trata, en la novela, de enseñar la existencia con todas sus ambigüedades y sus contradicciones».[75] Lo que significa que la novela no es reductible al concepto ni a las propias palabras con las que se escribe. «La novela desborda», dice Beauvoir. Es decir que el significado de la obra va siempre más allá de las meras palabras utilizadas para expresarlo. Eso se experimenta muy claramente si se reflexiona sobre una dimensión esencial de la creación narrativa: el hechizo literario del lector con la novela que está

leyendo deriva precisamente de su propio imaginario y de lo que pone en la historia global más allá de las palabras. Proceso consciente (interpretativo) e inconsciente a la vez, sin el cual no hay comunicación entre el lector, la historia y el autor.

Conforme a la tradición clásica, Beauvoir también establece una distinción entre gran y pequeña literatura, que topa, por supuesto, con el relativismo de la época actual de posverdad. El gran escritor es el que es capaz de crear un universo rico, concreto, sensible, universal, articulado sobre el imaginario del ser humano más allá de las épocas y de la cultura propia (Shakespeare, los clásicos de la literatura universal, hablan eternamente a todos), mientras que el escritor secundario nunca se eleva a esa universalidad, crea un mundo en realidad inmediato, sin significado más allá del presente y de la evanescencia fugaz del tiempo. Esta diferencia, solo el transcurso del tiempo es capaz de juzgarla; y a la propia Beauvoir, cuando se le preguntaba sobre el alcance de su obra literaria, siempre contestaba que solo el tiempo y los lectores decidirán su alcance.

Pero al mismo tiempo, la literatura tiene sentido, significa algo para la comunidad humana. Y desde esta constatación, toma posición: si no le interesa la narrativa para pasar el rato y rechaza la de «mensajes», elige sin embargo una literatura «comprometida», no como solución, sino como encarnación de los problemas y contradicciones de su tiempo. En la línea inaugurada por Sartre en su libro de 1948, *¿Qué es la literatura?*, ella, en los años sesenta, reafirma compartir su punto de vista sobre el *compromiso del escritor*, y da su propia interpretación sobre este tema. Es muy útil, aunque sea rápidamente, volver a los contextos intelectuales e históricos para entender estos debates.

En la filosofía existencial de Beauvoir, la afirmación sobre el compromiso moral está presente desde el comienzo de su actividad creadora, en los años treinta. Una postura, lo hemos visto, esencialmente moral, fundada en una concepción individualista del ser humano. El compromiso es, en este sentido, compromiso *con y dentro* de la comunidad humana. En estos mismos años y hasta mitad de los cincuenta, prevalecía una dura batalla en el mundo intelectual y político europeo, dominado en Francia e Italia por los partidos comunistas, que tenían el apoyo de la mayoría de los intelectuales y creadores. En la Unión Soviética, el estalinismo imperante había impuesto líneas claras, definiendo la creación políticamente correcta a su gusto, la cual debía encarnarse en la literatura realista, orientada hacia el porvenir y que diera esperanza a la lucha de los trabajadores. Es decir, una «funcionarización» de la creación artística que transformaba al escritor en militante de partido o, peor, del Estado estalinista. El escritor debía defender el «realismo socialista». Es el «compromiso» en el sentido estalinista de la palabra.

Es decir: una destrucción de la creación artística. Se considera a Kafka, Joyce, o incluso Proust y al propio Sartre, autor de *La náusea*, escritores burgueses «degenerados», que escriben en realidad para su clase de «pertenencia», la burguesía también «degenerada».

Beauvoir, junto con Sartre y otros escritores franceses nunca avalaron esta interpretación partidaria e ideológica del compromiso. Sartre escribió *¿Qué es la literatura?* precisamente para combatirla. Unos defendían la literatura como un ejercicio libre de creación, abstracto, sin proyecto, o bien, como los surrealistas, como una actividad que debía autodestruirse y limitarse solo a la «escritura automática» para acabar con la subjetividad.

Para Sartre y para Beauvoir, el papel del escritor es otra cosa: si rechazan la literatura de partido, defienden en cambio la literatura al servicio «de la humanidad», es decir, no una literatura gratuita, sino una creación que problematiza la existencia humana sin proponer

soluciones. Al plantear adecuadamente los grandes interrogantes humanos, sin tener que definir una orientación determinada, el escritor contribuye a la toma de consciencia de la condición humana. No necesita ideología. Le basta la experiencia de su libertad en el mundo. Esta es la definición más «honesta» del compromiso del escritor: «El individuo comprometido con su época que intenta actuar ya sea por indignación o por rebeldía, tiene con el mundo vínculos mucho más ricos y [...] profundos que aquel que se retira lejos del mundo. Un escritor solo puede dedicarse a lo que le interesa verdaderamente. Si sus intereses son estrechos o mezquinos, nos entrega un universo mezquino; entablará una comunicación con nosotros muy restringida y pobre».[76]

O sea, la riqueza de la creación literaria necesita a un escritor absolutamente libre; el arte es libertad. Ahí radica también la defensa entusiasta que Beauvoir hace de los autores considerados marginales: Antonin Artaud, Jean Genet, el marqués de Sade, o de mujeres como Violette Leduc y otras, condenados por la moral imperante, sea burguesa o comunista. Considera que la literatura de estos escritores es más veraz, más profunda, porque es en sí misma un mensaje sobre la soledad, el sufrimiento, la marginación de los seres humanos. El «optimismo socialista se parece mucho al optimismo tecnocrático imperante hoy en día, que llama a la miseria abundancia y que se sirve de la palabra porvenir como coartada. Si la literatura busca superar la separación allí donde parece más insuperable, debe hablar de la angustia, de la soledad, de la muerte, precisamente porque son situaciones que nos encierran más radicalmente en nuestra singularidad».[77] Se ve con claridad la oposición tajante entre esta concepción radicalmente comprometida con toda la humanidad del ser humano, frente a la concepción instrumental, siempre cínica, de la literatura que pretende dar lecciones, definir el bien y el mal en función de intereses particulares e ideológicos.

Si para el realismo «socialista» el escritor tiene que hablar del porvenir de la humanidad, para Beauvoir, debe hablar de lo que le gusta, y criticar, si le parece necesario, el mismo porvenir. Concluye: «Salvaguardar contra las tecnocracias y contra las burocracias lo que hay de humano en el hombre, entregar el mundo en su dimensión humana, es decir, en las (contradicciones) en las que se desvela a individuos a la vez vinculados entre ellos y por separado, creo que es la tarea de la literatura, y lo que hace de ella algo irremplazable».[78]

Es decir, volver al humanismo, no olvidar la postura moral con los valores. El gran escritor, como Cervantes, Shakespeare, Dante, Goethe, Dostoievski, y muchos otros, es precisamente aquel que problematiza estos valores y nos ayuda a cuestionarnos el sentido de la vida.

ALGUNOS TEMAS BEAUVOIRIANOS SIGNIFICATIVOS

13

EL COMPROMISO

Lo he subrayado ya: Simone de Beauvoir es, ante todo, una filósofa moral. Es decir que, para ella, el mundo de los valores significa algo. Si, según el precepto existencialista, sostenido tanto por ella como por Heidegger y Kierkegaard, la existencia centrada en valores es lo que diferencia en especial al hombre de las otras especies vivas, estos valores no son abstractos. El compromiso, a su vez, surge como expresión de la libertad fundamental del ser humano. Somos libres. Y debemos elegir cómo, en qué sentido, se concreta nuestra libertad. Es más: sin acción, no hay libertad. Es decir, que hay un círculo inextricable entre los valores, la libertad y la acción para concretar esos valores. De allí el Significado, el sentido de la vida.

Kant, en *Crítica de la razón pura*, planteaba tres cuestiones centrales para la orientación ética en la vida: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué esperanza debo tener? Detrás de estas tres cuestiones, hay otra, fundamental: ¿qué es el hombre? Kant contesta analizando los límites del saber, los imperativos *a priori* de la acción, la determinación de la finalidad de la vida humana, el bien, y, por fin, un intento, en su *Antropología*, de definición del hombre como *ser racionalis*.

Beauvoir, por su parte, plantea más o menos las mismas preguntas, con respuestas diferentes: reflexiona sobre los criterios de la acción, la finalidad que el ser humano puede dar a su vida, las esperanzas permitidas y la capacidad de discernir lo ético de lo que no lo es.

El punto de partida, para ella, como para Sartre, es el Yo. A través de la acción, el Yo se transforma en medio para conseguir su finalidad, cuyo contenido es la realización de la humanidad en el hombre, la humanización como proyecto de civilización. Ahora bien, transformándose en medio para conquistar su humanidad, el hombre también puede transformar al Otro en medio, y de allí se pierde la humanidad, pues el Otro deviene en una herramienta, un objeto utilizado. Es lo que Beauvoir llama, en *Para una moral de la ambigüedad*, la «condición trágica del hombre». ¿Cómo evitar este peligro? La respuesta estriba, según ella, en la elección, y la autenticidad de la elección depende de los valores elegidos. Como filósofa clásica, formada en la gran tradición grecolatina, define claramente su patrón de valores: «Concretamente -dice-, es por medio de la paciencia, del coraje, de la fidelidad, que se confirma el valor de la finalidad elegida y, recíprocamente, se manifiesta la autenticidad de la elección».[79] Y la elección es un nuevo punto de partida, un nuevo comienzo, una nueva apuesta: es la condición humana libre. Dicho de otro modo, en el sentido más clásico de la filosofía moral, *el humanismo es un acto de voluntad*; no existe en sí, debemos crearlo en cada instante, y los valores cardinales de *paciencia*, es decir, de dominio del tiempo; de *coraje*, es decir, de fe en el hombre; de *fidelidad*, es decir, de lealtad

interhumana, son los valores que conforman la autenticidad de la vida del ser humano.

Se reconoce aquí la filiación entre la pensadora del siglo XX y sus ilustres antecesores, los grandes estoicos de la Antigüedad, que buscaban el soberano bien, la vida justa. Pero a diferencia también de ellos, ella no cree que eso se pueda conseguir con la *ataraxia*, es decir, la pasividad absoluta, sino solo mediante la acción y la elección. Dice en otro texto, *Idealismo moral y realismo político* (1945), precisamente dedicado al análisis filosófico de la dialéctica entre fin y medios, problema central de la vida social, que «el hombre [...] es lo que se hace ser (*ce qu'il se fait être*) lo que elige ser».[80] Más sencillamente: el hombre es elección de sí mismo.

Esta conclusión permite desembocar en otra consideración clave: la de la *responsabilidad*. Somos responsables de nuestra vida, de nuestra elección; no existimos como abstracción, no somos un ideal, no somos un alma pura, una subjetividad desencarnada. Como ser abstracto, «el hombre es una pasión innecesaria», dice Beauvoir, siguiendo la fórmula de Sartre. Pero como ser concreto, el hombre tiene que elegir lo que quiere ser, su verdad, y asumir la ambigüedad de su existencia: si es imposible huir de la verdad, que siempre lo supera, entonces «intentemos mirarla de frente, intentemos asumir nuestra ambigüedad fundamental».[81] Este intento es la responsabilidad humana. Somos responsables de nuestra vida y de la vida de todos los demás, del mismo modo que nuestros antecesores son responsables de nuestra vida, y nosotros de la vida de nuestros sucesores.

Esta tesis, que parece estrictamente kantiana, pues tiende a funcionar como un imperativo categórico *a priori*, no lo es en realidad. Porque al contrario de los preceptos metafísicos de Kant, que son demasiado generales como para generar comportamientos concretos situados de verdad en el mundo, Beauvoir pretende que la responsabilidad deriva de los actos de los hombres y los compromete. Podemos encontrar el mejor ejemplo contemporáneo de esta idea, en la responsabilidad que tenemos ante las generaciones futuras con lo que hacemos ahora con la naturaleza. Somos responsables de la destrucción del planeta. Es el resultado de nuestros actos. Y si no actuamos en contra, si no hacemos nada, en realidad actuamos *a favor* de dicha destrucción. El silencio es siempre culpable.

Esta concepción atraviesa la obra narrativa de Beauvoir y sus compromisos en la vida política. Lo importante aquí es apuntar el punto de llegada: todas las cuestiones morales que ella intenta resolver parten de un *a priori*, lo hemos visto, que es el Yo, y el encuentro, con la elección y el principio de responsabilidad, con el Otro. Problemática cartesiana -al igual que Sartre, ella siempre asume, frente a los pensadores marxistas o a los autores cristianos, esa herencia-, que implica la posición de un sujeto consciente, *un ego cogito, ergo sum* (*pienso, luego existo*), pero mide lúcidamente los límites del individualismo subyacente: el hombre aislado no puede hacer nada. Lo repite en sus tres ensayos de filosofía y en toda su obra: el hombre está en *situación*, lo que significa que está con los demás, que su ser depende de ellos como ellos dependen de él. El hombre es libre pero no está solo; es un ser que desemboca en la comunidad humana; el Yo desemboca en el Nosotros.

Y allí, se pone en juego su libertad y el carácter veraz o falso de su elección en función de sus valores. Ahora bien, llegado a este punto, el hombre experimenta de nuevo la ambigüedad de la condición humana: el hombre no es Dios, apunta Beauvoir, su éxito es siempre parcial; está en realidad condenado a volver a comenzar por la acción. El mito de Sísifo, antes de que Albert Camus escribiera su ensayo sobre el mismo tema, define, para la filósofa moral Beauvoir, la condición humana. Pero en vez de sacar la conclusión de que el trabajo de Sísifo demuestra la

absurdidad de la vida, para ella, demuestra más bien la alegoría de la grandeza del ser humano, que nunca renuncia. Eso es el corazón, al fin y al cabo, de su concepción del compromiso: no renunciar jamás.

* * *

Creo que el modelo literario más parecido a Beauvoir en la historia de la cultura francesa, es François Drouet, llamado Voltaire en el siglo XVIII. Como él, la autora de *Para una moral de la ambigüedad* asume hasta sus últimas consecuencias el compromiso con sus valores. Del mismo modo que él, y en pareja con Sartre, no vacila en situarse al margen de su sociedad, sufrir el estigma, correr el riesgo de la cárcel, cuando se trata de defender las causas en las que considera implicada su visión del mundo.

Y, por otro lado, aquí tenemos un ejemplo muy emblemático de lo que podemos llamar una intelectual radicalmente coherente. Desde la época, muy joven (1926), en la que decidió ser escritora -de lo que deja testimonio con creces sus *Cahiers de jeunesse*- hasta el fin de su vida (1986), experimenta una evolución determinada por las orientaciones de su concepción del mundo.

En los años treinta, es antes que nada una profesora que busca el sentido de su vida, sin tener todavía elaborado su sistema de explicación del mundo. Entonces, no está comprometida con el mundo, sino solo consigo misma. A su alrededor, lo hemos visto, el mundo está en llamas; la guerra amenaza; sus amigos más queridos se comprometen, pero ella no entiende muy bien lo que está ocurriendo. Odia el auge del fascismo en Europa, pero no cree en su victoria en Francia. Comparte más o menos el pacifismo de los intelectuales y de una buena parte de la población francesa. Actitud que mantendrá hasta el estallido de la guerra, la destrucción del ejército francés (el más potente por aquel entonces de Europa), y la Ocupación de Francia por el ejército nazi. Solo a partir de entonces, empieza a tomar consciencia de lo que es la política, la política como campo de fuerzas, como espacio de enfrentamiento permanente de los seres humanos para organizar sus sistemas de vida.

Invitada a impartir conferencias sobre la Ocupación por el Instituto Francés de Lisboa en 1945, pasando por Madrid, abre sus ojos sobre la situación del país bajo la dictadura franquista. Publica, en el periódico de Albert Camus, *Combat-Magazine*, un reportaje, violentamente atacado por la prensa franquista, en el que describe la miseria de los pobres, la riqueza de los ricos. Sale de Madrid centro, va a Vallecas («he cogido el metro hasta Vallecas. El metro es casi la única cosa que no es cara en Madrid»), encuentra la miseria, no la pequeña, la gran miseria, de los niños descalzos, de los hogares sin comida, etcétera. Es una mirada de intelectual burguesa francesa, solidaria con este lado de España, el lado vencido. En Lisboa, misma experiencia: visita los barrios marginales, describe la vida de los excluidos, la arrogancia despiadada de la policía de Salazar. Es una toma de consciencia.

Estos artículos sobre España y Portugal constituyen en realidad sus primeras incursiones en la política, manifiestan sus *primeros compromisos* con el bando que, finalmente, ha elegido: el de los oprimidos.

¡1945! Es tarde. Ha necesitado tantos años, desde la agregación de filosofía en 1929, para entrar de lleno en la vida real, en la política. ¡Una educación tan dura y mucho más larga que una educación sentimental! Pero intelectualmente honesta.

A partir de esa época, todo cambia. Elabora su visión del mundo en ensayos teóricos, y, nunca más, hasta el fin de su vida, renunciará a luchar, a entrar en la batalla de los seres humanos para determinar el sentido de su vida. Viaja a Estados Unidos, descubre la condición de los negros y de los obreros, y vuelve con un libro: *América día a día (L'Amérique au jour le jour)* en que, lo hemos visto, denuncia el racismo y la explotación, en un momento en que, por doquier en Europa, solo se veía este país como «liberador». Se compromete, unos años después, con los asiáticos frente, ya, al colonialismo francés en la llamada «Indochina». Y llega el gran momento de su vida, Argelia.

Es una encrucijada. Porque este país no era una colonia exterior de Francia. Era Francia. Para todos los franceses, incluso para la izquierda y la extrema izquierda. Y, en 1954, para el mundo entero. Como entidad jurídica, Argelia no existía: había allí cuatro departamentos que se añadían a los departamentos franceses. Una población francesa de un millón y medio asentada en el país. Era inimaginable para la «opinión» pública francesa que los... siete millones, árabes, bereberes, musulmanes, *invisibles*, como en la África del sur del *apartheid*, quisieran independizarse porque la ficción departamental escondía una dictadura colonial.

«¡Es nuestra África del sur!», denuncia Beauvoir. He subrayado, en otros capítulos, el papel que Argelia tuvo en la identidad personal de la pensadora y escritora francesa. Baste con recordar lo que ella decía en voz alta: se sentía cómplice de aquella dictadura. De ahí su compromiso.

Esta implicación con sus valores fue una constante en su vida, desde la toma de consciencia de 1945. Antes de Argelia, fue el compromiso intelectual de *El segundo sexo* (1949) con la condición sometida de la mujer; después, fue la batalla, otra vez, al lado de los vietnamitas frente a la guerra americana, el compromiso con Cuba, el apoyo a los estudiantes de Mayo del 68, la militancia en defensa de los derechos de los inmigrantes en Francia, la solidaridad activa con las mujeres por el derecho al control de su cuerpo con la ley de aborto, otra vez la batalla contra Francia apoyando a los canacos (indígenas melanesios) de Nueva Caledonia, y muchas otras «causas» que llamaban al compromiso en nombre de sus valores. Entró así en la contienda de la Guerra Fría, y eligió, con Sartre, pese a los terribles golpes que recibían los comunistas franceses, el apoyo a la Unión Soviética, donde ambos viajaron y fueron recibidos por las autoridades, sin jamás renunciar a criticar la censura. Apoyaron a los disidentes rusos, denunciaron -ironía de la historia-, la actitud del Vietnam victorioso por la tragedia de los *boats people*.^[82]

Del apoliticismo a la sobreactividad: es el recorrido de una intelectual que siempre actúa en función de sus ideas -equivocándose o no, poco importa, pues lo que se destaca es precisamente la correlación entre sus ideas y su vida personal. Una correlación en la creencia del poder de la ética y de la inteligencia humana.

14

FEMINISMO

La querrela contemporánea del feminismo suele tomar de rehén a Beauvoir, bien para reivindicarse como su heredera, bien para criticarla y distanciarse de ella. Destino inevitable, que tiene que ver con el carácter fundador de su libro, *El segundo sexo*. Para no perderse en las innumerables cuestiones que se enfrentan en este campo de discusión, mejor vale, aquí, definir rápidamente el tema central de controversia. Es, fundamentalmente, la oposición de una visión *diferencialista* de los seres humanos que, en lo que respecta a la mujer, considera que lo femenino es *irreductible*, que traduce un «esencialismo» de la mujer y no se puede relacionar con el hombre de otro modo que de forma conflictiva y dominadora; de allí la conclusión extrema de algunos movimientos feministas: no se puede vivir con hombres sin oponerse tajantemente a ellos.

En oposición frontal, la visión *universalista* hace hincapié sobre la necesidad de conquistar la igualdad para emancipar a la mujer y al hombre *a la vez*, pues se necesitan mutuamente.

Lógicamente, como modelo teórico abstracto, el diferencialismo defiende la *separación* en todo; el universalismo, la unidad en todo. Para utilizar el lenguaje de Michel Foucault: la disimilitud o la «mismitud».

Beauvoir no quiso entrar en este debate, al considerar, en el fondo, que reduce el feminismo a una querrela poco creativa. Ella fue evolucionando en su biografía personal y en su visión del asunto. Primero, recuerda que cuando escribió su libro, no había movimientos feministas como tal, sino movimientos vinculados esencialmente a la lucha política de los hombres y que los partidos no asumían reivindicaciones específicas para las mujeres, sino solo las que tenían que ver con las acordadas para los hombres: «En la época en la que escribía *El segundo sexo*, no había feminismo efectivo, [...] había grupos de mujeres que luchaban por la participación de las mujeres» en el poder político; «no podía sentirme solidaria con estos grupos». Evidentemente, no por rechazo de la participación en la política, sino porque no ponían en cuestión el *estatuto de la mujer a nivel privado y en las entrañas de la sociedad*. Mujeres que querían acceder al poder como los hombres sin poner en cuestión la condición diaria de las mujeres. Lucha, por supuesto, legítima, pero no suficiente.

Pero al mismo tiempo, dado que la problemática específica de *El segundo sexo* está enfocada en una visión historicista del progreso, pese a que Beauvoir es cartesiana y más moralista que materialista, consideraba que la emancipación de la mujer iba de la mano de la del hombre, *una vez realizada la revolución socialista*. Compartió esta actitud hasta 1970, antes del gran trastorno intelectual y social de Mayo del 68. En 1975, en una entrevista para la película *American*

Feminism de la directora canadiense Luce Guilbeault, dice, a propósito de los límites del concepto de feminismo: «Lo que reprocho hoy en día a *El segundo sexo* es haber confiado demasiado en el porvenir de la sociedad en general [...] y que se asociara automáticamente la condición de la mujer con el triunfo del socialismo. Pensaba que si había mejora de la sociedad, se mejoraría del mismo modo la situación de las mujeres. Ahora, transcurridos veinte años, lo que he entendido, después de haber constatado que nada ocurrió en los países socialistas que sea mejor que en los países capitalistas, es que la lucha de las mujeres era una lucha *absolutamente intrínseca, personal, individual, que solo se puede llevar a cabo por y desde las mujeres*. Que estaban por supuesto vinculadas a la lucha de clases y que el feminismo tenía más posibilidades si un día venciera el socialismo, en el sentido verdadero de la palabra, que en un país no socialista. Pero no bastaría: hace falta que las mujeres entablen ellas mismas su propio combate». Y más precisamente, hablando de sus luchas en los años setenta: «Fue a través de mi militancia que me comprometí» con este nuevo feminismo.[83]

Lo que se constata aquí, entre otros elementos, es la evolución de Beauvoir respecto al significado histórico del feminismo. Nunca pone en duda su rechazo radical del esencialismo feminista. Es solo, para ella, un cambio de *timing* político: la lucha por la emancipación de la mujer contra la sociedad patriarcal debe desarrollarse *en paralelo con la lucha por la emancipación global de todos, hombres y mujeres*.

* * *

De allí deriva también su crítica del feminismo «regresivo». En su entrevista con Francis Jeanson, recalca que, por supuesto, hay una diferencia entre hombre-mujer, pero no es un dato natural en sí, sino un «hecho cultural», conformado por la situación «que la historia y la sociedad masculinas impusieron a la mujer. Hay «cantidades de interpretaciones falsas de mi feminismo; las falsas [...] son las que no son radicalmente feministas; nunca se me traiciona cuando me *empujan* hacia [...] el feminismo absoluto [...]. En cambio, si se me quiere solicitar para avalar [...] “una especificidad feminista”, que pretende que la mujer (de cualquier cultura, civilización, educación y estructura social en el mundo) nunca podrá ser semejante al hombre, pues rechazo este feminismo. Es una nueva “mistificación de la mujer”». Y añade: «Admito absolutamente que las mujeres sean profundamente diferentes a los hombres. Lo que no admito, es que *la* mujer (es decir, como ser genérico, SN) sea *diferente* del hombre».[84]

De ahí su condena tajante del feminismo agresivo y en perpetuo combate contra el hombre: es una actitud «absurda [...] ;si se considera al hombre como enemigo, mejor no vivir con él!». Es una postura muy «mujer americana, muy irritante. Es todo lo contrario de un verdadero feminismo: una manera de no vivir auténticamente su situación».

Esta actitud, Beauvoir la condena por ser inmadura, no por ser mala; hay que entender este matiz, mucho más complejo de lo que parece: para ella, entrar en la competencia organizada por la sociedad patriarcal es asumirla y reproducirla; la mujer, como sujeto que sufre la dominación absoluta, por esa misma condición, debe cuestionar radicalmente esa competencia, en la figura del hombre con el que vive tanto como en las estructuras sociales vigentes, basadas en esta batalla permanente para vencer. Es, para ella, la dimensión civilizadora, superior, del feminismo como nueva visión del mundo, de poner en el centro de la emancipación su condena de la competencia entre hombres y mujeres.

* * *

Por otra parte, denuncia la apología de la «especificidad» y del feminismo esencialista que se presenta bajo el disfraz de «la feminidad». Lo que ella llama «el feminismo regresivo», que asume la mitología del «eterno femenino», acepta jugar el papel requerido por los criterios sexuales, normativos de la sociedad patriarcal, cuando no es sobre todo de las religiones.

Del mismo modo, se le ha reprochado otra interpretación falsa, el rechazo a tener hijos y asumir la maternidad. Considera, bien al contrario, que «la maternidad puede *siempre* (ella subraya) tener un valor positivo [...], es apasionante el descubrimiento de lo que es un niño». Hay «maternidades mutiladoras» y las hay, la mayoría, «verdaderamente felices y enriquecedoras».[85]

Es muy interesante apuntar que la perspectiva de Beauvoir, cuando escribía *El segundo sexo*, se basaba, en cuanto a su rechazo del diferencialismo, en muchas investigaciones en biología, psicología, antropología y sociología. Pero estas investigaciones no tenían ni la precisión ni el rigor que tenemos hoy en día. Belinda Cannone, escritora, en un excelentísimo artículo titulado «La hipótesis más generosa», dedicado a Beauvoir, apunta que las investigaciones científicas actuales tienden a demostrar que el cerebro está en estado permanente de cambio desde el nacimiento, y «es imposible establecer diferencias de género entre cerebros de recién nacidos: hay variaciones, pero individuales, en cada cerebro. En resumen, si bien es posible observar diferencias de comportamientos entre hombres y mujeres, no se pueden observar “diferencias de sexos” en los cerebros juveniles».[86]

Así que la intuición de Beauvoir sigue siendo válida, y el diferencialismo, un mito vano para las teorías de «la diferencia» biológica de los sexos. En toda su obra, *temía que la ideología de la separación de sexos se volviera una herramienta para dividir las luchas de las mujeres de las de los hombres*. En el mundo globalizado actual, basado en la búsqueda a toda costa de las identidades específicas, de las guerras entre ellas, de mitologías *diferenciadoras* no solo por estatuto social, sino también por razas y por confesiones, tal y como en la Edad Media, cuando los seres humanos vivían dentro de la mitología de la limpieza de sangre, separando los nobles de los siervos, esa ideología esencialista y diferencialista se ha vuelto viral, porque es integrista y justifica la competición despiadada conforme con la mercantilización del vínculo social. Dicho de otro modo, el diferencialismo, ya sea social, cultural, de género o político, es la nueva ideología desigualitaria de la época de la globalización. Frente a él, Beauvoir siempre opuso el universalismo humanista, buscando la emancipación de unas, las mujeres, para conseguir la emancipación de todos.

De aquí también que siempre condenara las interpretaciones erróneas de la idea de «género», la mercantilización del cuerpo de la mujer, el narcisismo infantil de la «belleza eterna» y el retorno de los integrismos, ya sean culturalistas o religiosos. «Soy *radicalmente* feminista -dice a Francis Jeanson-, porque *reduzco radicalmente* la diferencia, que no tiene importancia en sí misma».[87]

Danièle Sallenave, en su gran biografía de Beauvoir, *Castor de guerre (Simone de Beauvoir: contra todo y contra todos)*, sintetiza con claridad este punto de vista «igualitarista»: «El Castor (Simone de Beauvoir) no quiere “ser un hombre” pero tampoco “quiere ser encerrada en su pertenencia al sexo femenino”. Lo que quiere, “para ella y para todas las mujeres”, es un espacio

de acción ilimitado, como el de los hombres». Esta postura, recalca la biógrafa, topa con un «neofeminismo asentado sobre posiciones radicalmente opuestas a las de Beauvoir». Es incluso una guerra abierta. «Simone de Beauvoir se ha dedicado inquebrantablemente a la defensa de la *unidad* del género humano frente a los particularismos, a las pertenencias, a las diferencias de los sexos. Reprocharle la negación de lo femenino, la sobreestimación de lo masculino, reivindicar cualidades específicas de las mujeres, es negarse a imaginar lo que podría ser un universal concreto». Pues apostar por la «unidad del género humano, por su universalidad concreta, no es abolir la diferencia de los sexos; es considerar que (esta diferencia) no puede para nada fundar distinciones y superioridades legítimas, en un sentido como en otro...». Sustituyendo el diferencialismo por el universalismo, «el neofeminismo reintroduce la división de los sexos dentro del género humano y abre la vía al retorno de la jerarquía; la desigualdad se mete allí, como un mal viento a través de una puerta abierta».[88]

Está claro que la tendencia diferencialista corresponde tanto a la ola de la globalización, que avanza no solo como mercantilización global del vínculo social en el mundo, como a su modelo antropológico, que no es otro que el modelo anglosajón, basado en la diferencia irreductible de las razas y de las culturas. De ahí que sea, principalmente, en Estados Unidos y en Gran Bretaña, donde sopla el viento del neofeminismo frente al universalismo concreto de la tradición republicana europea.

Pero al mismo tiempo, hay que preguntarse el porqué de esta nueva influencia. La razón central, a mi juicio, es también que, en nombre del universalismo, se ha oprimido a la mujer, pidiendo que se asimile a los valores de la sociedad masculina, como si esta fuera la expresión acabada del buen universalismo. Es decir, negar su *condición* (no digo su diferencia) femenina en la sociedad masculina. Pues se trata más de una *situación*, en el sentido preciso de Simone de Beauvoir y del existencialismo, es decir la *producción histórica* de la mujer como objeto pasivo por y para la sociedad masculina, su condicionamiento mental, cultural, sexual, el papel que, de hecho, se le obliga a tener: es esa condición la que siempre se oculta detrás del discurso universalista abstracto, y que favorece el auge del pensamiento primitivo del diferencialismo separatista y finalmente excluyente.

Esta regresión cultural es tremenda hoy en día: hace perder de vista los objetivos centrales de la emancipación de la mujer. Se olvida luchar contra su mercantilización en la publicidad vergonzosa que se estrena en los muros y pantallas por doquier, su «sexualización» en posturas públicas degradantes, su relegación, en los mercados de trabajo, no solo en el sistema psicológicamente destructor de la precariedad, sino también en estatutos siempre secundarios en cuanto a la calidad del trabajo y a los sueldos. Allí está la barbarie que avanza con la sonrisa de la industria cultural imperante, y allí está la infinita degradación de la mujer.

15

LA PAREJA AMOROSA

En la sociedad patriarcal, la voluntad consciente de dominación sobre la mujer es algo más que una relación individual, un asunto de persona a persona; es más bien un efecto referido a la estructura social global, al sistema general de organización del conjunto humano, que funciona en todos los niveles de dicha sociedad: económico, político, simbólico, de parentesco, etcétera. Está claro, dice Beauvoir, que la «naturaleza» del amor, es decir, del amor entre el varón y la hembra, se determina directamente desde la contingencia de esta estructura global. Hay sociedades más felices que otras; y el amor es diferente en su contenido, su forma y su funcionalidad en la sociedad comunitaria medieval que en la sociedad individualista moderna. Ahora bien, apunta Beauvoir en «It's about time woman put a new face on love», artículo publicado en 1950 en la revista americana *Fair*: «Hasta la fecha, nuestra civilización nunca ha experimentado un amor que no esté asentado sobre la desigualdad», y pregunta: «¿Es posible inventar un nuevo género de amor basado en la igualdad?».

Si la constatación se admite fácilmente, la respuesta es más difícil. En vez de proponerla formalmente, ella prefiere reflexionar sobre sus condiciones de posibilidad. Es que el problema no es solo social, ni individual, es antropológico en el sentido fuerte de la palabra. El ser humano es, tal y como lo había apuntado ya Emmanuel Kant, *social y asocial* a la vez; esa doble naturaleza genera consecuencias en la relación del Yo y el Otro.

Social, porque necesita al Otro, comparte, se solidariza en función de sus intereses y de sus características gregarias, de sus necesidades de reproducción; es la parte *exterior* de su vida, orientada hacia el porvenir, el mañana de la vida diaria de cada uno. Asocial, porque el ser es también una concha, un animal que necesita el repliegue en sí mismo, una celda cerrada, una calidad subjetiva interior intransmisible totalmente. Intransitiva. Es en la dialéctica de estas dos dimensiones donde se desarrolla su relación con el Otro. Beauvoir recalca: es la *unidad* contradictoria entre las dos dimensiones la que hace la riqueza del ser humano.

La relación de amor entre los seres humanos depende del equilibrio interno que cada uno conlleva entre estas dos dimensiones. Si el equilibrio es fuerte, la relación interna-externa será positiva, buena; en caso contrario, prevalecerá la angustia y la enfermedad. El amor verdadero es aquel que tiende a conseguir este equilibrio positivo. Un elemento decisivo lo condiciona: el *deseo*. El deseo, entre una mujer y un hombre, es clave y puede decidirlo todo; se basa en la diferencia sexual, física, y las dotes afectivas que la acompañan; en su funcionamiento inmediato, el deseo es imperial, busca el consumo del cuerpo del Otro, su posesión. Pero lo que pasa en la

relación hombre-mujer es que se confunde a menudo este deseo compulsivo con una posesión no respetuosa del cuerpo del Otro, una absorción unilateral o incluso recíproca, con el deseo dado y recibido a la vez del Otro. La absorción es siempre la manifestación de un amor incompleto, mutilado, porque se limita al instinto de repliegue y olvida el respecto al Otro.

El deseo implica la separación y la diferencia; ahora bien, eso no es una fatalidad: los dos sexos, conscientes de la diversidad del deseo, pueden «volverse iguales, aliados, sin anular la distancia entre ellos, pues es aquella distancia que hace que cada uno sea deseable para el Otro». De allí la conclusión: la paradoja del amor estriba en cultivar la diferencia sexual, no por sí misma, sino por el Otro, en una relación igualitaria y recíproca.

La primera condición para la igualdad, dice, es no confundir el deseo narcisista con el amor por el Otro; y allí, interviene otra categoría fundamental, según ella: la de la *amistad* entre amantes. El papel de la amistad es precisamente el núcleo de una relación permanente de amor, tan importante como la pasión, entre dos seres humanos. Llegar a una relación de deseo y de amistad al servicio de ambos es la primera condición de igualdad en la pareja y en la sociedad. En este sentido, está claro que la mujer, por el sistema de dominación que pesa sobre ella, sufre a veces una situación de objeto pasivo bajo el deseo (el cuerpo) del varón. Lo que genera una relación de incomprensión, un temor ante la necesaria verbalización de la relación erótica y amorosa. «Que los hombres y las mujeres venzan su desconfianza mutua, y se darán cuenta de que es posible resucitar, en la libertad y la igualdad, la pareja humana».[89]

16

«ENGAÑADA»

Del mismo modo que los fundadores de religiones son en general malinterpretados después de su predicación, los autores que inauguran una teoría son siempre (no a menudo, *siempre*) condenados a ser entendidos más en función de los deseos de sus seguidores o lectores que según el espíritu de sus propias enseñanzas. Es así: condición trágica de los primeros, fructífera para los segundos. La obra de Beauvoir no escapa a esa regla. Todos nosotros, los que la estamos comentando, ponemos en ella mucho de lo nuestro; eso es porque, cuando se habla con un autor de nuestro entendimiento de su obra, siempre suele matizar nuestro entusiasmo o crítica con la inevitable y cortés fórmula: «Sí, pero...». De allí, la suerte de la frase del epílogo de *La fuerza de las cosas*: «He sido engañada». Es más: la feminista agravó su caso, hablando de su sorpresa dolorosa cuando, una mañana, mirándose en el espejo, se dio cuenta de que su cara cambiaba, de que las arrugas se diseñaban despiadadamente, de que su rostro empezaba a derrumbarse. Y lo lamenta, entendiéndolo que, ya, ahora y para siempre, ha perdido su belleza y se ha vuelto «vieja».

¡Ríos de tinta!

Interpretaciones de la muchedumbre mediática: Beauvoir «reconoce» que su relación de igualdad con Sartre ha sido un «engaño», en el que ella lo perdió todo como mujer, pues Sartre se ha reservado el papel de gran pensador, dejándola de comentarista (los representantes universitarios de esa corriente hablaban de «división del trabajo», remarcando la inferioridad de la mujer y la superioridad del varón); otros, desde una perspectiva moral y social más acomodada, apuntan la confesión tardía de esa señora que siente haber elegido el celibato, la vida autónoma, no tener niños, la independencia, en resumidas cuentas, el «feminismo».

En cuanto a la vejez, peor: había recibido numerosas cartas de apoyo y admiración sobre su libro *La fuerza de las cosas*, pero en la prensa, especialmente la del «corazón», un diario llamado *Marie Claire*, (el *¡Hola!* de la época), le aconsejaba hacerse un *lifting*, y otra periodista, más piadosa, volver a creer en Dios, pero no renunciar a seducir jóvenes en las discotecas parisinas. Con el sentido del humor propio de Beauvoir, contestó que la buena burguesía se atrevía, por fin, a relacionar francamente ¡la fe con el sexo!

* * *

Cuando Beauvoir publicó en 1962 este libro, *La fuerza de las cosas*, dedicado en gran parte a su martirio como francesa anticolonialista durante la guerra de Argelia y a la denuncia del racismo

de los franceses, pensó que este tema iba a ser el punto clave de las críticas. Error. El «microcosmos» mediático parisino ocultó totalmente esa dimensión, haciendo hincapié solo sobre esta frase: «¡Me han engañado!». Para Beauvoir, fue otra demostración de la hipocresía y la falsedad de la ideología francesa: haber sido cómplice de una guerra injusta y, terminada aquella, negar su propia existencia. Asqueada, aprovechó el libro de entrevistas que le dedicaba Francis Jeanson, el amigo que había organizado la solidaridad con los argelinos desde *Les Temps Modernes*, para dejar claro el significado de esta frase.

Subraya que la fórmula era, en primer lugar, una figura retórica que se le fue de las manos a la hora de concluir su libro de memorias; ella no le daba ninguna importancia. Pero, al mismo tiempo, dice que asume totalmente su significado, pues corresponde a algo muy profundo en su visión del mundo, que hubiera debido expresar de otro modo. Es decir: los que creen, en su juventud, en lo absoluto y elaboran su visión del mundo desde el optimismo de lo absoluto, todos sin excepciones, se encuentran, ante la experiencia de la vida, más o menos engañados, pues descubren que la realidad existencial es más fuerte que la idea esencial del absoluto. «De joven creí en el absoluto; pero he descubierto un mundo horrible [...], siempre he pensado, como Sartre, que la existencia es una vana búsqueda del ser, que queremos el absoluto pero accedemos siempre a lo relativo».[90]

El desengaño hacia esta consideración no tiene nada que ver con el feminismo ni con la condición singular de Beauvoir, sino, más profundamente, con el destino de todo ser humano, condenado a vivir en lo relativo aunque desea y sueña un mundo perfecto. Realismo integral, concepción basada en la existencia vivida. Beauvoir pretende haber descubierto esa realidad con la guerra de Argelia, que ha sido para ella el momento fundacional de su concepción de la solidaridad humana. «Engañada» como francesa, viviendo en una República que pretendía representar la libertad, la igualdad y la fraternidad cuando en Argelia se portaba como «los nazis» durante la Ocupación de Francia, violando sistemáticamente todos sus valores. Para ella, añade, fue *el descubrimiento del horror*. «Nadie ha entendido verdaderamente mi profundo asco ante la guerra de Argelia y todo lo que me había desvelado. Pues fue para mí la experiencia más dura del horror; era imposible *evitar* que me sintiera cómplice».

En cuanto a la vejez, confiesa que *sí*: «Me he sentido engañada porque mi cuerpo sufrió algo, el paso del tiempo, de los años, de los acontecimientos exteriores. Finalmente, *algo* ha sido padecido: he sido engañada, me siento engañada, en relación con lo absoluto en lo que soñaba cuando era joven». Y añade que su condición de mujer envejecida no le gusta, pero la acepta, porque no tiene nada que sentir: ha tenido una vida libre, exitosa, sin las servidumbres de la mujer en el hogar. «Me siento muy feliz», concluye.

Y como siempre cuando algo la cuestiona, frente a la metamorfosis del cuerpo bajo los efectos inexorables del tiempo, se dedicó a estudiarla desde el punto de vista sociocultural, escribiendo un ensayo precisamente titulado *La vejez*. Respuesta más importante para todos y todas que el siempre comprensible *lifting* individual...

¿ES BRIGITTE BARDOT ALGO MÁS QUE UNA ESTRELLA?

Beauvoir presta interés a todo, y querría hablar de todo, pero solo accede a hacerlo de los asuntos que domina; como filósofa, posee la técnica de los conceptos, sabe utilizarlos y, a partir de un tema, desarrolla una disertación brillante aderezada de citas de grandes pensadores; como escritora, tiene el don de la observación, una visión del mundo que le sirve de marco de referencia, un estilo a la vez clásico y moderno, que no titubea ante el periodo latino ni ante la vivacidad y la elipsis que caracterizan a sus autores de referencia, Hemingway y Dos Passos. Tiene opiniones propias, a menudo categóricas, sobre sus temas predilectos: las mujeres, la política y cuanto tiene que ver con el orden ideológico. Y, además, cree en sus ideas.

Durante las décadas de 1950 y 1960, la mujer como sujeto emerge en el espacio político y cultural. Diez años después de la guerra, Francia entra en un periodo fausto; la sociedad de consumo se extiende, el trabajo asalariado de la mujer pasa a ser un tema social, su emancipación como individuo autónomo está a la orden del día. La contracepción se asienta como necesidad cultural, de la mano de la liberación de las costumbres (si todo se consume a voluntad, ¿por qué no también el sexo, y con precaución?). El cine suplanta al teatro, antes de quedar, a su vez, desbancado por la televisión. La imagen de la mujer cambia, las estrellas francesas y europeas hacen su aparición, aunque todavía no asoman del todo en la Vía Láctea trazada por el negocio del espectáculo hollywoodiense. Los países europeos tienen estrellas propias, mujeres y hombres fetiches. En Italia, reinan las mujeres exuberantes, de una belleza erótica y afectuosa, carente de violencia. Por ejemplo, en *América día a día*, al recordar la película *Roma, ciudad abierta*, Beauvoir escribe: «No conozco figura más bella que la que Anna Magnani llevó al cine: es tan humana como animal, tan libre como generosamente entregada, una mujer que lucha junto al hombre que ama, que se desvive por él tanto como él por ella, juntos por algo más allá de ellos».

Ese tipo de mujer no se encuentra en todas partes, pues la evolución de las relaciones humanas difiere en cada sociedad. Y, además, la época cambia. En Estados Unidos, por ejemplo, al final de la década de 1950, reina Marilyn Monroe, mujer objeto que se rebela a su manera, igual que otra estrella trágica, Ava Gardner. En París, Brigitte Bardot (BB) dicta la ley.

¿De dónde sale? ¿Por qué levanta semejante escándalo? Peor, ¿por qué los espectadores se quedan pasmados ante ese cuerpo, esa boquita de piñón, esa sonrisa de fiera salvaje que devora sus deseos en el momento mismo en que la miran? Insaciable. Roger Vadim, director de la *nouvelle vague*, la lanza cual marca de perfume, cual meteoro de ensueño. Sin ser, en el fondo, una gran actriz, rueda varias películas, y su título más famoso es, en sí mismo, una confesión sobre

el mito que encarna: *Y Dios creó a la mujer* (R. Vadim, 1971).

Ante un fenómeno tan potente, tan evocador, la filósofa Beauvoir no podía permanecer indiferente. Le dedicará un texto amable,[91] que añadirá cierto halo de espiritualidad a la leyenda de la estrella francesa. Aun cuando BB concede escaso interés a sus críticas, no por desprecio, sino, única y verdaderamente, por indiferencia a lo que pudieran decir de ella, la actriz aprecia el homenaje -pues el artículo es elogioso y sincero- que le rinde la gran escritora francesa, por aquel entonces en la cúspide de su gloria. Le envía una carta, agradeciéndole su «interés» y donde expresa su deseo de conocerla enseguida.

A Beauvoir le gusta el cine, es, de hecho, una consumidora voraz de películas excelentes, buenas y, a falta de otras, hasta malas. Muy cinéfila, con frecuencia menciona a los directores, actores y actrices; analiza las películas, disfruta de los wésterns, de la obra de Bergman o del neorrealismo italiano, por citar algunos, y se desternilla con las salidas, siempre sutiles, de los hermanos Marx...

Sin embargo, para ella BB significa un fenómeno sociocultural francés. Es decir, filosófico también. Algunos años atrás había publicado *El segundo sexo*. De entre todas las ideas que se cocinan en el libro, una de la más importantes era la siguiente: no existe una *naturaleza* femenina. La mujer es, como el hombre, un producto de la *cultura* humana; solo que su *situación* de mujer en la sociedad masculina está envuelta en el mito de su «feminidad», creación de la sociedad masculina. Esta tesis, como ya sabemos, ha sido rebatida por numerosas mujeres, que ven en su feminidad una singularidad que quieren preservar en la sociedad masculina, y también, inevitablemente, por otros tantos hombres que exigen sumisión y ciertas cualidades «femeninas» de seducción y de juego en la gran comedia social. Para Beauvoir, en realidad, al aceptar dicha sumisión, la mujer pierde su bien máspreciado: la *libertad*. Independientemente de las opciones de vida que elija (matrimonio, maternidad, etcétera), esta pérdida consentida entraña una alienación de su libertad; una alienación, por cierto, de la que se aprovecha toda la sociedad...

Y entonces aparece Brigitte Bardot, atraviesa las pantallas, se cuele en los hogares y se convierte en tema de discrepancia nacional. Surgen seguidores y detractores. En realidad, desorienta a los hombres, que pierden el norte y hacen de ella el prototipo de la mujer, y despierta odio y admiración en las mujeres, que la rechazan o la emulan. Pero ¿de verdad hay una mujer detrás de esta estrella de la que tanto se habla? ¿Qué es?

Beauvoir se propone calar a la estrella. A primera vista, es la antítesis de sus tesis. Una mujer que, aparentemente, se mete de lleno en su papel de mujer. En todos los aspectos -imagen, sexualidad, etcétera- encarna a las mil maravillas los deseos de la sociedad masculina. Y, sin embargo, ¡no!

Beauvoir ve otra cosa en ella y le insta a no cambiar. Bardot no es la naturaleza femenina, escribe Beauvoir, al contrario, en realidad intenta desacralizar el amor yendo en contra de las convenciones dominantes, que lo encorsetan. Representa la imagen femenina de la liberación del amor frente a las costumbres que aún se empeñan en codificar el deseo. Se presta a ser un objeto para el hombre, no para su mero placer, sino para hacer de él, a su vez, otro objeto, cuando lo seduce con la misma rapidez que lo abandona, tanto en sus películas como en la vida real. Es un cohete que regresa contra su área de despegue, un bumerán que vuelve a la cara de su lanzador.

La verdad que emana del cuerpo animal de Brigitte Bardot, apunta Beauvoir, es la demostración de la animalidad objetiva del propio hombre. En el juego del amor, escribe, «ella es tanto el cazador como la presa. El hombre es un objeto para ella, del mismo modo que ella es un

objeto para él. Y es precisamente eso lo que hiere el orgullo masculino».[92]

La historia y las convenciones presionan a la mujer para atenerse a la imagen de la mujer: tiene que llevar joyas, vestidos valiosos y defender con celo ciertas formas en la moda y las maneras. Beauvoir ve en BB la perfecta dinamitera de este legado: «En los países latinos - observa-, donde los hombres se aferran al mito de la “mujer objeto”, la naturalidad de BB se antoja más perversa que cualquier sofisticación. Despreciar las alhajas, el maquillaje, los tacones vertiginosos y los corsés supone rechazar convertirse en un ídolo, afirmarse como semejante e igual al hombre, reconocer que entre la mujer y él se dan un deseo y un placer mutuos».[93] Y eso hace precisamente BB. Su erotismo agresivo es la réplica viviente, el espejo contrapuesto a la agresividad del hombre.

Los bienhechores y los religiosos turbados por ver desvestida a semejante María, la acusan de inmoralidad; se confunden. Igual que el concepto de *verdad* para Nietzsche, esta estrella se eleva por encima del bien y del mal. Ni perversa ni moral, precisamente por ello, escapa a toda moral, o, mejor dicho, la moral es impotente frente a ella dado que no se presta a entrar en su juego. En realidad, BB está dotada de una «virtud deslumbrante: la autenticidad».[94]

Vadim dice de ella que no interpreta, «existe», y la propia BB lo confirma: «Cuando estoy delante de una cámara, sencillamente soy yo misma». Beauvoir ve en ella la esencia de la verdad inmediata, que sale, suele decirse, de la boca de los niños. Ante este autorretrato de la actriz, reflexiona: «Dicen -escribe como por aprobación tácita- que Brigitte no se molesta en usar peine, que se arregla el pelo con los dedos». Nada podría haberle gustado más al Castor: ella misma decide, a partir de 1943, llevar sistemáticamente un fular en la cabeza, recuerda un crítico[95] amable, para «ahorrar tiempo [...] y evitar una ristra de preguntas inútiles frente al espejo todas las mañanas». La afinidad es evidente. Una mujer libre habla de otra mujer libre.

Y el amor. Con la candidez de las rompecorazones, BB afirma: «Cada vez que me enamoro, pienso que durará para siempre». He aquí una declaración que debería agitar la cabeza de cualquier filósofo serio. Dice mucho sobre el amor y sobre el ser humano en general. En pocas palabras, BB es difícil de domar. «El hombre -escribe Beauvoir- se incomoda si, en lugar de a una muñeca de carne, tiene entre los brazos a un ser consciente que lo juzga. Una mujer libre es lo contrario de una mujer ligera». Concita odios o envidias. Indiferencias, pocas.

Y, en este odio que genera, radica su fuerza; rara vez lee la prensa, ve la televisión menos aún, cuesta localizarla. En definitiva, *es una estrella que no interpreta el papel de estrella*. En lugar de exhibir diamantes en sus películas, prefiere acariciar animales, señala premonitoriamente Beauvoir en 1959.

BB dinamita el juego de Lolita, aquel en que Nabokov, certero, vio el potencial para medir la «respetabilidad» masculina; Bardot es una Lolita que juega a seguir el juego y rechazarlo. Así, plantea unas preguntas profundas a la modernidad, pero será el tiempo, dice Beauvoir, quien juzgará su éxito. Porque el sistema de la farándula rara vez acepta a estrellas de este tipo. Intentará enderezarla si persiste en su anomia. Y, si fracasa, la perderá. O ella misma se destruirá. El estatus divino de la estrella no está exento de peligros; una vez convertida en mito, o en *mitema*, por retomar la expresión de Roland Barthes,[96] la estrella debe obedecer unas leyes; sin embargo, BB manifiesta una enojosa tendencia a transgredirlas sistemáticamente.

Beauvoir calibra el desafío que supone BB para el sistema de estrellato; en esta actriz, que en realidad no es tal, descubre una analogía discreta consigo misma, símbolo del rechazo a las normas impuestas por las convenciones de la sociedad. Esta libertad sale cara. De ahí el

interrogante que se plantea: «¿Se acallarán las preguntas que BB ha planteado? ¿Accederá, ella también, a soltar engañosas sandeces? Quizá, el odio que despertó termine por atemperarse, pero entonces, ya no representará nada para nadie. Espero que no se resigne a la insignificancia con tal de ser famosa. Espero que madure, pero que no cambie».[97] En otras palabras, la grandeza de BB estriba en parecerse a un granito capaz de perturbar el funcionamiento de un sistema que fabrica mujeres objeto en todo el planeta, cuerpos ofrecidos al consumo imaginario, fantasmático, sin inteligencia ni voz propia.

La respuesta llegará: BB no dejará de ser ella misma hasta el momento en que, por motivos que se reserva, se retirará del estrellato de forma voluntaria; tal vez entendió que el mundo del espectáculo no le permitiría envejecer, pues los dioses ancianos nunca brillan igual que los ídolos nacientes. Y, tras rechazar una cara construida artificialmente para combatir la tiranía del tiempo, se convertirá, pese a algunas opiniones políticas incendiarias, en una digna musa y defensora de los animales.

18

LA VEJEZ

La reflexión sobre el estatuto de la mujer, su destino dentro de la sociedad masculina, los papeles en los que se encuentra sumida, su fabricación como objeto de deseo por esa sociedad, encuentran su desenlace más amargo, y lúcido, en la vejez. Beauvoir, que, según sus propias palabras, ha sido la mujer más feliz del mundo, es dolorosamente sensible a la condición del envejecimiento, en lo que toca a la mujer como a los seres humanos en general. Es, a menudo, un tema siempre silenciado; una espera muda hasta el final de la vida. De ahí su libro, *La vejez*.

A la manera de *El segundo sexo*, este ensayo es a la vez militante y un análisis sociológico. Un libro no solo sobre la vejez, sino sobre la *construcción de la vejez* en la sociedad mercantil, que demuestra su crueldad cuando el ser humano ha dejado de ser socialmente útil, condenado, por una suerte de *apartheid* social, a esperar la muerte, abandonado si no tiene recursos, o bien, si es adinerado, considerado como superfluo.

El contenido de dicha construcción social estriba en hacer del viejo otro, incluso cuando se le atribuye el estatuto de sabio, de *abuelo-consejos*, ocultando sus problemas específicos: su angustia solitaria ante la muerte, radicalizada en realidad por el *apartheid* del que es víctima; el silencio y el juicio negativo, en la cultura, sobre el ejercicio de su sexualidad; la mirada sobre ella según el sexo: el varón viejo teniendo más aceptabilidad socio-cultural: puede tener relaciones con mujeres más jóvenes sin sufrir el estigma vinculado a la edad, cuando la mujer, en la misma situación, padece una mirada despectiva y burlona.

El término mismo de «viejo», apunta Beauvoir, en sus connotaciones sociales, tiene más que ver con el imaginario social que con la realidad existencial. Es la mitología del *paria* aislado-aceptado, cuya desaparición está programada en función de su coste económico por la sociedad. Es el único humano en vía de una inevitable deshumanización, es decir, en vía de desaparición. Según Beauvoir, el tratamiento que reserva una sociedad a sus viejos es tan injusto y opresivo como el que reserva a las mujeres o a las minorías víctimas de exclusión social. Y, lo más grave, es que todo ello va con la apología narcisista del «juvenismo» en todo, pues en esta sociedad, que necesita carne fresca (y hoy en día, mestiza, «diversa») como se ve en la publicidad, se deviene cada vez más rápidamente viejo. Las fronteras entre la juventud y la vejez se reducen; es el mercado sexual el que, en adelante, las define, y las mentalidades están conformadas por esa lógica simbólica del mercado.

Frente a esta situación, la autora de *El segundo sexo* propone resituar la función de la vejez,

reorganizar su estatuto en la sociedad, ayudar socialmente a esa parte de la población a participar, de modo diferente y libre, en el sistema de reproducción de las riquezas sociales, utilizando socialmente su experiencia, su saber, y luchando contra los estigmas y el desprecio. Hay que analizar francamente, con solidaridad, la «tercera» edad en su dimensión simbólica, cultural y social. Ese sería el programa de una nueva civilización realmente humanista.

19

DIARIOS, EPISTOLARIO

No puedo analizar aquí, en el contexto de esta presentación de la voluminosa obra de Beauvoir, toda su producción epistolar y sus diarios. Había publicado primero sus memorias, ofreciendo a su biografía personal e intelectual una visión, diríamos, oficial; los comentarios críticos coinciden en señalar que, desde la postura de la veracidad, es un trabajo honesto, por supuesto, parcial, pero respetuoso con los hechos. Ella misma publicó, en 1983, las cartas que le mandó Sartre entre 1926 y 1963, bajo el título: *Lettres au Castor*.^[98]

Destacan, hasta la fecha, más allá de la correspondencia con Sartre, aquella con su amante norteamericano, el escritor Nelson Algren, con Jacques-Laurent Bost, su amigo, ex amante y alumno-amigo de Sartre, y muchas cartas de otras personas. Sus memorias, lo hemos visto, son plenamente obras literarias, aunque sin la dimensión de la ficción. El lema es: «La verdad sobre sí misma».

En 1990, cuatro años después de su fallecimiento, su hija publica el *Diario de guerra (Le journal de guerre)*, que cubre el periodo entre septiembre de 1939 hasta enero de 1941. Documento interesantísimo no solo para la comprensión de la evolución intelectual de la autora de *El segundo sexo*, sino, sobre todo, para entender la naturaleza profunda de su relación tanto con Sartre como con el resto de la «familia» que ambos se habían creado. La lectura de estos documentos no puede dejar indiferente, pues en ellos se «estrena» (por así decirlo) la pareja morgánica, a través de su propia autopercepción. De ahí, a veces, el malestar que puede generar, pues el lector tiene la impresión de sumergirse en la cocina del piso donde vivían, y escuchar todo lo que decían, pensaban, de los demás. Nos encontramos, desde luego, ante otro tipo de «verdad sobre nosotros mismos», el nosotros de la pareja.

¿Por qué Beauvoir publicó las cartas de Sartre, repletas de confesiones, a menudo íntimas y desagradables para su entorno? ¿Por qué, en *La ceremonia del adiós*, desvela a un Sartre amado, adorado, siempre admirado, pero enfermo, descrito incluso en sus impotencias de contención físicas? Por respeto a este deber de veracidad. El sentido profundo es este: somos humanos, personajes públicos, no tenemos ninguna «grandeza» que defender ocultando nuestros sentimientos privados.

La prensa crítica, en general poco favorable a la pareja, aprovechó para lanzar su artillería pesada: los periódicos de obediencia católica dispararon, con naturalidad, viciosamente, contra el *Diario de guerra*, haciendo hincapié sobre lo «degenerada» que resultaba la relación de aquella pareja (¡recordaban que el Vaticano, en su momento, había excomulgado a *El segundo sexo*); y la

prensa biempensante recalcó lo poco importante, desde el punto de vista literario, que era el libro en la obra de Beauvoir. La franqueza mutua de la pareja, tal y como se expresa en estas cartas, molestaba, pues, a muchos.

Ahora bien, Beauvoir no escribiría este diario para publicarlo, sino solo para comunicar sus pensamientos íntimos a Sartre. Pues cuando trató de editar las notas que tomaba, siempre volvía a reescribirlas: por ejemplo, se puede leer en *La fuerza de las cosas* dos casos de reescritura total. Los textos del *Diario de guerra* están escritos sobre la pluma; retratan con maestría una Francia que acababa de experimentar una de las peores derrotas militares de su historia, o, más radicalmente, un desmoronamiento mental, espiritual. Una humillación identitaria frente a Alemania.

El texto entero merece un análisis muy atento porque oscila, en realidad, entre dos sentimientos contradictorios: la vida de Beauvoir en medio de este desastre, tomando consciencia de la catástrofe, y sus usos, su ansia de vida frente a la muerte que amenazaba a Sartre encarcelado, a Bost herido y también apresado en los campos nazis. Escribe para escapar del mundo «pegajoso» de esta guerra, de la melancolía, de la desesperación. «Sería el momento de escribir verdaderas memorias», confiesa, «o de reestudiar filosofía con Hegel [...]. ¡Pero necesitaría tanto ánimo! Que viene ahora, por reacción contra la melancolía pegajosa de estos últimos días».[99]

En todo este diario, la preocupación filosófica sigue siendo central. Su objetivo, en aquel momento de su vida, es explicarse, entender lo que ha ocurrido, el porqué de la catástrofe, las relaciones entre el individuo y la comunidad humana. Se refugia en la Biblioteca Nacional para estudiar, otra vez, a Hegel. Su pensamiento dialoga interiormente con el gran pensador alemán, con Heidegger, con Max Scheler y otros tantos.

El 9 de enero de 1941: «Una idea que me ha impactado fuertemente de Hegel: la exigencia del reconocimiento de las consciencias unas por otras, que puede fundamentar una visión social del mundo, pues la consciencia humana es el único absoluto [...]. La única realidad -añade- es la humana», pues todos los valores se fundan en ella. Es el único valor trascendente, que emociona y «orienta nuestro destino».[100]

El libro está lleno de este tipo de reflexiones; es impresionante también la cantidad de libros leídos, la organización de su tiempo con la precisión de un relojero, la perseverancia del instinto de vida en una época en la que por doquier acechaba la muerte. Y el humor: entra en un café parisino, el camarero rechaza servirla; me confunde «¡con una puta!», exclama.

Grafómana, describe con detalles jubilosos su día a día: sus comidas en los restaurantes, sus lecturas, sus relaciones afectivas en el círculo restringido de su pequeña familia de amigos y amigas o comparsas intelectuales, etcétera. Relata la visita clandestina que hace a Sartre, encarcelado, y muchas otras actividades. El *Diario* da la impresión de ser también un documento poco generoso con los amigos de la «familia»; tanto ella como Sartre aparecen, a veces, crueles, cínicos, cuando evocan a estas personas con las que mantienen, por otra parte, relaciones. Dicho de otro modo: las «traicionan», y, a veces, se burlan de ellas. Esta dimensión de la relación entre ambos ha sido denunciada, utilizada por sus (numerosos) enemigos en la intelectualidad francesa y, sobre todo, en la Francia católica, como prueba de su maldad, de su desprecio, cuando, al mismo tiempo, pretendían abogar por la verdad y la solidaridad. Es una cuestión tan interesante que merece que nos detengamos en ella.

Con la lectura de este texto, del mismo modo que con las *Cartas a Sartre*, afloran otra

Beauvoir, otro Sartre; no personajes públicos, con sus valores y compromisos, sino personas privadas, con sus grandezas y sus debilidades. Humanos. La primera impresión es esa: miran a los demás con distancia, describen sus cualidades, sus defectos. Es decir: los *objetivan*. El problema es que hablan entre ellos sobre personas con las que tienen relaciones íntimas, a veces, incluso sexuales, comparten esa complicidad respecto a personas que no guardan, a su vez, ningún tipo de complicidad una con otra frente a Beauvoir y Sartre. Olga Kosakiewicz, por ejemplo, mantiene una relación de amor con Sartre y de amor y amistad con Beauvoir. Sartre habla de ella a Simone, incluso mofándose, a veces, de algunos de sus defectos. Cierto es que no lo expresa con maldad, sino con afecto, pero lo hace. Olga nunca lo sabrá. Beauvoir, por su parte, amiga de Louise Védrine, la destroza en sus cartas porque sabe que se ha involucrado en una relación amorosa con Sartre, lo que hace peligrar su propia con él. Sartre avala las críticas y no reacciona...

Si uno se limita a esa lectura superficial del libro, saldrá decepcionado y pensará estar ante dos seres que solo piensan en ellos. Sin embargo, es precisamente esa situación lo que *explica* mejor la relación entre ella y Sartre. El contrato morganático implicaba -lo he subrayado ya- una unión total, más fuerte que la del matrimonio burgués, institución formal de la copertenencia sexual en la sociedad. El pacto de 1929 descansaba sobre estos principios: «Somos cada uno libres, hacemos con los demás lo que nos da la gana, pero no nos hagamos daño, pongamos nuestra relación por encima de todo y todos. Y nos *confesamos todo*».

En otras palabras, los juicios, la objetivación de los demás, se consideran necesarios para *demostrar* que nada puede interferir en la pareja. Se lo había dicho francamente: estas otras personas -amantes, amigos, amigas- no pueden pretender subrogar a Sartre o a Beauvoir en su amor y en su pacto mutuo. Es una forma ineludible de «demostrarse mutuamente» que ni ella ni él podían implicarse con los demás. Ellos dos: es la única cosa que cuenta; son «uno». Postura psicológica confirmada por las relaciones más importantes que tuvieron fuera de la suya: nunca nadie pudo romper este círculo cerrado. La historia de Simone de Beauvoir con el escritor Nelson Algren, al que amó profundamente, se rompió cuando él le propuso casarse. Lo abandonó. La relación de Sartre con Dolores sucumbió, no sin dramas indescriptibles, cuando ella finalmente cayó enferma por no poder romper la relación de Sartre con Beauvoir. Siempre prevaleció la relación «necesaria» entre ellos. Ellos son lo esencial; los demás, lo contingente, el mundo exterior. Relación de fusión osmótica.

En suma, las confesiones mutuas, que chocan con las buenas conciencias, se pueden juzgar bajo una lectura trivial, si se quiere llegar a la conclusión de que ambos eran malvados. Lúcidamente escrutada, sin embargo, la relación profunda entre Beauvoir y Sartre implicaba un proceso permanente de objetivación, de exteriorización de los demás, para confirmar su elección, la «relación necesaria». ¿Excusa eso las críticas a la espalda de amigas y amigos? Por supuesto que no; pero quien tiene una mínima idea de lo que puede pasar dentro de una pareja, tendrá muy difícil arrojar la primera piedra. *A fortiori*, son dos seres excepcionales, decididos a vivir al margen de la sociedad, y, sobre todo, irrecuperables desde la moral dominante.

20

¿SE PUEDE CONCLUIR?

Qu'est-ce qu'une grande vie? Un rêve de jeunesse réalisé dans l'âge mûr.[101]

ALFRED DE VIGNY

Blaise Pascal decía que la última cosa que se encuentra escribiendo un libro es la primera con la que hay que comenzar. No es una fórmula meramente paradójica la del gran matemático y filósofo francés del siglo XVII. Hace hincapié en los límites de toda investigación intelectual: la conclusión no existe, es, en sí misma, un resultado que invita a otras reflexiones, a otros análisis, a otras interrogantes en la difícil tarea de entender el misterio de una obra, de una vida. Lo he señalado de antemano; ante la extraordinaria riqueza del pensamiento y de la bibliografía de Beauvoir, su fuerte y profunda relación con Jean-Paul Sartre, la interconexión de sus mutuas obras, es imposible pretender dar una interpretación detallada, precisa, de su testimonio intelectual.

Con todo, tras este recorrido, debo plantearme algunas cuestiones. ¿Qué queda de la gran señora? ¿Qué legado deja su obra en nuestro mundo? ¿Puede ser útil a las jóvenes generaciones leerla y estudiarla?

El mundo ha cambiado radicalmente. Tres cosas fundamentales han ocurrido en estos últimos treinta años después de su muerte. Primero, la desaparición del «gran antagonismo» entre los dos bloques, en aquel entonces encarnados por el mundo occidental dirigido *por* y sometido *a* Estados Unidos frente al comunismo soviético, que era un totalitarismo. Desaparición que ha tenido, a la vez, consecuencias positivas y secuelas desastrosas. Fin de la dictadura en Rusia, liberación de los pueblos sujetos a su imperio, reducción de la amenaza de mutua aniquilación nuclear. Victoria de la democracia y del mundo occidental; y, de repente, afloran serios problemas del mundo occidental y de la democracia.

Hoy en día vivimos en el mundo de la insatisfacción, contrariamente a las tesis de Fukuyama. No hay consenso mundial sobre la democracia, porque esta victoria, alcanzada en su nombre, no ha borrado las injusticias sociales, el reino de los más poderosos y ricos, la pobreza y la miseria, incluso en los países más desarrollados. Y es verdad que si se compara la situación socioeconómica actual con la de aquella época de enfrentamiento, se vivía en una sociedad paradójicamente estable en Occidente; hoy en día, tal como ha demostrado con creces el pensador alemán Ulrich Beck, vivimos en la «sociedad del riesgo» permanente.

Simone de Beauvoir falleció antes del fin del duopolio. Su pensamiento, desde los años veinte a los ochenta, se ha elaborado en el contexto de este gran enfrentamiento. Con Sartre y muchos otros intelectuales franceses, había elegido la izquierda como familia cultural. Ahora bien, el ocaso de la Unión Soviética ha acarreado también el de *esa* izquierda. Ella había respaldado, siempre, a todos los movimientos políticos y sociales que abogaban por otra sociedad, humanista y justa. Había cortado sus relaciones con la Unión Soviética desde los albores de los años setenta, y criticaba duramente la situación en Cuba y en los países descolonizados, por cuya independencia había militado. No hacía concesiones sobre el derecho a la libertad. A partir del triunfo de la izquierda socialista en Francia, en 1981, se comprometió con ella, sobre todo, en la lucha para conquistar la igualdad mujer-hombre. Pero lo hizo sin ilusión alguna. Y, en 1986, seguía defendiendo la izquierda en el poder, pero con amargura y sin confianza en el futuro. ¿Qué lección cabría sacar de su actitud? Seguir resistiendo, nada se ha logrado definitivamente; lo peor es siempre posible. Es la primera lección, el primer legado que nos queda de ella, una gran mujer que no se doblegó frente a lo intolerable.

El pensamiento beauvoiriano nos transmite otro legado, un punto clave para mí: su dimensión *moral*. Digo moral, no moralista. Pues detestaba la moralina hipócrita, la moral de los dominadores. Desde el ángulo de la moralina dominante, la obra literaria y filosófica de Beauvoir, sin hablar de *El segundo sexo*, es sencillamente *amoral*: describe situaciones de libertad sexual, critica a la pareja y el matrimonio burgués, aboga por la igualdad y la independencia de la mujer, defiende un ateísmo decidido, aunque no agresivo, etcétera. Porque la moralidad, para ella, se mide en relación con el grado de justicia y de igualdad que una sociedad llega a instaurar. Es esa la verdadera moralidad. Su criterio es la humanidad concreta, no el respeto temeroso ante los preceptos impuestos, sean religiosos o ideológicos. La verdadera moralidad humana se opone siempre a las moralidades confortables, convenientes, intrínsecamente aparejadas a los prejuicios dominantes.

Su filosofía, centrada en la defensa del individuo como deber moral, recobra hoy, más que nunca, su vigencia, porque estamos experimentando una *revolución regresiva* de las mentalidades, de las culturas, que nos hunde en el integrista identitario y religioso. Nunca, desde los años treinta del siglo pasado, habíamos sufrido una regresión así. La idea misma de humanidad común se pone en tela de juicio, al mismo tiempo que la concepción ilustrada, basada en la razón y la tolerancia. El auge de los movimientos racistas, neofascistas, expresa nítidamente este peligro. Beauvoir, en los años setenta y ochenta, volvió a luchar contra esta clase de movimientos que renacieron en Francia. Defendió el derecho al reconocimiento de la mujer, a su construcción como ser libre en la sociedad. Sus tesis sobre la emancipación de la mujer han contribuido ya a cambiar nuestra mirada. Las relaciones hombres-mujeres han cambiado sobre la base del reconocimiento de la autonomía de la mujer; resta por pensar lo que puede ser, verdaderamente, una sociedad igualitaria para hombres y mujeres, porque vivimos en un periodo de transición en el que las reacciones agresivas del sexo masculino pueden volverse virulentas.

Lo que seguramente permanecerá, entre toda su obra, es su gran libro fundador: *El segundo sexo*, y sus memorias, sus principales novelas, monumentos dedicados a la historia de la cultura y la sociedad francesas en el siglo XX.

El segundo sexo es su obra clave porque, en la sociedad y en la cultura occidentales, hay un *antes* y un *después* de este libro. Antes, la cuestión de la mujer era, en el mejor de los casos, un asunto de derechos cuantitativos; después, se ha convertido en una materia cualitativa, que se

refiere a la formación del vínculo social. Dicho de otro modo, no es solo una problemática de derechos, sino de *ser*: la mujer no es la otra parte del hombre, es, en sí misma, como el hombre, un ser que debe ser considerado como partícipe de lo humano.

Merecería, asimismo, un análisis más detallado la relación cruzada entre los dos pensamientos de Beauvoir y Sartre. Ya apunté que es un ejemplo muy poco corriente de fusión conceptual entre ambos y de preocupaciones culturales distintas, a la vez. En particular, en el campo de la filosofía, Sartre le hace descubrir la fenomenología y los grandes pensadores alemanes, sobre todo, Husserl y Heidegger; con todo, ella siempre ha elaborado su propio pensamiento, singular y original.

Danièle Sallenave, en *Beauvoir: contra todo y contra todos*, concluye su libro con palabras que definen, antes que nada, esa originalidad: hay que entender, dice, la voluntad que la anima; Beauvoir quiere arraigar sus fuentes «en un Yo ardiente a la hora de vivir y atormentado por el horror de la muerte. Toda su energía se ha concentrado sobre una decisión inimaginable, más aún si una es mujer: no deber nada a quien sea, determinar por sí misma las normas y los fines de su existencia, rechazar totalmente el convencionalismo, el compromiso y todos los modos “naturales” con los cuales la sociedad quiere moldearnos. Lo ha conseguido [...], ha rechazado lo que había que rechazar, [...], lo que había que elegir lo ha elegido -una vida privilegiada con su igual absoluto, este espíritu gemelo del suyo, Sartre-. Construir su obra, lo ha hecho. Donde había que mostrarse solidaria y responsable, lo ha sido con creces -con las mujeres, con los colonizados-. Su vida -concluye Sallenave- es el éxito absoluto que había querido».[102]

No se puede entender mejor el proyecto existencial de Simone de Beauvoir.

Queda pendiente, sin embargo, un tema que no puedo dejar de lado a la hora de concluir. Esta mujer siempre ha defendido el optimismo voluntario, el compromiso y la solidaridad. Pero, al llegar al final de su vida, tampoco podía ocultar su cansancio. Y no solo porque la enfermedad la paralizaba, sino porque creo, por haberlo observado de cerca durante varios años, que la muerte de Sartre fue para ella como el preámbulo de su propia desaparición. Además, el cambio de paradigma cultural, los inmensos problemas que emergen con la globalización contemporánea, requerían repensar este mundo nuevo. Su época se había agotado, y no sabíamos cómo ni con qué herramientas abordar el tiempo nuevo. El existencialismo se había banalizado en la vida diaria. Las ideologías de la modernidad y de la postmodernidad hacen de cada novedad ya un pasado. Nuestra época es la de la posverdad, es decir: relativización total de casi todo, desaparición de los referentes básicos, crisis de la educación (que es, paradójicamente, una crisis de la transmisión de normas y valores): es eso lo que explica el auge de las intolerancias, de los integristas y del retorno del fascismo de antaño.

En esta nueva sociedad conformada por el consumismo y el individualismo, el conflicto se ha desplazado hacia una confrontación plana, sin verdadera apuesta de futuro, entre nuevas capas, económica y culturalmente hegemónicas, cuyo espacio de dominación ya no es nacional, sino mundial y, en frente o por debajo, capas medias empobrecidas, asalariados precarios, proletariado inmigrado sobreexplotado. Un contexto en el que la impotencia política global parece inexorable y genera, en reacción, rebeldías populistas condenadas al fracaso por su ausencia de comprensión de la complejidad del mundo. De ahí, fundamentalmente, la crisis de la democracia.

* * *

Simone de Beauvoir observaba ya en los años ochenta esta evolución. ¡Cuántas veces pedía

favorecer, en la revista *Les Temps Modernes*, los artículos de análisis, o incluso de mera descripción, que pudieran facilitar la comprensión de este cambio!

Del mismo modo, se sentía superada por el papel cada vez más invasor de la tecnología en la vida diaria. Nunca aprendió a teclear con la máquina de escribir; pertenecía a la *grafoesfera*. Escribía con bolígrafos (como Sartre), y no quería renunciar a este placer; a los intelectuales habitualmente respetuosos y educados los veía ahora debatir, metamorfosearse en «bestias» mediáticas en la televisión y bajo sus exigencias; consideraba esta metamorfosis generada por los medios audiovisuales un peligro grave para el pensamiento racional, que necesita detenimiento y paciencia para elaborarse. De ahí, su distancia permanente respecto a los ideólogos que se movían en este mundillo.

Uno de sus últimos grandes compromisos fue con las mujeres iraníes frente a la dictadura integrista en Irán. Ella, contrariamente a Michel Foucault, nunca se entusiasmó por la revolución «islámica»; luchó durante años contra la dictadura del shah, y entendió rápidamente que las mujeres iraníes pagarían el precio de la victoria de los religiosos.

Sobre todo, experimentaba con angustia la evanescencia de las ideologías, la desaparición de la idea de futuro, la mutación de la política en cortoplacismo, sin ninguna representación del porvenir. El desmoronamiento del pensamiento crítico frente al conformismo satisfecho de sí mismo significaba, para ella, la peor consecuencia del fin de los grandes relatos sobre el futuro. Una sociedad sin idea de futuro colectivo es una sociedad sin capacidad de resolver seriamente los problemas del presente. Si el futuro compartido implica la solidaridad colectiva en las luchas del presente, su ausencia favorece la preeminencia de la competición salvaje entre intereses particulares. El fallecimiento de Sartre, sumado a la desaparición de todos los ideales que conformaron su vida, explican su desencanto en su vejez, además del mismo envejecimiento como límite diario de la vida. Pero, a la hora de diagnosticar su experiencia, ella siempre concluía con una nota de satisfacción por el pasado, por la excepcionalidad de su vida y de sus éxitos. Solía decir: «Lo he tenido todo, alcancé lo que buscaba, conseguí más de lo que podía esperar».

En lo que concierne a Sartre, veía cómo, tras su fallecimiento, los que lo habían combatido en vida, triunfaban ahora y redoblaban su furia. Sentía que la obra de este pensador radical, el hombre de su vida, molestaba más que nunca al nuevo conformismo que se asentaba en la cultura francesa. Dijo una vez: «¡Sartre está en el purgatorio; los que lo han detestado toda su vida tienen el triunfo fácil!». En un programa de televisión de gran audiencia, dedicado al legado de Sartre, me pidió que acudiera: me hallé solo frente a otros seis invitados que denunciaban furiosamente a Sartre por su «radicalidad». Comentario del *Castor*, el día después: «No se cansarán, quieren borrarlo de la memoria colectiva».

Es que la nueva época requiere a toda costa nuevos héroes. En los años ochenta y noventa, hemos visto una operación de recuperación de la gran obra de Albert Camus llevada a cabo por antiguos adversarios de Sartre y jóvenes intelectuales furiosamente opuestos a la izquierda. El objetivo era desacreditar el pensamiento crítico, olvidando que el mismo Camus se consideraba más anarquista que Sartre y tan individualista como él.

Pero es, de hecho, muy interesante contrastar la posteridad de Sartre con la de Camus. El autor de *El ser y la nada* era un pensador de la altura de Hegel, Marx, Heidegger o Kierkegaard: un creador de conceptos, un maestro de la fenomenología, un crítico radical de la enajenación humana, de la moral dominante y de toda forma de dominación. En el fondo, era un anarquista moral, desconfiado de toda forma de poder, y por eso se equivocó tanto a la hora de tomar

posiciones políticas que requerían prudencia y cálculo. Dedicó su vida al ideal de justicia, como Sócrates a la búsqueda de la verdad. Un tipo de pensador, en realidad, molesto para la conciencia común, profundamente incómodo para el orden establecido, que pone en jaque los fundamentos mismos del vínculo social, y cuya crítica es siempre transhistórica, es decir, que supera a su tiempo. Su camino es guiado por rayos de genio y, a la vez, por grandes errores políticos, pero siempre es sincero. Así como las obras del marqués de Sade, de Nietzsche, de Artaud son bolas de fuego incandescente que no se pueden enfriar, el pensamiento de Sartre será siempre irrecuperable, siempre criticado.

Camus es otra cosa: no es filósofo, es un escritor cuyo estilo es a la vez magistral y difícilmente superable. Su visión narrativa, muy original, supo, mejor que cualquier otra en su época, introducir dosis muy medidas de ética en sus creaciones artísticas. Hombre comprometido con los conflictos de su tiempo, siempre rehusó, a diferencia de Sartre, apoyar a la Unión Soviética sin, al mismo tiempo, aceptar la dominación de Estados Unidos, una postura tampoco fácil en la Guerra Fría. Hoy en día, lo que impacta es su «moral individualista» frente a los poderes. Es un humanismo aliviador, que tiene mucho éxito en una época como la nuestra, que carece de idea de futuro. Y, sobre todo, es un humanismo consensual, ecuménico.[103] Dicho de otro modo, la ideología de Camus es un ideario moral que topa, de frente, con el anticonformismo radical, irascible, de Sartre. Sin hablar de la diferencia de contenido teórico del pensamiento de cada uno: la visión de Camus es directa, muy eficaz, tiene algo de nobleza humana que genera dignidad en el lector, mientras que la de Sartre está formada de ideas complejas, requiere el esfuerzo de pensar y genera interrogantes sobre el sentido profundo de la vida. Camus, pensador de los derechos humanos, al fin y al cabo, tranquiliza; Sartre, en cambio, inquieta. Pero ambos son grandes y dignos testigos de su época, de sus contradicciones y de sus anhelos. No hay mejor homenaje a Camus después de su muerte que el texto que Sartre le dedicó.

La historia demuestra que todo aquello que tiene que ver con la existencia personal de Simone de Beauvoir, Sartre, Camus o cualquier autor de esta categoría, es decir, que anude en su esencia los compromisos políticos, las batallas, los inevitables errores, las ilusiones, las pasiones y las furias de sus vidas, solo interesará a los eruditos cuando el tiempo haya llevado a cabo su labor purificadora. El creador auténtico no se convierte en clásico y eterno por su vida privada, sino por su obra. Solo la obra permanece. ¿Quién juzga hoy en día a Voltaire por haber sido un hombre astuto que se enriqueció con el negocio de la *Enciclopedia*? ¿A Kafka, por su incapacidad de comprometerse con sus múltiples novias, visitando, a lo largo de su vida, los prostíbulos? ¿A Rousseau, por haber mantenido en secreto a su mujer -una criada-, y a sus hijos, y abandonarlos cuando decidió volver a Ginebra? ¿A Lope de Vega, por su enemistad con el genio innovador de Góngora? Interesa a los biógrafos, por supuesto. Pero lo que nos queda, a nosotros, son el *Tratado sobre la tolerancia*, *El proceso*, *El contrato social*, *Fuenteovejuna*. El tiempo solo guarda lo que trasciende la vida privada, y por eso podemos gozar de Shakespeare o de Homero, sin saber quiénes se ocultaban detrás de sus apellidos. El legado es la obra. Y la obra de Simone de Beauvoir pertenece, hoy en día, al patrimonio de la humanidad como testimonio de la lucha por la dignidad de la mujer. Mujeres de los cuatro continentes hacen suyo este pensamiento emancipador. Es ya una victoria sobre el tiempo; una victoria de la inteligencia sobre el oscurantismo; una victoria de la libertad humana sobre todas las formas de opresión.

ANEXO

CONVERSACIÓN CON SIMONE DE BEAUVOIR

En el mes de octubre de 1985, con motivo del cuadragésimo aniversario de la creación de *Les Temps Modernes*, hice una entrevista a Simone de Beauvoir sobre la historia y la influencia, muy importante en Francia, de esta revista, creada por Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y por ella misma en 1945. Publico aquí únicamente una pequeña parte de esa larga discusión que, por supuesto, superaba ampliamente ese tema. En aquella época, era miembro, con Simone de Beauvoir, del comité directivo de *Les Temps Modernes*.

Sami Naïr (S. N.).- La revista *Les Temps Modernes (TM)* celebra su cuadragésimo aniversario. ¿Podría usted recordar las razones y las condiciones que le llevaron, con Sartre, a crear esta revista?

Simone de Beauvoir (S. B.).- La idea nació en torno a 1943. Éramos bastantes los que nos sentíamos unidos por un feroz antinazismo y, al mismo tiempo, estábamos muy decepcionados por la actitud de los grandes intelectuales que, como Alain, Giono, Drieu de la Rochelle, Ramón Fernández, habían capitulado ante el ocupante: pensábamos que había que ocupar un vacío, elaborar una nueva forma de ver el mundo, de actuar, de pensar: de alguna forma, no dejábamos de dar vueltas a esas ideas. Habíamos intentado muchos proyectos: por ejemplo, pensábamos hacer una gran enciclopedia en la que tomaríamos partido sobre los problemas de esa época; pero Sartre tenía muy claramente en la cabeza la idea de una revista. Ese proyecto sedujo a nuestros amigos. Desde que París fue liberado, tomamos contacto con Gaston Gallimard, que inmediatamente dio su conformidad, pues necesitaba una nueva revista: la *NRF (Nouvelle Revue Française)*, revista oficial de la editorial Gallimard) había colaborado con el ocupante bajo la dirección de Drieu de La Rochelle y estaba, lógicamente, muerta. *TM* era lo contrario de la *NRF* y eso era lo que le gustaba a Gallimard. Desde el principio excluimos que Malraux pudiera colaborar de forma permanente en la revista. Malraux no era amigo nuestro y, además, no se le veía capaz de comprometerse en un proyecto del que no fuera el jefe. Se pensó en Camus, quien declinó nuestra oferta arguyendo el trabajo que tenía en *Combat*. Creo que su excusa era real, pero también pienso que él tampoco quería aparecer en un segundo plano respecto a Sartre.

Por el contrario, Michel Leiris fue muy entusiasta, como el músico Leibowitz, Maurice Merleau-Ponty, Jacques-Laurent Bost. También hubo adhesiones imprevistas como las del historiador Albert Ollivier y Jean Paulhan. Sartre definió el principio constitutivo de la revista: hacer hablar a todo -los hechos cotidianos, las anécdotas, las experiencias de la vida, del pensamiento, en todas las disciplinas-. Seríamos buscadores de sentido.

La presentación de Sartre supuso un gran escándalo, especialmente a propósito de la cuestión de la literatura comprometida. Se quería hacer creer que Sartre se inclinaba por una literatura militante, al servicio de una causa, de un partido. Sartre respondió en el número 2 de la revista: para él, no se trataba de estar al servicio de un partido, sino de comprometerse por completo en lo que se escribía: nombrar las cosas es desvelarlas, y desvelarlas es hacerlas existir y luego cambiarlas. Merleau-Ponty jugó un papel importante en este proyecto. Decía de sí mismo que era una especie de «teniente de Sartre»; tenía una fuerte antipatía por Camus. En *La fuerza de las cosas*, he contado el vivo altercado que los enfrentó en casa de Boris Vian a propósito del artículo de Merleau-Ponty «Le Yogi, le Commissaire, le Proletaire et le Prophète», en el que Merleau-Ponty asimilaba los errores de los comunistas con las traiciones, sin condenar, sin embargo, el comunismo en cuanto tal. Camus era terriblemente anticomunista. Albert Ollivier abandonó rápidamente la revista, porque estaba muy próximo a Camus; Aron no se quedó más que dos años: bloqueaba sistemáticamente todos los artículos que tenían un toque demasiado procomunista. Nosotros -Sartre y yo- sospechábamos que acechaba el hundimiento de Sartre al frente de la revista para apoderarse de ella a continuación. Cuando vio que la revista se inclinaba hacia la izquierda y que Sartre aguantaba, se fue. La revista tuvo de entrada un enorme éxito. Publicamos en su totalidad, por ejemplo, el excelente *Week-end à Zuydcoote* de Robert Merle, que había sido rechazado por Julliard; *Un duro invierno* de Raymond Queneau, o *Las palmeras salvajes* de William Faulkner; testimonios, relatos, ensayos polémicos, en suma, el ambiente intelectual era muy vivo.

S. N.- Aparte de su grupo, había también otros intelectuales comprometidos: por ejemplo, los comunistas, los surrealistas, gente como Bataille, Blanchot. ¿Cómo reaccionaron frente a *TM*?

S. B.- Con el Partido Comunista (PC), evidentemente, fue la ruptura. Sartre esperaba poder discutir con los comunistas, pero lo atacaron desde el principio. Francis Ponge, que era amigo nuestro y entonces estaba en *L'Action*, un periódico procomunista, le dijo un día a Sartre: «Lo siento, pero no voy a poder contener la marea de injurias que me llegan cada día contra usted». Sartre se quedó asombrado y disgustado. Los intelectuales comunistas plantearon la misma cuestión: ¿había que quemar a Sartre? Cuando nos los encontrábamos por la noche, en las *boîtes* de Saint-Germain-des-Prés, eran gentiles, corteses, amables. Pero al día siguiente firmaban contra nosotros en sus periódicos artículos odiosos, violentos, venenosos. Creo que uno de los más furibundos en el ataque fue Jeannette Prenant, que escupía sobre Sartre escribiendo cosas abominables sobre él. De hecho, el PC veía en el existencialismo una ideología concurrente que le arrebatava su clientela potencial.

En cuanto a Bataille y Blanchot, teníamos buenas relaciones con ellos, pero se mantenían aparte, aunque Blanchot hizo varios artículos para la revista. André Breton estaba más alejado, aunque Sartre lo veía de vez en cuando. Los surrealistas eran más difíciles de agarrar. Se pasaban el tiempo excomulgándose, lo que hacía muy difícil su identificación. En todo caso, tuvieron una actitud distante respecto a *TM*, aunque algunos también colaboraron en la revista.

S. N.- ¿Denunció muy pronto la revista lo que pasaba en los países del Este?

S. B.- Desde 1950, Sartre y Merleau-Ponty denunciaron los campos de concentración de la

Unión Soviética. Pero nos batíamos en dos frentes: por un lado, había que condenar la represión en los países del Este y, por otro, a la vez, oponerse al despliegue a todo trapo del anticomunismo en Francia. Con la entrada en el comité de *TM* de Claude Lanzmann y Marcel Péju, esta línea se reforzó. Sartre, descorazonado por la llegada a París del general Ridgway y por los ataques contra Jacques Duclos, dirigente comunista, se acercó a los comunistas. Eso le valió una crítica de Claude Lefort, a la que respondió, por lo demás, muy severamente en *TM*. El periodo de acercamiento al PC duró muy poco; Péju publicó enseguida artículos sobre los procesos de Praga, demostrando la inocencia de los acusados.

Con el PC, las relaciones no podían ser más que muy difíciles, ya que no admitían que se dijese la verdad sobre lo que pasaba en la Unión Soviética y en los países del Este. Más tarde, Merleau-Ponty, ya en posiciones muy anticomunistas, dejó la revista. En plena guerra de Corea dijo: «Ahora que hablan los cañones, nosotros debemos callar». Nosotros, al contrario, pensábamos que más que nunca había que hablar y tomar partido.

S. N.- ¿Cuáles son, en su opinión, los grandes periodos de la revista?

S. B.- Primero el del nacimiento, después el de la lucha anticolonial en Indochina y sobre todo en Argelia; en 1954 no sabíamos gran cosa sobre Argelia: todos ignorábamos las masacres de Sétif en 1945. Sartre y yo habíamos sido informados acerca de esa masacre por un general francés que en 1954 era completamente contrario a la guerra de Argelia. Entonces, lanzamos un combate en ayuda de los argelinos, que duró hasta la independencia en 1962. Especialmente, publicamos textos sobre la tortura y después pasó lo del *Manifeste des 121*,^[104] una idea que había tenido Dionys Mascolo; firmamos inmediatamente ese manifiesto y Pouillon se comprometió completamente en el asunto.

La revista, por sus posiciones, estaba proscrita por el *establishment* francés. El ambiente de odio y racismo era espantoso y teníamos que hacer frente a múltiples agresiones. El *Manifeste des 121* supuso también un escándalo; Camus tomó posición ferozmente en contra; ya había clarificado su propia posición hacía mucho tiempo porque en la época de la guerra de Indochina, cuando Sartre le pidió firmar un texto contra esa guerra, respondió: «¡Yo no firmo textos de origen soviético!». Camus hablaba todo el tiempo de paz, pero en cuanto se le proponía cualquier cosa sobre la paz, se echaba atrás. Todo eso, evidentemente, repercutía sobre *TM*. La revista se convirtió en una verdadera tribuna del anticolonialismo militante.

S. N.- *TM* no fue solo una tribuna política. Hacia el fin de los años cincuenta, la revista constituye también un espacio en el que se desarrollan reflexiones muy innovadoras, por ejemplo, sobre el movimiento obrero, sobre el PC italiano, sobre la cultura, sobre la política, etcétera.

S. B.- Sí. André Gorz jugó un gran papel en ese ámbito. Durante varios años hizo un notable trabajo que permitió a la revista estar a la cabeza de las investigaciones en esos campos.

S. N.- ¿Y el feminismo?

S. B.- La idea de crear una rúbrica feminista en *TM* llegó bastante tarde, hacia 1974.

S. N.- ¡Sin embargo, *El segundo sexo* es de 1949! ¿Cómo se explica que no tuviera antes repercusión en la revista?

S. B.- Yo había publicado extractos de *El segundo sexo* en la revista, que, en aquella época, me valieron una andanada de insultos; Mauriac, incluso, escribió a uno de los colaboradores de *TM*: «¡Ahora ya lo sé todo sobre la vagina de su jefa!». Pouillon y Cau, así como Domenach, me defendieron. Pero no hubo movimiento femenino de solidaridad, porque creo que, en ese momento, las mujeres no estaban preparadas para un combate sobre ese tema. Yo misma estaba todavía demasiado presa de la idea de que había que hacer primero la revolución social, que resolvería enseguida la cuestión femenina. Ese era uno de los puntos débiles de *El segundo sexo*. Yo evolucioné por influencia de mis jóvenes amigas feministas (sabía que eran todas de izquierda) que, en los años setenta, me hicieron tomar conciencia de que había que ser feminista ante todo, independientemente de las batallas sociales y políticas.

S. N.- La sección de *TM* denominada «Sexisme ordinaire» tuvo también mucho éxito.

S. B.- Sí, pero desgraciadamente no duró mucho. Hubo divergencias, riñas. Y, además, es verdad que, con la llegada de la izquierda al poder en 1981, la creación de un Ministerio de la Mujer que se ocupó con diligencia, generosidad y eficacia de estas cuestiones modificó un poco la situación. Pero el combate feminista continúa y hay que proseguir con él.

S. N.- Precisamente, la relación con la izquierda ha planteado muchos problemas en estos últimos años en el seno del comité de dirección de la revista. Sartre había escrito incluso un artículo titulado «Elections: piège a cons» («Elecciones: trampa para idiotas»). Recuerdo que el punto de vista de usted no era exactamente ese.

S. B.- Yo no compartía completamente ese punto de vista. Pensaba que era mejor tener en el poder a los socialistas que a la derecha. Pero Sartre pensaba también que era el momento de ir más allá. En 1981, apoyé a François Mitterrand escribiendo un artículo y votando por él.

Aún me encuentro en una actitud de simpatía crítica respecto a ese poder. Desde luego, siento que los socialistas no hayan ido más lejos y más deprisa, pero sé que se enfrentan a un contexto capitalista muy fuerte, muy difícil de remover y que tienen la necesidad de preocuparse continuamente del consentimiento popular para avanzar. Lo que más me molesta es la actitud del poder respecto al armamento. No me opongo al uso civil de la energía nuclear, pero estoy en contra de su utilización militar. No digo que sea esa la actitud de cada uno de los miembros del comité de *TM*, pero en todo caso estoy en contra.

S. N.- ¿Qué piensa de la actitud de los intelectuales frente a la izquierda?

S. B.- La inteligencia se ha reblandecido; algunos se han separado de la izquierda a causa de la llegada al poder de los ministros comunistas: asimilaban el PC al gulag que por lo demás acababan de descubrir. Debo recordar que, ya desde 1950, y a través de la pluma de Sartre, *TM*

denunció el trabajo forzado en la Unión Soviética y también el hecho de que nosotros nunca hemos dejado de defender a los oprimidos en los países del Este. Hemos publicado estudios críticos sobre esos países: hemos hecho un gran dossier sobre Hungría en 1956, luego un número especial de *TM*, *Vivre à l'Est*, en 1977; después, un número especial sobre Polonia en 1983 y, finalmente, en tiempos recientes, este verano, un dossier titulado *L'URSS, consensus dans la dictature* (1985).

Nuestra actitud ha sido siempre comprender lo que sucede en esos países, condenar los atentados a la libertad, a los derechos del hombre, y ayudar a los que luchan en ese sentido. En suma, conocíamos el gulag desde hace mucho tiempo, ¡y ahora encontramos a gente que lo ha descubierto en los años 1975-1980 y que se opone a la experiencia de la izquierda en Francia! Encuentro absurda esa actitud.

S. N.- ¿Y cómo ve hoy el papel de *TM*?

S. B.- Mantener nuestra originalidad y permanecer fieles a nuestras decisiones. Así es como hemos tomado posición a favor de la independencia de Nueva Caledonia, en defensa de los inmigrantes, contra el ascenso del conservadurismo de derecha y de extrema derecha. Respecto a la izquierda, estoy, lo he dicho, por la simpatía crítica y a favor de apoyar con todas nuestras fuerzas a la izquierda cuando esté amenazada. Y estoy a favor de desarrollar nuestro papel crítico, de favorecer lo nuevo y ayudar a que nazca, si lo hace en el sentido de la justicia.

NOTAS

[1] *Les écrivains en personne*, Julliard, 1960, extraído de *Écrits*, Gallimard, 1979, p. 395.

[2] Louis Aragon (1897-1982): uno de los escritores franceses más importantes del siglo XX. Poeta, novelista, ensayista. Durante los años sesenta, en la época de la desestalinización suprimió el capítulo de su libro *Les communistes*, donde justificaba los procesos de Moscú y los asesinatos de dirigentes del Partido Comunista soviético.

[3] Pierre Daix (1922-2014): escritor y ensayista, miembro del Partido Comunista, apoyaba a disidentes como Solzhenitsyn y pedía al Partido Comunista francés independizarse del ruso. Roger Garaudy (1913-2012): filósofo oficial del Partido Comunista que pedía renunciar al concepto de dictadura del proletariado. Ambos fueron expulsados.

[4] Claude Lanzmann (1925-2018): cineasta, autor de *Shoah*, amigo durante años de Simone de Beauvoir; Claire Etcherelli (1934), escritora y autora de una novela famosa *Elisa o la verdadera vida*; Jean Pouillon (1916-2002), filósofo, antropólogo y amigo de Sartre y Simone de Beauvoir; Robert Gallimard (1925-2013), editor; Jacques-Laurent Bost, filósofo y periodista, amigo de Beauvoir; André Gorz (1923-2007), amigo de la pareja Sartre Beauvoir, filósofo, sociólogo y periodista, autor de muchos libros y teórico de las mutaciones socioeconómicas.

[5] René Maheu, pretendiente infeliz de Simone de Beauvoir y que la presentó a su discípulo Jean-Paul Sartre, será el primer director de la Unesco después de la Segunda Guerra Mundial. Coautor de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948.

[6] *La ceremonia del adiós*, Edhasa, 1983.

[7] Todos los años corresponden a la fecha de publicación de la obra original. (*N. de la T.*)

[8] Véase: *El porvenir de una ilusión*.

[9] Analizo este aspecto de la obra y la sensibilidad de Simone de Beauvoir en el capítulo 10, «Frente a la barbarie».

[10] *La force des choses*, La Pléiade, Gallimard, 2018, t. 2, p. 376 (trad. cast.: *La fuerza de las cosas*, Edhasa, 1998).

[11] *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, p. 297.

[12] *Ibid.*

[13] *Para una moral de la ambigüedad*, *ibid.*

[14] *Jean-Paul Sartre: Questions de méthode*, en *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, p. 249.

[15] *Politique et autobiographie, Situations X, op. cit.*, pp. 179-180.

[16] *Obliques*, «Sartre», número especial, 18-19, p. 329.

[17] Véase: *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Crítica, 2000.

[18] Simone de Beauvoir, *L'Amérique au jour le jour*, 25 de marzo, edit. Gallimard, 1947, p. 284. (trad. cast.: *América día a día*, Mondadori, 1999)

[19] Autor del magnífico ensayo *Blues People: Negro Music in Black America*, William Morrow, 1963.

[20] *Ibid.*, p. 478, 7 de mayo.

[21] *Ibid.*, p. 478.

[22] Jim Crow no es una persona, sino una expresión que designa el conjunto de estas leyes, que pronto se convertirá en el sur más profundo en una forma peyorativa de designar a los negros. Así, un «Jim Crow» es, pues, un *nigger*. Y se utiliza este término hasta en la literatura de ficción.

[23] Véase *Cahiers pour une morale*, t. 1, Gallimard, 1983, sobre todo el segundo anexo, consagrado al análisis del fenómeno de opresión de los negros en Estados Unidos. Al cabo de un tiempo, Sartre escribirá *Reflexiones sobre la cuestión judía* (edición en castellano en Seix Barral, 2005).

[24] Café parisino del barrio de Saint-Germain-des-Prés, punto de encuentro de la *intelligentsia* existencialista.

[25] *La force des choses, op. cit.*, pp. 108 y ss.

[26] *La force des choses, op. cit.*, p. 1129.

[27] *El segundo sexo*, Cátedra, Universitat de València, 2005, p. 96. Traducción de Alicia Martorell.

[28] *Tout compte fait*, Gallimard, 1978, pp. 967-968.

[29] Jean-Paul Sartre, *Situations X*, Gallimard, 1975, pp. 190-191.

[30] *La force des choses, op. cit.*, p. 15.

[31] Francis Jeanson (1922-2009) había organizado una red de apoyo al FLN argelino en territorio francés. Fue arrestado y condenado.

[32] *La force des choses, op. cit.*, p. 267.

[33] La Conferencia de Bandung, celebrada entre el 18 y el 25 de abril de 1955 en Indonesia, reunió a los representantes de todos los países del Tercer Mundo, a la sazón organizados en una «tercera vía», para distinguirse, en el orden internacional, de los bloques soviético y atlántico-occidental.

[34] *La force des choses, op. cit.*, p. 41.

[35] *Ibid.*, pp. 267-269.

[36] *La force des choses, op. cit.* («remueve mis emociones»; y otras tantas declaraciones comparables), p. 87.

[37] *La force des choses, op. cit.*, p. 106.

[38] *Ibid.*, p. 180.

[39] Y añade que añora «al compañero de los años de esperanza, cuyo rostro desnudo tan bien reía y sonreía, al joven escritor ambicioso, loco por la vida, por los placeres, por los triunfos, por la camaradería, por la amistad y la felicidad. La muerte lo resucitaba; [...] Camus, tal y como lo había querido, surgía de la noche, reencontrado y dolorosamente perdido al mismo tiempo» (*Ibid.*, pp. 204-205).

[40] *La force des choses*, op. cit., p. 72.

[41] *La force des choses*, op. cit., p. 87.

[42] Episodios de la descolonización francesa en las décadas de 1940 y 1950; el secuestro del avión que transportaba a cinco de los líderes principales de la revolución argelina en 1956 fue el primer acto de terrorismo aéreo practicado por un Estado, en este caso el francés.

[43] *La force des choses*, op. cit., p. 87.

[44] *Ibid.*, p. 63.

[45] *Ibid.*, p. 64.

[46] *Ibid.*, p. 62.

[47] *La force des choses*, op. cit., p. 88.

[48] *La force des choses*, op. cit., p. 89.

[49] Plinio Apuleyo Mendoza, *El olor de la guayaba: conversaciones con Gabriel García Márquez*, Norma, 2005.

[50] Yo mismo viví, de niño, aquella época y recuerdo los cordones policiales, especialmente en el distrito XVIII de París, donde había una fuerte concentración de argelinos que la policía vigilaba severamente. La guerra de Argelia también se libraba en Francia.

[51] *La force des choses*, op. cit., p. 321.

[52] En *L'an V de la révolution algérienne*, Maspero, 1959. Véase también *Les damnés de la terre*, Maspero, 1974.

[53] *Écrits*, op. cit. p. 261.

[54] Jacques Deguy y Sylvie Le Bon de Beauvoir, *Simone de Beauvoir, écrire la liberté*, Gallimard, 2008, p. 77.

[55] Podría recordar yo mismo varias conversaciones que tuve con ella, que confirman este punto de vista equilibrado y basado en la justicia.

[56] Denis Charbit, «Simone de Beauvoir, Israël et les Juifs: les raisons d'une fidélité», *Les Temps Modernes*, n.º 619, junio-julio de 2002.

[57] Su padre, Fernando Gerassi, amigo íntimo de la pareja Sartre-Beauvoir, pintor y exgeneral del ejército republicano español, se exilió primero en Francia y después, en los años cuarenta, en Estados Unidos. John «Tito» Gerassi era considerado como un miembro de la «familia» Beauvoir-Sartre. Es autor de varios libros, entre los cuales se destacan dos sobre Sartre: *Jean-Paul Sartre: Hated Conscience of His Century*, The University of Chicago Press, 1989. *Talking with Sartre: Conversations and Debates*, Yale University Press, 2009.

[58] *Écrits*, op. cit., p. 548.

[59] *Ibid.*

[60] *Ibid.*

[61] *Ibid.*, p. 549.

[62] Jürgen Habermas, en los años setenta, en *La tecnología y la ciencia como ideología*, hacía hincapié en la complejidad -desde el punto de vista de la liberación del sujeto social respecto a sus condiciones de trabajo- del problema de la tecnología y de la ciencia en la sociedad moderna.

[63] p. 550.

[64] pp. 550-551.

[65] En particular, el caso de la huelga para salvar la empresa de relojería franco-suiza Lip, con ocupación de la empresa durante seis meses y en la que las mujeres de los trabajadores (artesanos de alta cualificación) tuvieron que vivir con sus parejas en la empresa para evitar la entrada de las fuerzas de policía. Experiencia excepcional, que puso en evidencia las contradicciones vinculadas con la distribución de las tareas dentro de la pareja.

[66] p. 551.

[67] *Ibid.*, p. 551-552.

[68] *Ibid.*, p. 552.

[69] *La dominación masculina*, Anagrama, 2018.

[70] *Ibid.*, p. 554.

[71] *Ibid.*, p. 560.

[72] «Que peut la littérature?», en Jean-Louis Jeannelle y Éliane Lecarme-Tabone (dirs.), *Simone de Beauvoir*, Les Cahiers de L'Herne, 2012, p. 336.

[73] *Ibid.*

[74] p. 339.

[75] La Pléiade, t. 2, p. 1.207, traducción del autor.

[76] *Ibid.*, p. 338.

[77] *Ibid.*, p. 339.

[78] p. 339.

[79] *Para una moral de la ambigüedad*, Gallimard, 1948, p. 38.

[80] *El existencialismo y la sabiduría de las naciones*, Gallimard, 2008, p. 68.

[81] *Para una moral de la ambigüedad*, *op. cit.*, p. 13.

[82] Nombre que se dio a la oleada de refugiados que huyeron de Vietnam por mar tras la guerra, desde 1978-1979, hasta entrada la década de 1990.

[83] «La transmisión Beauvoir», *Les Temps Modernes*, enero-marzo, 2008, pp. 414-415.

[84] Simone de Beauvoir y Francis Jeanson, «Sur la différence des sexes (Entretien)», en Éliane Lecarme-Tabone y Jean-Louis Jeannelle (dirs.), *Simone de Beauvoir*, Les Cahiers de L'Herne, 2013, p. 268.

[85] *Ibid.*, p. 270.

[86] *Ibid.*, p. 294.

[87] *SdB ou l'entreprise de vivre*, Éditions du Seuil, 1966.

[88] *Ibid.*, pp. 353-354.

[89] *Ibid.*, p. 262.

[90] *La force des choses*, *op. cit.*, p. 228.

[91] Véase «*Brigitte Bardot and the Lolita Syndrome*», *Esquire*, agosto de 1959.

[92] *Écrits*, *op. cit.*, p. 369.

[93] *Ibid.*

[94] *Ibid.*, p. 368.

[95] Laurent Greilsamer, «Inventer sa vie», en *Simone de Beauvoir, les clefs de la liberté*, Éditions de l'Aube, 2019, p. 7.

[96] Más o menos en aquella época, escribe su famoso *Mitologías*, (Siglo XXI, 2012) dedicado, precisamente, a las representaciones de la vida cotidiana.

[97] *Ibid.*, p. 376.

[98] Su hija adoptiva, la filósofa Sylvie Lebon de Beauvoir, está haciendo un trabajo salvador de recopilación y publicación de los manuscritos existentes, de las entrevistas, de los textos olvidados o perdidos, en suma, de toda la actividad literaria que, a lo largo de su vida, y paralelamente a sus creaciones narrativas y filosóficas, Beauvoir emprendió.

[99] *Journal de guerre*, Gallimard, 1990, p. 360.

[100] p. 362.

[101] «¿Qué es una gran vida? Un sueño de juventud realizado en la edad madura.»

[102] *Castor de guerre*, Gallimard, 2009, p. 593, trad. cast.: *Simone de Beauvoir: contra todo y contra todos*, Galaxia Gutenberg, 2010).

[103] José María Ridaó, en *El vacío elocuente. Ensayos sobre Albert Camus* (Galaxia Gutenberg, 2017), desarrolla un análisis muy iluminador sobre estas cuestiones, aunque diferente de mi propia perspectiva.

[104] Manifiesto en defensa del derecho a la insumisión en la guerra de Argelia, publicado el 6 de septiembre de 1960 en la revista *Vérité-Liberté*. Fue elaborado y redactado por Dionys Mascolo y Maurice Blanchot, y firmado por intelectuales, universitarios y artistas franceses de la izquierda.