

**El retorno de lo político: feminismo, ética y democracia desde la filosofía de Simone de  
Beauvoir**

**Karen Dulcey Estupiñán**

**Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofa**

**Directora**

**María Fernanda Rodríguez Torres**

**Magíster en Filosofía, UIS**

**Universidad Industrial de Santander**

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Escuela de Filosofía**

**Bucaramanga**

**2025**

### Dedicatoria

Este trabajo es el reflejo de un camino lleno de esfuerzos, dudas y descubrimientos. No solo ha sido una búsqueda filosófica individual, sino un largo viaje que he compartido con aquellos que me han acompañado, impulsado y sostenido durante los últimos años.

Lo dedico, en principio, a mis abuelos, así como a mi madre y mis hermanos por su apoyo incondicional, por ser refugio y hogar en los días difíciles y la voz de aliento cuando más lo necesité. Gracias por creer en mí, por darme las bases para enfrentar el mundo y por extenderme su mano cuando necesité levantarme. Gracias a ustedes por ser el pilar de mi vida.

A mis amigos y colegas de *La Perla*, con quienes compartí mi paso por las aulas, los aprendizajes, las risas y quienes se convirtieron en mi segunda familia. Gracias por acompañarme durante mi camino. Aunque ya lo saben, no sobra que deje por escrito que gracias a ustedes estoy hoy aquí, y que son los culpables de que no haya decidido rendirme.

A cada uno de ustedes los llevo en mi corazón y les estoy infinitamente agradecida. Este trabajo lleva una parte suya, y por ello, se los dedico con gratitud, amor y respeto.

### **Agradecimientos**

Me gustaría expresar mi más profundo agradecimiento con todas aquellas personas e instituciones que, de manera directa o indirecta, contribuyeron al desarrollo y culminación de esta tesis. Sé que durante estos años no caminé sola, así que, sin su apoyo y colaboración, este trabajo no habría sido posible. A ustedes, gracias.

## Tabla de contenido

<b>Introducción</b> .....	<b>7</b>
<b>1. Objetivos</b> .....	<b>10</b>
<b>1.1 Objetivo general</b> .....	<b>10</b>
<b>1.2 Objetivos específicos</b> .....	<b>10</b>
<b>2. La encarnación de la conciencia: Sartre, Beauvoir y el desafío ontológico del cuerpo.</b>	<b>11</b>
2.1. Sartre: la intencionalidad de la conciencia y la búsqueda imaginaria del ser .....	12
2.2. La ambivalencia de la corporeidad: el deseo sexual en <i>El ser y la nada</i> .....	15
2.3. Beauvoir: la fenomenología de género y el cuerpo sexuado .....	20
2.4. Para una ética existencial: Beauvoir, Hegel y el problema de la alienación.....	22
<b>3. El papel de lo visible: la ética existencialista de Simone de Beauvoir</b> .....	<b>27</b>
3.1. El sentido de la acción: los comienzos éticos de Beauvoir.....	28
3.2. La ética de la ambigüedad: libertad, facticidad y moralidad .....	32
3.3. Ética y encarnación: la mujer como sujeto existencial .....	36
3.4. El papel de lo visible: la mirada y la visibilidad háptica .....	40
<b>4. Feminismo y democracia radical: una mirada política a la opresión de género</b> .....	<b>44</b>
4.1. Política feminista: esencialismo y democracia radical .....	45
4.2. ¿Es necesaria una ética de la diferencia sexual para la democracia?.....	50
4.3. “Mi cuerpo es la verdad”: perspectivas sobre la violencia en Colombia.....	54
<b>Conclusión</b> .....	<b>59</b>
<b>Referencias Bibliográficas</b> .....	<b>61</b>

### Resumen

**Título:** El retorno de lo político: feminismo, ética y democracia desde la filosofía de Simone de Beauvoir<sup>1</sup>

**Autor:** Karen Dulcey Estupiñán<sup>2</sup>

**Palabras Clave:** Existencialismo, Feminismo, Política, Ética.

### Descripción:

Los debates feministas contemporáneos acerca del significado del género han centrado su atención en la necesidad de fundamentar una política y una ética feministas. Desde nuestra perspectiva, la cuestión central de este movimiento no debería basarse en proporcionar fundamentos ontológicos que respalden todas las reivindicaciones políticas. En muchos casos, la categoría de mujer se redefine e interpreta de diversas maneras, y esta multiplicidad de identidades debe tenerse en cuenta si queremos pensar los valores políticos de la democracia. Así, esta investigación pretende demostrar un posible punto de convergencia argumentativa entre la visión existencialista de Beauvoir y las discusiones contemporáneas sobre la política feminista y la democracia radical. Por ello, sugerimos que prestar atención a este diálogo crítico ofrece varias ventajas en el intento de cumplir algunos de los compromisos democráticos de nuestras sociedades actuales. A través de su obra, podemos explorar las consecuencias y los retos que debemos afrontar como teóricas preocupadas por la subordinación histórica de las mujeres, con el fin de proponer alternativas políticas innovadoras que aborden esta realidad.

---

<sup>1</sup>\* Trabajo de grado

<sup>2</sup> Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de filosofía. Directora: María Fernanda Rodríguez Torres. Magíster en filosofía

### Abstract

**Title:** The return of the political: feminism, ethics and democracy from the philosophy of Simone de Beauvoir<sup>3\*</sup>

**Author(s):** Karen Dulcey Estupiñan<sup>4</sup>

**Key Words:** Existentialism, Feminism, Politics, Ethics.

### Description:

Contemporary feminist debates regarding the meaning of gender have focused their attention on the need to ground a feminist politics and ethics. From our perspective, the central issue of this movement should not be based on providing ontological foundations to support all political claims. In many cases, the category of woman is redefined and interpreted in diverse ways, and this multiplicity of identities must be taken into account if we are to think about the political values of democracy. Thus, this research aims to demonstrate a possible argumentative point of convergence between Beauvoir's existentialist view and contemporary discussions on feminist politics and radical democracy. We suggest that paying attention to this critical dialogue offers various advantages in the attempt to fulfill some of the democratic commitments of our current societies. Through her work, we can explore the consequences and challenges we must face as theorists concerned with the historical subordination of women, in order to propose innovative political alternatives that address this reality

---

<sup>3\*</sup> Degree Work

<sup>4</sup> Faculty of Human Sciences. School of Philosophy. Director: María Fernanda Rodríguez Torres. Magister in Philosophy

## Introducción

Los debates feministas contemporáneos acerca del significado del género han centrado su atención en la necesidad de fundamentar una política y ética feminista. Como señala Kate Soper (1990), después de haber cuestionado la propia existencia de las mujeres, "surge la necesidad de un movimiento político en el que las mujeres puedan unirse como mujeres para perseguir objetivos específicamente feministas" (p. 17). Esta formulación frecuentemente implica que solo es posible llevar a cabo este proyecto político si concebimos a la mujer como una identidad coherente y fija, lo que, a su vez, otorgaría al feminismo una base sólida. Al mismo tiempo, las crecientes dificultades presentes en nuestras sociedades democráticas han planteado interrogantes sobre qué valores y compromisos puede ofrecer el feminismo en la lucha por la igualdad y la justicia para todos. ¿Debe el feminismo limitarse a un movimiento centrado en los intereses específicamente femeninos? ¿Cómo podemos alinear nuestros intereses teóricos, que desafían los imaginarios sobre la mujer, con nuestras afirmaciones universales sobre el papel de los demás actores sociales?

En este contexto intelectual, autoras como Luce Irigaray (2010) han intentado ofrecer una alternativa ética basada en la diferencia sexual como criterio ontológico fundamental. Para Irigaray, la verdadera cuestión ética consiste en superar la división de la diferencia sexual, conocer lo diferente, pero de una manera en que lo diferente no sea reducido ni asimilado por quien desea conocerlo. Desde esta perspectiva, la diferencia sexual es insondable e irreversible, constitutiva tanto de lo masculino como de lo femenino en su relación mutua. Sin embargo, surgen dificultades al considerar este modelo ético. Cabe preguntarse si el enfoque ético de Irigaray pasa por alto las relaciones de poder preexistentes que configuran a los sujetos éticos y sus encuentros. ¿Es posible identificar completamente la alteridad, tal como se entiende en el contexto ético, con la diferencia

sexual? Aunque la diferencia sexual es indudablemente importante, no constituye la única diferencia a partir de la cual se derivan otras diferencias sociales.

Esta postura teórica se refleja en un amplio espectro de autoras feministas, quienes sostienen que el rechazo a las esencias y la constatación de su ausencia conducen inevitablemente al fracaso de cualquier aspiración política colectiva. Para Jean Elshtain (1983), por ejemplo, la solución a la opresión de las mujeres radica en un sistema diferenciado de ciudadanía que valore la capacidad que los hombres carecen: la maternidad. Según Elshtain, el mundo femenino, caracterizado por el amor, la emoción y los lazos comunitarios, ha sido apartado del ámbito público y universal. Esto implica que su propuesta política democrática se basa en una concepción natural de la maternidad, lo que tiene serias repercusiones para el propio feminismo. Desde nuestra perspectiva, creemos que la cuestión central de este movimiento no debe basarse en proporcionar fundamentos ontológicos que sustenten todos los reclamos políticos. Por ende, en muchos casos, la categoría de mujer es redefinida e interpretada de diversas maneras, y esta multiplicidad de identidades y relaciones de sujeto debe ser tomada en cuenta si queremos pensar en los valores políticos de la democracia.

En este sentido, las ideas de Simone de Beauvoir representan una teoría clave para una visión ética alternativa. Esta investigación se propone examinar la ética existencialista de Beauvoir y los desafíos que presenta la situación de la mujer al intentar implementar esta perspectiva. Aunque es cierto que la obra de Beauvoir enfrenta grandes tensiones ontológicas debido a la herencia sartreana en sus ideas, la cuestión del otro es un tema central al que regresa de manera constante a lo largo de su carrera intelectual. Deja así en evidencia, que su preocupación por este tema ofrece las herramientas necesarias para reflexionar sobre las posibilidades y los problemas

del individuo situado, aunque a menudo trágicamente libre. De esta manera, esta autora nos ofrece la oportunidad de explorar las consecuencias y los desafíos que debemos enfrentar como teóricos interesados en la subordinación histórica de las mujeres, si deseamos proponer con ello alternativas políticas. Así, esta investigación pretende demostrar un posible punto de convergencia argumentativa entre la visión existencialista de Beauvoir y las discusiones contemporáneas sobre la democracia radical y la política feminista. De modo que sugerimos que prestar atención a este diálogo crítico, ofrece diversas ventajas en el intento de cumplir con algunos de los compromisos democráticos de nuestras sociedades actuales.

Para alcanzar este objetivo, se seguirá el siguiente enfoque: en primer lugar, se analizará la compleja relación de Beauvoir con la ontología sartreana, con el fin de ilustrar tanto los desafíos como las ventajas que su visión existencial presenta frente a la tradición filosófica. En segundo lugar, se explorarán las consecuencias éticas y políticas de la visión del cuerpo que propone Beauvoir. Dado que la cuestión del otro se convierte en un tema central en su obra, esta perspectiva resulta fundamental para su análisis. Finalmente, se adoptará un enfoque crítico que propone una renovación de esta visión a través de una discusión sobre la democracia radical y la política feminista. Con este enfoque, buscamos resaltar las principales ventajas de aplicar una perspectiva fenomenológica en la comprensión de la política actual en nuestras sociedades.

## **1. Objetivos**

### **1.1 Objetivo general**

Analizar la propuesta ética de Simone de Beauvoir desde una perspectiva existencialista con el fin de establecer un punto de convergencia con los debates contemporáneos del feminismo y la democracia radical, que permita proponer alternativas políticas frente a la subordinación histórica de las mujeres.

### **1.2 Objetivos específicos**

Examinar la relación entre la ontología sartreana y el pensamiento de Simone de Beauvoir, especialmente en lo relacionado con la fenomenología del cuerpo y su impacto en la construcción del sujeto femenino.

Explorar los fundamentos éticos de la obra de Beauvoir, particularmente los conceptos de ambigüedad, facticidad y trascendencia, y su implicación para el desarrollo de una ética feminista situada.

Proponer una articulación teórica entre la ética existencialista de Beauvoir y las nociones de democracia radical y política feminista contemporánea, con el fin de contribuir al análisis crítico de las relaciones de poder y opresión de género en las sociedades actuales.

## 2. La encarnación de la conciencia: Sartre, Beauvoir y el desafío ontológico del cuerpo

En la historia humana, la aprehensión del mundo no se define jamás por el cuerpo desnudo [...] (Beauvoir, 2009, p.53).

El siguiente capítulo tiene como objetivo principal introducir la teoría de la corporeidad desarrollada por Simone de Beauvoir en su obra *El segundo sexo* (2015). A menudo, se ha argumentado que el pensamiento de Beauvoir se limita exclusivamente a defender el reconocimiento de las mujeres como sujetos existenciales. Sin embargo, sugerimos que su perspectiva también pone en evidencia la desvinculación del cuerpo que caracteriza al modelo del sujeto epistemológico masculino. Con esto, la obra de Beauvoir recorre un doble camino que va desde la problematización de la tradición filosófica hasta el compromiso político de la acción humana, sentando así las bases de su propia ética existencial.

Si bien es cierto que Beauvoir no desarrolló un sistema filosófico robusto, esto podría explicarse, en parte, por su desinterés explícito en las grandes sistematizaciones filosóficas. A pesar de esto, su contribución es indiscutiblemente significativa y está atravesada por una perspectiva única que integra tanto su experiencia personal como su formación como filósofa. Ahora bien, para comprender por qué Beauvoir llega a ciertas conclusiones existenciales es necesario reconstruir algunas de sus ideas metafísicas. Hondeando en ellas, muchas de las discusiones que plantea en sus obras se nutren de elementos ontológicos que, aunque no siempre explícitos, son fundamentales para su crítica feminista. Con el fin de llevar a cabo esta tarea, analizaremos la ontología sartreana para desentrañar el papel del cuerpo en su obra, al mismo tiempo que exploraremos cómo Beauvoir reinterpreta esta tradición. Como elemento introductorio, recurrir a la ontología de Sartre es importante en la medida en que Beauvoir no tiene una ontología

programática propia. En consecuencia, es necesario hacer explícitas las ideas que toma prestadas de sus predecesores, tanto en su pensamiento filosófico como en su concepción sobre la situación política de la mujer.

### **2.1. Sartre: la intencionalidad de la conciencia y la búsqueda imaginaria del ser**

En *La imaginación* (2006) y *Lo imaginario* (2005), dos de los primeros tratados de Sartre sobre la imaginación, se desarrolla una teoría intencional de la conciencia con profundas implicaciones para su concepción del deseo y el cuerpo. En el primero de estos textos, publicado originalmente en 1936, Sartre critica la idea de que la percepción y la imaginación no pueden distinguirse entre sí. Con lo que respecta principalmente a las teorías psicológicas empíricas, Sartre propone un análisis reflexivo de la imaginación que no se reduce a los datos sensoriales. Según Sartre, lo que denominamos “imagen” es una realidad autónoma que se sitúa entre la conciencia y el mundo perceptual, y no simplemente una reproducción de las percepciones. En este primer tratado, Sartre sigue el programa husserliano de la fenomenología y propicia un análisis reflexivo de la imaginación como forma de conciencia. Aunque innovador en los debates epistemológicos, Sartre no explora aquí las cuestiones existenciales más amplias que caracterizan su obra posterior.

En el segundo tratado, publicado en 1940, Sartre reafirma esta tesis, pero introduce una novedad importante al abordar los fundamentos existenciales del acto de imaginar. A lo largo del libro, Sartre empieza a especular sobre la relación entre el deseo y la imaginación. En este contexto, las imágenes del mundo son comprendidas como formas intencionales de conciencia, de manera que la intencionalidad pasa a ser una estructura esencial tanto de las percepciones como del sentimiento y la imaginación. Esta ampliación de la visión husserliana de la intencionalidad supone un desplazamiento desde la perspectiva epistemológica hacia una comprensión existencial. Así,

para el Sartre de esta época, la intencionalidad no designa exclusivamente una relación de conocimiento con el mundo, sino que constituye la estructura esencial de la vida humana. Por tanto la direccionalidad de la conciencia, es decir, la tendencia según la cual la conciencia se orienta hacia las cosas exteriores a ella refleja en sí misma una situación ontológica fundamental que caracteriza a los seres humanos como seres espontáneos.

En este segundo tratado, la intencionalidad de la conciencia viene a representar el acceso humano al mundo, al mismo tiempo en que este deseo de conocer trasciende la mera búsqueda de objetividad. A primera vista, podría parecer que Sartre está defendiendo una postura realista. Sin embargo, a medida que avanza en su exposición, afirma que tanto la conciencia como el mundo “son dados en un único movimiento: esencialmente externo a la conciencia, el mundo es, no obstante, esencialmente relativo a la conciencia” (Sartre, 2005, p.34). Esta formulación revela la complejidad de su pensamiento: la conciencia no solo accede al mundo desde una posición externa, sino que lo revela a través de relaciones determinadas. Aunque Sartre sostiene que el mundo nunca se presenta fuera de este acto intencional, cada acto de conciencia subraya su independencia respecto al mundo que percibe. Esta diferencia externa establece una relación indisoluble entre ambos términos, garantizando un encuentro no solipsista con el mundo.

En *Lo imaginario* (2006), Sartre se refiere al deseo como una relación intencional, una entre muchas representaciones afectivas del mundo. No obstante, sugiere que el deseo es la estructura fundamental de la intencionalidad, y que las relaciones intencionales no son solo cognitivas sino ontológicas, ya que reflejan nuestro deseo de ser. Aquí, Sartre expone una de las conclusiones más sorprendentes y desconcertantes: si la conciencia es una nada, no tendríamos manera de comprender los diversos modos en que el mundo se presenta como odioso, deseable,

imaginario o temible. De igual forma, no sería posible explicar cómo diferentes conciencias pueden presentar el mundo de maneras diversas: ¿por qué el mundo es deseable para unos y desagradable para otros? Esta cuestión señala una tensión fundamental en la concepción sartreana de la conciencia, puesto que, si la conciencia, como pura nada, carece de ser, ¿cómo puede entonces tener un impacto concreto en la percepción y en la interpretación de los objetos del mundo, configurando sus cualidades emocionales y afectivas?

La versión de la intencionalidad que Sartre presenta en estos textos no logra dar cuenta plenamente de este hecho, ya que resulta imposible que sea el mundo quien organice la experiencia particular de cada conciencia. En un esfuerzo por superar este *impasse* teórico, Sartre recurre al deseo como la condición a través de la cual la conciencia proyecta hacia sí misma diversas formas emocionales vinculadas al mundo. Si bien el análisis del deseo que Sartre incluye aquí es asistemático y sugiere múltiples direcciones, es en este punto donde comienza a perfilarse la noción de un deseo coextensivo con la propia conciencia. Sartre sugiere que, para comprender las diversas maneras en que el mundo se presenta a la conciencia, debemos considerar el deseo como la estructura fundamental de la intencionalidad. Además, también presenta a la imaginación como una negación o transformación de ese mundo externo. Esta última tesis concluye que lo imaginario es una falencia de la conciencia que va más allá del mundo, un elemento metafísicamente relevante.

En efecto, al afirmar que solo aquello que se encuentra fuera de la conciencia tiene realidad, Sartre incurre en la contradicción de negar el objetivo mismo de la fenomenología, a saber, que el conocimiento del mundo no está de ningún modo limitado por el conocimiento de los objetos que lo componen. En ocasiones, Sartre sostiene que las imágenes de la conciencia son parte de nuestra

idea de lo “real”, pero en otros casos afirma que se trata de fenómenos irreales, huidas del mundo, porque se incluyen en todas las posibilidades de experimentar o vivenciar el mundo. Es como si, por momentos, Sartre nos estuviera diciendo que las imágenes son objetos que la conciencia se presenta a sí misma. Al mismo tiempo que sostiene que, a pesar de ser un movimiento activo hacia los objetos, la conciencia encuentra su expresión consumada como algo que se disuelve para hacer posible la aparición de los objetos del mundo. Esta última idea, según la cual la realidad se define como un dominio autónomo, parece afirmar todo lo que la fenomenología, desde sus inicios, quiere refutar.

Esta reflexión sobre la visión juvenil de la intencionalidad sartreana proporciona el contexto necesario para comprender el carácter problemático de su concepción de la imaginación, así como del deseo y el cuerpo. Así pues, para la conciencia sartreana, el mundo adquiere una presencia temporal a través de su desrealización en la imaginación. Sin embargo, el problema crítico que surge de esta concepción es que resulta difícil, sino imposible, diferenciar entre lo que es una apariencia ilusoria y lo que es objetivo. ¿Cómo podemos explicar la cualidad engañosa de la percepción? ¿Existen diferencias fundamentales entre imagen e ilusión, entre el mundo imaginario que la conciencia crea y el mundo externo a ella? Esta paradoja entre la libertad, la imaginación y el deseo no se resuelve fácilmente dentro de la obra temprana de sartreana.

## **2.2. La ambivalencia de la corporeidad: el deseo sexual en *El ser y la nada***

Como sugerimos en el apartado anterior, el proyecto existencial sartreano está orientado a la búsqueda de la autonomía absoluta por parte de la conciencia. No obstante, para el Sartre juvenil, este proyecto se ve frenado por el mundo físico, el cual constituye una limitación susceptible de ser trascendida. Este tipo de conclusiones nos deja un interrogante clave que debemos responder

ahora. En efecto, si lo imaginativo es el modo fundamental mediante el cual el mundo aparece a la conciencia, ¿no se convierte, entonces, el deseo y la libertad en un proyecto de autoengaño? Para abordar esta pregunta, es necesario remitirnos a *El ser y la nada* (1993), especialmente al análisis de Sartre sobre la mala fe. Allí, el autor examina de forma detallada el problema de la corporeidad en relación con la intersubjetividad. Como veremos, aunque Sartre parece sugerir en repetidas ocasiones que el deseo es un tipo de conciencia que se hace cuerpo, su visión de la encarnación encuentra un límite en las relaciones intersubjetivas.

Una de las principales tareas que Sartre se propone llevar a cabo en *El ser y la nada* (1993) es señalar las limitaciones de las teorías psicológicas que conciben el deseo humano como una sustancia natural. Para Sartre, el deseo no constituye simplemente una relación de la conciencia con la exterioridad del mundo, sino también una relación consigo misma. En este sentido, el deseo no debe ser comprendido como una causa, sino como la manifestación de una elección previa y fundamental. Dado que los deseos no son características contingentes de sujetos autónomos, se presentan exclusivamente como modos de existencia de los individuos. En este caso, el deseo humano no refleja un sujeto preexistente, sino un “yo” que debe construirse a lo largo del tiempo. En lugar de ser una característica inherente o esencial, el deseo se configura como un acto dinámico, un medio a través del cual el sujeto construye su identidad y se proyecta hacia el mundo.

Sartre describe el deseo como el proceso mediante el cual el “yo” se constituye, es decir, como la manera en que uno realiza su existencia. Este deseo de ser implica un esfuerzo por lograr una presencia absoluta en el mundo, por superar la distancia que existe entre la conciencia y la realidad, con el objetivo de alcanzar una comprensión completa y absoluta de sí mismo. Semejante intento de superar el abismo ontológico entre la conciencia y el mundo es descrito por Sartre como

el deseo de convertirse en Dios, un anhelo de la conciencia por trascender los límites fácticos de su propio cuerpo. Desde esta perspectiva, la conciencia no solo guarda una relación epistemológica con el mundo, sino que opone a este una realidad imaginaria autónoma que es libre de cualquier degradación y temporalidad. En este caso, la conciencia, definida por la intencionalidad, la imaginación y el deseo, queda desconsolada al no poder superar el abismo que separa lo imaginario de lo real, puesto que no puede satisfacer su propio deseo. Para Sartre, esto indica que el proyecto fundamental de los seres humanos está definido esencialmente por una experiencia de insatisfacción que revela la falta a la que está sujeta la conciencia.

Ahora bien, dado que para Sartre la unidad de la conciencia con el mundo es imposible, el sujeto siempre se define como una proyección de su propia negatividad. Su única certeza es que el mundo le precede y se le impone como una realidad ajena. En este sentido, la conciencia se dirige hacia el mundo, pero no pertenece a él; sino que, lo trasciende, y cualquier intento de alcanzar una unidad plena o de colmar el deseo se reduce a una proyección ilusoria. Esta estructura también se manifiesta en la relación con el cuerpo.

En el capítulo sobre el cuerpo en *El ser y la nada* (1993), Sartre reconoce la persistente influencia del cartesianismo en su pensamiento, aun cuando intenta distanciarse de él. Aunque sostiene que el cuerpo y la identidad personal son inseparables, también sugiere que la conciencia, de algún modo, excede los límites del cuerpo. Esta tensión revela una paradoja fundamental en su filosofía: si bien el cuerpo es el punto de anclaje en el mundo, la conciencia sigue estando condenada a la trascendencia, incapaz de encontrar en él una pertenencia definitiva.

En efecto, en lugar de refutar de manera directa el cartesianismo, la perspectiva sartreana busca comprender cómo la dimensión trascendental de la identidad personal está, paradójicamente,

vinculada a su encarnación. Esta tensión entre la conciencia y el cuerpo es una característica fundamental de la experiencia humana y, según Sartre, el intento de reducir la identidad personal a uno solo de estos elementos constituye un proyecto de mala fe. Para ilustrar cómo se puede actuar de esta manera, Sartre describe la situación de una mujer durante una cita romántica. En ese momento, el hombre le agarra la mano, pero ella, sin darse cuenta, la abandona. Ciertamente, si Sartre hubiera sido un dualista cartesiano y hubiera presentado la conciencia absoluta (*para-sí*) como una amalgama de mente y cuerpo, dos sustancias radicalmente diferentes, este ejemplo no sería una sorpresa. Sin embargo, Sartre afirma en este caso que el *para-sí* es su cuerpo. Como conclusión del ejemplo, señala que existen dos aspectos de la realidad humana: la facticidad (el cuerpo) y la trascendencia (la conciencia). Estos aspectos “deberían ser susceptibles de una coordinación válida” (Sartre, 1993, p. 98). Pero ¿cómo se logra esta coordinación?

Sartre se esfuerza el resto de su tratado por encontrar una solución a este problema, pero su tratamiento del cuerpo no parece completamente satisfactorio. Si bien puedo existir como mi cuerpo, no se puede decir que exista plenamente como mi *cuerpo-para-los-otros*. Sartre ilustra este punto con el ejemplo de leer mientras se siente dolor en los ojos. En esta experiencia, el dolor no es un objeto del que se tenga conocimiento externo, sino algo que se vive directamente. De la misma forma que el cuerpo no es simplemente una entidad separada, sino una presencia constante en la existencia del sujeto. Por lo que no se trata de ser consciente del cuerpo de manera explícita, sino de existir a través de él. Como señala Sartre: “Ser consciente es siempre ser consciente del mundo, y el mundo y el cuerpo están siempre presentes en mi conciencia, aunque de maneras diferentes” (Sartre, 1993, pp. 439-440). Así, mientras se lee con dolor en los ojos, el cuerpo permanece como un fondo constante en la conciencia, tiñendo la experiencia de malestar. Así pues,

se puede optar por enfocar la atención en el dolor o en la lectura misma, pero incluso si se elige lo segundo, el dolor no desaparece por completo de la conciencia.

En el siguiente capítulo titulado *Las relaciones concretas con el prójimo*, Sartre desarrolla esta idea al sugerir que nuestras interacciones con los demás están mediadas por el cuerpo situado. No se trata solo de un medio para relacionarnos, sino de un elemento que define el sentido y los límites de esas relaciones. Sin embargo, en vínculos más íntimos, como los encuentros sexuales, el cuerpo se transforma en un instrumento. Aquí, la conciencia busca seducir al otro objetivándose, en un intento por captar su conciencia. En este proceso, la conciencia convierte su propio cuerpo en un objeto de atracción, pero su verdadero interés no radica en el cuerpo del otro, sino en su conciencia. De esta manera, el encuentro de los cuerpos se convierte, en última instancia, en un encuentro de conciencias sexuadas. No obstante, la propuesta de Sartre en torno a la sexualidad resulta limitada.

Aunque reconoce que los seres humanos son seres sexuales, omite considerar la diferencia sexual y su impacto en la manera en que la conciencia se encarna. Este planteamiento desplaza la experiencia del cuerpo vivido a una herramienta del deseo, donde la conciencia oscila entre su máxima libertad y su mayor confinamiento. A manera de conclusión, podríamos afirmar que el género del cuerpo que Sartre examina tan de cerca no parece ser un factor importante, ni siquiera su experiencia como un cuerpo situado en el mundo. Es cierto que Sartre habla de la sexualidad y de las relaciones sexuales, pero incluso cuando lo hace, parece que se producen encuentros entre seres asexuales.

### 2.3. Beauvoir: la fenomenología de género y el cuerpo sexuado

En su artículo *Holes and Slime: Sexism in Sartre's Psychoanalysis* (1973), Margery Collins y Christine Pierce plantean una crítica profunda al estudio ontológico de Sartre, al señalar que su enfoque presenta una contradicción respecto a la naturaleza sexuada del cuerpo humano. A pesar de que la fenomenología de Sartre busca redefinir la metafísica moderna desde una perspectiva existencial, las autoras sostienen que el filósofo no reconoce adecuadamente que el cuerpo, como experiencia humana, siempre se encuentra situado en un contexto social y cultural específico. Esta omisión, argumentan Collins y Pierce, constituye una limitación significativa en su pensamiento, a pesar de lo que ellas llaman “la vigilancia de Simone de Beauvoir”. No obstante, aunque Beauvoir logró influir en Sartre en varios temas filosóficos, no consiguió alterar su concepción del cuerpo como algo ajeno a su dimensión sexuada. A partir de esta crítica, el objetivo de este apartado es profundizar no solo en los puntos en los cuales la ontología sartreana persiste en la obra de Beauvoir, sino también en la novedad de su reflexión fenomenológica sobre el cuerpo.

En *El segundo sexo* (2015), Simone de Beauvoir establece una distinción teórica crucial entre el cuerpo biológico y el cuerpo social-histórico y psicoanalítico, subrayando que, aunque la diferencia sexual tiene un fundamento biológico, su significado se construye y perpetúa en el ámbito social y psíquico. La autora afirma que, si bien el sexo determina al ser humano desde una perspectiva fisiológica, las categorías sexuales carecen de un significado intrínseco fuera de las estructuras culturales e históricas que las interpretan. Así, Beauvoir concibe al ser humano como un ser encarnado, es decir, como un ser cuya existencia está indisolublemente ligada a la corporeidad. Como ella misma señala: “Estar presente en el mundo implica estrictamente que existe un cuerpo que es a la vez una cosa material en el mundo y un punto de vista hacia este

mundo; pero nada exige que este cuerpo tenga esta o aquella estructura particular” (Beauvoir, 2015, p. 10). Esta idea refuerza la noción de que la existencia humana no puede entenderse sin considerar el cuerpo, pero también subraya que la forma en que vivimos esa corporeidad no está determinada de manera rígida por la biología.

A diferencia de Sartre, para quien la experiencia sexual de las conciencias no supone una experiencia sexuada diferente para cada uno de los cuerpos, en Beauvoir encontramos que esta experiencia encarnada no es uniforme para cada uno de los seres humanos. En efecto, mientras que el hombre vive su corporeidad de manera plena y sin alienación, la mujer experimenta su cuerpo de una manera que está profundamente marcada por la opresión social. Para la mujer, el cuerpo no es simplemente un hecho biológico, sino que se configura como un objeto socialmente construido, un *locus* de conflicto donde se intersectan las estructuras de poder y las percepciones de identidad personal. Así, la situación de la mujer se presenta como un caso particular dentro de la reflexión filosófica sobre la corporeidad, ya que la identidad femenina no se define solo por la biología, sino también por el significado cultural y social que se le atribuye a su cuerpo. Así, para Beauvoir, los datos biológicos adquieren relevancia solo cuando se traducen en posibilidades concretas dentro de la acción.

La autora identifica dos rasgos biológicos generales en la mujer: una aprehensión del mundo más limitada que la del varón y una mayor sujeción a la especie. Sin embargo, estas diferencias no poseen un valor esencial en sí mismas, sino que han sido dotadas de significado por una estructura social que ha relegado históricamente a la mujer a la inmanencia, confinándola al ámbito doméstico, la vida privada y la función reproductiva. Al igual que Sartre, Beauvoir se interesa por la cuestión de la conciencia, la situación y la corporeidad. Sin embargo, su

pensamiento se aparta del de Sartre en la medida en que la cuestión del otro permanece abierta en su obra. Los inicios ontológicos de Sartre resultan ser una barrera para el desarrollo y cultivo de una ética existencialista. Beauvoir trabaja con la ontología de Sartre, transformando el modo fundamental de conciencia en revelación, dando cuenta del aspecto situacional inherente a la responsabilidad, la encarnación y la libertad. Finalmente, Beauvoir sostiene una realidad humana ontológicamente ambigua, una realidad que es cambiante, continua y abierta. Estos matices ontológicos separan a Beauvoir de Sartre y nos permiten plantear dos preguntas: dados los fundamentos ontológicos de Beauvoir, ¿cuál es la naturaleza de la intersubjetividad? ¿Qué puede enseñarnos la encarnación acerca de la intersubjetividad?

#### **2.4. Para una ética existencial: Beauvoir, Hegel y el problema de la alienación**

Como se mencionó en apartados anteriores, para Beauvoir, la feminidad puede entenderse como una forma particular de existir en el mundo, construida a través de prácticas que estilizan el cuerpo en términos psicológicos, comportamentales y fenomenológicos. Aunque estas prácticas se aplican principalmente al cuerpo humano femenino, es posible apropiarse de ellas independientemente de la fisiología o biología de un cuerpo, sin necesidad de ser un “ser humano femenino”. No obstante, esta estilización del cuerpo parece estar asociada a ciertos tipos de seres humanos que históricamente han sido definidos como mujeres, lo cual crea y mantiene la situación de la mujer como el Otro absoluto. Esta relación entre el ser humano femenino y el ser de la mujer, descrita de este modo, puede dificultar la comprensión de uno de los puntos clave en la obra de Beauvoir: la realidad contingente del cuerpo humano femenino. Desde una perspectiva fenomenológica, no se trata simplemente de analizar las cuestiones por sus efectos, como sugeriría una aproximación nietzscheana, sino de distinguir los distintos niveles de la experiencia corporal.

Entendiendo entonces que reconocer la existencia de condicionantes orgánicos no implica atribuirles un sentido ontológico predeterminado ni asumir que un sujeto externo a ellos les confiere significado. Más bien, estas dimensiones se inscriben en una estructura de sentido que emerge de la interacción entre el cuerpo y la existencia vivida. Para describir esta idea, Beauvoir toma prestado de Karl Marx el concepto de alienación, pero con la particularidad de concebirlo no como una separación del ser humano de su trabajo, sino como una ruptura psicológica entre el ser humano y su libertad. Según Beauvoir, la alienación ocurre en la medida en que nuestras acciones y proyectos personales se ven limitados por nuestra propia experiencia existencial en el mundo. Es decir, la alienación ocurre cuando el individuo proyecta su yo sobre un objeto del mundo o sobre otro ser. Para Beauvoir, todo ser humano experimenta una tendencia a la alienación debido a la angustia provocada por la confrontación con su propia libertad.

Este proceso alienante implica que la vida, lejos de ser una manifestación auténtica de las elecciones y actividades propias, se convierte en algo ajeno al ser. La tendencia a la alienación también ocurre en la vida temprana de las mujeres, y sus implicaciones para la vida adulta reflejan una tendencia hacia la inautenticidad. Vemos entonces como la mujer se encuentra atrapada entre su identidad como objeto pasivo y su deseo de afirmarse como sujeto autónomo. Beauvoir sostiene que la mujer enfrenta el dilema de dudar entre el rol de objeto, el que se le ofrece, y la afirmación de su libertad (Beauvoir, 2015, p. 110). Su conflicto radica en que, al crecer, la mujer no se identifica plenamente con su ser humano como algo ambiguo y encarnado, sino que se ve reducida a un objeto que debe cumplir con las expectativas de la sociedad. En este contexto, la alienación se manifiesta de manera diferente entre el hombre y la mujer. Como señala Lundgren-Gothlin

(1996), “el hombre ha alimentado la esperanza de que puede ser reconocido como libertad a través de la mujer, sin tener que someterse a las exigencias de otra libertad” (p. 193).

Ahora bien, Beauvoir parece concluir que la mujer, al abandonar su libertad y aceptar el mundo como algo ya hecho por el hombre, comete una falta moral al no explotar las posibilidades de liberación que se le presentan. De este modo, la mujer se convierte en cómplice de su propio desarrollo detenido, eligiendo o consintiendo su situación de alienación. Con esta idea de alienación, Beauvoir sugiere que la mujer participa en su rol porque el hombre le proporciona el mismo alivio existencial que él le ofrece a ella. Así, ella proyecta su libertad (posible a través de la trascendencia) sobre el hombre para escapar de las trampas de la existencia. Al hacerlo, no enfrenta directamente su ansiedad existencial. En este sentido, la autora vuelve a la problemática hegeliana del amo y el esclavo, con el objetivo de extraer de esta situación todas sus consecuencias éticas.

Aunque Beauvoir no puede señalar el momento exacto en el que la mujer y el hombre se embarcaron en una lucha de vida o muerte por el reconocimiento, no cuestiona directamente la noción de reconocimiento de Hegel. Por el contrario, la adopta para explicar la situación de la mujer. Beauvoir no considera abiertamente que tal vez Hegel esté equivocado. En cuanto a este conflicto fundamental de autoconciencias, Beauvoir parece confirmar la hipótesis de Hegel en la medida en que supone que el modelo uno/otro, un modelo que se basa en la lucha, es definitivo para el desarrollo de la subjetividad humana. Así, escribe:

Estos fenómenos [agresión, conflicto, lucha] serían incomprensibles si, en realidad, la sociedad humana fuera simplemente una *Mitsein* o comunidad basada en la solidaridad y la amistad. Las cosas se vuelven claras, por el contrario, si, siguiendo a Hegel,

encontramos en la conciencia misma una hostilidad fundamental hacia cualquier otra conciencia; el sujeto sólo puede plantearse en el ser opuesto -se erige como lo esencial, como lo opuesto al otro, lo inesencial, el objeto (Beauvoir, 2015, p.230)

En efecto, en lugar de rechazar el modelo hegeliano, Beauvoir analiza la relación entre la autoconciencia y la libertad para encontrar nuevas tendencias ontológicas hacia la oposición. Aquí, Beauvoir subraya que la atracción de la mujer hacia el hombre no se produce como una conciencia encarnada. La mujer no pide reconocimiento. Pero, curiosamente, es capaz de reconocer al hombre incluso cuando él solo la acepta como un cuerpo carnal. En este caso, no hay lucha entre el hombre y la mujer; en cambio, ambos se confabulan en este juego de Uno/Otro y evitan entrar en conflicto entre sí para eludir la dialéctica intransigente. Como no hay lucha, tanto el hombre como la mujer tienen garantizada la vida. La muerte demostraría sin duda que cada autoconciencia arriesgó su vida por la libertad. Pero, en última instancia, la independencia sin relación con el otro carece de sentido en el sistema de Hegel, al igual que para Beauvoir, dada su adhesión al reconocimiento.

Tanto el amo como el esclavo necesitan uno del otro no solo para su propia certeza ontológica, sino también para todas sus negociaciones sociopsicológicas. Si ambas partes sobreviven a la lucha de vida o muerte, pero uno de los seres queda reducido a la sumisión en el modelo hegeliano, las dos autoconciencias encarnan dos actitudes diferentes hacia la vida: la actitud del amo y la actitud del esclavo. Si se interpreta a Beauvoir como alguien que utiliza la dialéctica hegeliana de forma figurada para explicar la situación de la mujer, podríamos concluir que existe la posibilidad de una ética basada en el reconocimiento recíproco. En este caso, no sería necesario que todas las relaciones humanas se basaran en el conflicto, como sugirió Hegel

y más tarde Sartre. En este contexto, la única manera en que la mujer podría transformar su situación, tal como la describe Beauvoir, sería a través de una intervención sociopolítica activa. Solo una reflexión de este tipo, que tenga en cuenta la experiencia situada de los sujetos, podrá ser capaz de resolver algunas de las grandes aporías de la dominación: la interiorización de la subordinación.

Aquí, podríamos sacar dos conclusiones que pueden ser mutuamente inclusivas. Primero, tanto la mujer como el hombre deben trabajar para permitir que el otro florezca como autoconciencia, lo que implica abrir un espacio de reciprocidad en el que ambos puedan ser reconocidos como sujetos. Este reconocimiento será más difícil de lograr si las relaciones humanas se basan en el conflicto, como lo describe Hegel, en lugar de en la reciprocidad. En segundo lugar, la mujer debe trabajar para superar su relación de dependencia con el hombre y desarrollarse más allá de esta dinámica. Para Beauvoir, la única forma de llevar a la práctica estas dos conclusiones es a través de una reflexión ética que sea capaz de redefinir el sentido de la pregunta “¿qué hacer como sujetos moralmente responsables?”.

### 3. El papel de lo visible: la ética existencialista de Simone de Beauvoir

Para el existencialismo, no es el hombre universal quien es la fuente de los valores, sino la pluralidad de los hombres concretos; particulares que se proyectan hacia sus fines y cuya particularidad es tan radical e irreductible como la subjetividad misma (Beauvoir, 2004, p.126).

En el capítulo anterior, exploramos algunas de las ideas metafísicas presentes en la obra de Simone de Beauvoir. Partimos de la premisa de que, si bien su pensamiento conserva elementos fundamentales de la ontología sartreana, introduce una concepción innovadora del cuerpo femenino, lo que le permite desarrollar un análisis fenomenológico que entrelaza la reflexión filosófica con la política y la ética feminista. Allí, concluimos que la distinción sartreana entre conciencia y cuerpo (herencia cartesiana de su filosofía) es reelaborada con gran astucia por Beauvoir en términos de un cuerpo sexuado. Este replanteamiento no solo concibe el cuerpo como el sostén de la experiencia y la conciencia, sino que además entiende el sexo como una modalidad específica de la libertad. De esta manera, Beauvoir no solo reformula el dualismo cartesiano entre conciencia y cuerpo, sino que también introduce un análisis político de la jerarquización entre lo masculino y lo femenino.

En este segundo capítulo, nuestro objetivo es desarrollar con mayor precisión esta idea de la obra de Beauvoir, centrándonos en una de sus principales conclusiones fenomenológicas: la ética existencialista. Para llevar a cabo esta tarea, rastreamos el desarrollo de algunos de los conceptos éticos clave en la obra de esta autora con el objetivo de aclarar la conexión entre la intersubjetividad y la corporeidad de la mujer. A través del análisis de su obra, se expondrá cómo evoluciona su pensamiento, de manera que sus abstracciones éticas se transforman en posibilidades concretas. Como veremos, la cuestión del *Otro* es un tema central al que Beauvoir regresa incansablemente a lo largo de su carrera intelectual. Su preocupación por este tema proporciona

las herramientas necesarias para reflexionar sobre las posibilidades y los problemas del individuo situado, aunque a menudo trágicamente libre. Este análisis nos permitirá avanzar y profundizar en su pensamiento sobre la libertad y la intersubjetividad en un mundo marcado por la asimetría de poder. Al mismo tiempo, proponemos replantear esta propuesta ética a partir de lo que Laura Marks (2000) ha denominado visibilidad háptica.

### **3.1. El sentido de la acción: los comienzos éticos de Beauvoir**

El texto *¿Para qué la acción?* (1972) marca un punto de inflexión crucial en la obra de Simone de Beauvoir, al inaugurar su período explícitamente moral. En esta obra, Beauvoir recurre al diálogo filosófico entre Pirro, rey de Epiro, y su consejero Cineas, para abordar cuestiones fundamentales sobre la acción humana. En la primera parte del texto, Cineas sostiene que los seres humanos jamás alcanzan la satisfacción plena de sus deseos, por lo que deberían abstenerse de actuar, dado que ninguna acción parece capaz de colmar la insatisfacción inherente a la condición humana. No obstante, Pirro, quien representa aquí la voz de Beauvoir, se opone a esta concepción, argumentando que la esencia del ser humano radica precisamente en la acción: el ser humano es, por naturaleza, un ser destinado a actuar. Este diálogo, que en principio se presenta como una simple confrontación de posturas, se desarrolla en una reflexión profunda sobre la realidad humana. Partiendo de esta premisa, analizaremos cómo esta interpretación literaria de la acción humana llevada a cabo por Beauvoir introduce la idea de trascendencia compartida como un término clave para comprender las relaciones éticas.

En sus primeros escritos, Beauvoir sostiene que el sujeto es tanto una interioridad como una exterioridad. Esta separación conceptual le permite desentrañar los matices que configuran las relaciones de uno mismo con los demás. Por ejemplo, Beauvoir (1972) escribe: “como libertad, el

otro está radicalmente separado de mí; no se puede crear ninguna conexión con esta interioridad pura de la que depende incluso Dios, que no tendría poder sobre ella” (p. 38). Una libertad así, que escaparía incluso a Dios, sugiere que la libertad se concibe como el núcleo central de la vida humana. En este sentido, la interioridad de uno mismo no se ve afectada por el hecho de estar en el mundo con otros. En realidad, es esta interioridad la que permite la libertad radical al sujeto, al poner entre paréntesis las limitaciones socioculturales que condicionan sus deseos. Sin embargo, nos encontramos aquí con un problema ético adicional. Si consideramos a los otros únicamente como pura interioridad o pura exterioridad, ¿cómo podríamos establecer una relación con algo que está radicalmente separado de nosotros?

Según Beauvoir, la interioridad y la exterioridad nos sitúan en el mundo de manera ambigua. La exterioridad, entendida como la facticidad de nuestro ser, pone de manifiesto nuestra interioridad ante el otro, una interioridad que necesita ser reconocida como tal. Sin embargo, al actuar sobre esa facticidad, renunciamos a ver al otro como una libertad, lo que limita nuestra capacidad de expandir nuestro ser. En estos primeros trabajos, aún no se tiene una idea clara de hasta qué punto los demás influyen en nuestra libertad encarnada. Lo que sí es evidente es que ser considerados meramente como objetos por los otros conlleva una experiencia de sufrimiento. Como vimos en capítulos anteriores, Beauvoir retoma el modelo del reconocimiento hegeliano, según el cual no solo somos sujetos para nosotros mismos, sino que también estamos atados a los proyectos ajenos.

Ahora bien, aunque en sus primeros escritos la trascendencia se vincula a las acciones de la conciencia intencional, esta conciencia sigue estando situada en el mundo. Una interpretación sin restricciones de esta visión de la trascendencia podría parecer sartreana, dada la relación

filosófica expuesta previamente. Sin embargo, a pesar de estas raíces, hay una notable desviación del sentido sartreano de trascendencia en la obra de Beauvoir, puesto que ella reconoce el componente mundano de nuestras acciones, un aspecto que falta en la obra de Sartre. Como señalamos en el capítulo anterior, para Sartre, la trascendencia está directamente relacionada con la intencionalidad de la conciencia. Esto significa que la trascendencia funciona a modo de un movimiento interno de la conciencia con la única finalidad de establecer una proyección hacia un futuro indefinido. Por el contrario, en Beauvoir, la trascendencia se arraiga en un mundo material y social que puede ser eclipsado, pero nunca completamente superado.

En *¿Para qué la acción?* (1972), Beauvoir presenta la trascendencia como un proyecto. Pirro propone esta noción como una prescripción ética, trasladando la trascendencia desde el ámbito ontológico hacia el campo ético. A pesar de esta transición, la trascendencia sigue oscilando entre un concepto ontológico y una tipología de actividad. Andrea Veltman (2016) tiene razón solo en parte cuando sostiene que, “como ya en *Pirro y Cineas*, la trascendencia se refiere menos a los momentos de una intencionalidad subjetiva consciente y más a actividades constructivas que sitúan y comprometen al individuo con otras libertades humanas” (p. 32). Para Beauvoir, ni los conceptos éticos absolutos ni las implicaciones relativas de nuestras actitudes parecen caminos viables para justificar nuestras acciones, ya que ambas opciones oscurecen el sentido de la libertad y alejan la responsabilidad del individuo. Frente al problema existencial de cómo entender nuestra responsabilidad en relación con nuestras acciones, Beauvoir sostiene que el principal rasgo de la condición humana es la libertad. La libertad es el criterio fundamental de la elección individual, y su respuesta en *Pirro y Cineas* es que solo al comprometernos en el mundo a través de proyectos trascendentes, abiertos al futuro y en relación con los demás, podemos revelar nuestra libertad

Este concepto de trascendencia es fundamental en la obra de Beauvoir, ya que no solo destaca las proyecciones humanas, sino que también encierra un momento de transformación que entiende la individualidad no como una entidad fija, sino como un proceso en constante evolución. De esta manera, la libertad no se reduce a una mera elección, sino que se concibe como un continuo devenir que abre la puerta a variaciones y nuevas formas de ser. Aunque el argumento sobre un mundo de relaciones contingentes pueda parecer polémico, es precisamente este marco el que Beauvoir emplea para señalar que, dada la ambigüedad inherente a nuestra existencia, se hace aún más urgente asumir la responsabilidad de nuestra vida. En lugar de rendirse ante la pasividad y el conformismo, la libertad exige una acción consciente y decidida. En su obra, la contingencia no justifica lo que existe, al contrario, pone de relieve la necesidad de actuar y comprometerse activamente con el mundo.

En este caso, se vuelve nuestra responsabilidad fomentar en el otro la capacidad de elección, ya que es a través de nuestras propias acciones que podemos generar los puntos de partida que le permitan al otro construirse como un ser libre. Este proceso de interconexión, basado en la libertad mutua, es clave para el desarrollo tanto individual como colectivo. De forma análoga, a través de sus acciones, el otro también apela a nuestra libertad. Como profundizaremos en el siguiente capítulo, a menudo nos negamos a asumir el riesgo y la incertidumbre que implica este tipo de interpelación ética, por miedo o angustia ante la propia contingencia de las propias relaciones humanas. Pero, de manera sugestiva, Beauvoir nos señala que es justamente este riesgo y esta incertidumbre las que definen la esencia misma de la libertad y, por lo tanto, el corazón de las relaciones éticas. En este sentido, la reflexión planteada en *¿Para qué la acción?* (1972) invita al lector a confrontar la complejidad de la libertad humana dentro de un mundo compartido. Y esta

confrontación solo adquiere un sentido renovado cuando la acción individual es vista como parte de una red más grande de voluntades.

### **3.2. La ética de la ambigüedad: libertad, facticidad y moralidad**

Simone de Beauvoir escribió *Para una moral de la ambigüedad* (2004) en respuesta a las críticas dirigidas al existencialismo. Para defender esta corriente filosófica, esta autora analiza sus principios fundamentales, como la libertad y la facticidad, y formula una ética que permita abordar las complejidades que surgen de estos conceptos. Sin embargo, tras su publicación, Beauvoir desestimó su propio trabajo por considerarlo demasiado abstracto. Aun así, su propuesta ética sigue siendo relevante, especialmente para examinar su visión sobre la condición de la mujer. En este tratado, Beauvoir ofrece una forma viable de fomentar relaciones recíprocas con los demás, siendo conscientes de las complejidades que configuran la realidad humana. Su reflexión permite, además, una comprensión profunda del concepto de *mala fe* en el existencialismo. Este breve tratado ético tiene un doble objetivo: demostrar que la ética existencialista no es subjetivista y que, aunque no sea programática ni totalmente concreta en su aplicación, sí proporciona directrices generales para la acción. Teniendo esto en cuenta, el propósito de este apartado es identificar tanto las dificultades como los aciertos del temprano pensamiento ético de Beauvoir y su influencia en su obra posterior.

El existencialismo que Beauvoir pretende fundamentar en este texto parte de la premisa de que la existencia humana es siempre una negociación compleja entre deseos, circunstancias y limitaciones. Desde esta perspectiva, basar una teoría ética en un individuo abstracto resultaría contradictorio, ya que el ser humano es, en cada caso, un individuo concreto. Esta crítica se alinea con el concepto existencialista de *ser-en-el-mundo*, según el cual la existencia no puede separarse

del contexto en el que se desarrolla. En este caso, Beauvoir sostiene que las teorías éticas abstractas desatienden la naturaleza ontológica y fenomenológica fundamental de la realidad humana. Para Beauvoir, autores como Kant, Hegel o Marx desarrollan sistemas morales que no dan cuenta adecuadamente de la realidad humana como un todo, es decir, como realidad situada, algo que preocupa especialmente al existencialismo. En efecto, al privilegiar una concepción del individuo como ser puramente racional, dichas teorías ignoran no solo la dimensión temporal del sujeto, sino también su relacionalidad constitutiva, es decir, la manera en que la existencia humana se define en relación con los otros.

En este punto, Beauvoir establece una distinción clave entre libertad ontológica y libertad moral. Mientras que la primera forma de libertad es comprendida como el elemento ontológico más básico de nuestra existencia, la libertad moral implica una libertad tanto para nosotros mismos como para los demás, ejercida a través de relaciones activas con el mundo. Beauvoir (2004) explica: “Querer liberarse es efectuar la transición de naturaleza a la moralidad estableciendo una libertad genuina en el surgimiento original de nuestra existencia” (p.34). Para Beauvoir, la voluntad, entendida como la capacidad de proyectarnos en el mundo, no es meramente racional. No está motivada exclusivamente por la razón ni es una simple manifestación de la conciencia, sino que surge del *ser-en-el-mundo*. Su concepción de la voluntad integra tanto el *para-sí* de la conciencia como el *en-sí* del cuerpo, ya que se trata de una conciencia encarnada que, al mismo tiempo, refleja el mundo en el que existe. Esta idea de libertad situada pone a Beauvoir en un camino diferente al recorrido por la filosofía moral desde Kant hasta Sartre. Al elegir una vida particular en lugar de otra, no solo elegimos por nosotros mismos, sino también por todos los seres humanos; la voluntad personal es una voluntad política. Abrir un espacio para que otros hagan lo

mismo mediante la afirmación de la libertad moral permite esta elección personal, necesaria para la autocreación.

La perspectiva de Beauvoir enfatiza acertadamente nuestra existencia en un mundo intersubjetivo, en el que nacemos dentro de una cultura, religión, etnia, raza, género o clase social específica. Esto implica que nuestra capacidad de actuar libremente y cuestionar nuestras propias acciones está inevitablemente vinculada a nuestra situación. En consecuencia, lo que consideramos valioso no surge únicamente de la libertad ontológica, sino de la libertad que nuestra circunstancia concreta nos permite ejercer. Beauvoir sostiene que afirmar la libertad es el valor más fundamental, pues constituye la base sobre la cual se sustentan todos los demás valores. Es la libertad la que permite a cada ser humano otorgar significado y valor a distintos proyectos. No obstante, su noción de libertad no es absoluta ni aislada, sino que está intrínsecamente ligada a nuestras relaciones con los demás. No somos completamente libres porque vivimos en constante comunicación e interacción con el mundo y con otros agentes igualmente dotados de libertad ontológica.

Ahora bien, esta intersubjetividad condiciona y matiza nuestras posibilidades de ser libres. Ante esta realidad, surge una pregunta fundamental: ¿qué haremos con nuestra libertad? ¿Qué consideramos valioso desde nuestra posición como seres situados? La experiencia nos muestra que nuestra situación rara vez nos permite actuar con una libertad absoluta, pues estamos inevitablemente condicionados por la compleja red de relaciones en la que existimos. Siempre arraigados en nuestra facticidad, nuestra existencia se define en relación con los demás. Sin embargo, estar con otros no es simplemente una condición fáctica, sino una dimensión esencial del ser que trasciende el conflicto. Mientras que Sartre concibe la relación con el otro como una lucha en la que la mirada ajena nos reduce a objetos, Beauvoir plantea que es precisamente en la

aceptación de nuestra falta de ser donde emerge la posibilidad de la libertad moral. En este reconocimiento mutuo, lejos de la lucha por la autoafirmación, se vislumbra una plenitud ética: una revelación colectiva basada en el deseo de que existan otros seres igualmente voluntarios en el mundo.

Según Beauvoir, el placer de estar presente en y para el mundo conlleva un imperativo ético fenomenológico: afirmar que otros seres encarnados también están inmersos en una experiencia similar. De esta manera, nuestra propia revelación del mundo no puede ser un acto solitario, sino que debe abrir un espacio para los demás, permitiéndoles también desear la libertad. Sin embargo, este ideal se enfrenta a límites concretos. En efecto, en la medida en que una persona es reconocida dependerá de su capacidad de adaptación a un entorno en constante cambio, y este reconocimiento no es distribuido de manera equitativa: algunas formas de existencia son valoradas más que otras, no solo por nuestra corporeidad sino también por las estructuras sociales que organizan el mundo. No existe una ley de intercambio en las relaciones interpersonales que permita medir la reciprocidad de manera objetiva. Gran parte de lo que se da y se recibe ocurre de manera inconsciente, fuera del ámbito de lo cuantificable. Y, no siempre podemos liberarnos de nuestra situación ni garantizar que seremos reconocidos.

Sin duda, algunos sujetos pueden trascender como proyectos para sí mismos sin poner en riesgo su propia libertad, pero otros también ven sus posibilidades limitadas por circunstancias que escapan a su propio control. Esto sucede, a menudo, cuando la trascendencia de unos cierra el horizonte de los demás, transformando así la revelación compartida en un ejercicio de dominio. Este ejercicio de poder no es tomado en cuenta por Beauvoir como un elemento clave a analizar. Como advierte Bergoffen (1997), “puede que no sea posible conciliar la ética del proyecto de

Beauvoir con las exigencias éticas de la libertad constituida como espontaneidad y actividad reveladora” (p. 68). Y, esta tensión se vuelve aún más evidente cuando Beauvoir se aleja de sus reflexiones abstractas sobre la libertad y comienza a considerar seriamente la situación de la mujer.

### **3.3. Ética y encarnación: la mujer como sujeto existencial**

En *El Segundo Sexo* (2015), la noción de trascendencia se convierte en el vehículo principal de Beauvoir para reflexionar sobre la libertad. Si bien es cierto que esta obra no es explícitamente ética, la reflexión moral que se desarrolla en los capítulos II y III guía el pensamiento de Beauvoir sobre la condición femenina al prescribir una forma óptima de estar en el mundo. En el primer capítulo, exploramos en detalle los matices que *El segundo sexo* (2015) presenta en relación con la ontología sartreana. En *El Segundo Sexo* (2015), esta autora reconoce la sujeción de la conciencia al cuerpo y su papel en nuestras posibilidades de trascendencia: la libertad está profundamente encarnada en la visión madura de Beauvoir. Para ella, no se puede reducir el cuerpo a un mero instrumento de la conciencia trascendente, ya que el cuerpo constituye la base de toda trascendencia. Siguiendo esta lógica, la trascendencia no puede convertirse en un término negativo del cuerpo, como sugiere Sartre. Si la conciencia intenta hacer del cuerpo una facticidad muda, lo único que logra es entrar en una relación de alienación y mala fe. Para Beauvoir, el cuerpo y sus afectos están siempre presentes, incluso en la trascendencia, lo que impide reducirlo exclusivamente a la inmanencia.

En el prólogo de este texto, Beauvoir establece una contraposición entre inmanencia y trascendencia: la trascendencia se asocia con la actividad constructiva, el progreso y la libertad frente a la facticidad, mientras que la inmanencia se vincula con actividades de mantenimiento de

la vida, la pasividad y la sumisión. A partir de esta distinción, desarrolla una prescripción ética práctica basada en la realidad humana:

Todo sujeto desempeña su papel como tal específicamente a través de hazañas o proyectos que sirven como un modo de trascendencia; solo alcanza la libertad mediante un continuo esfuerzo hacia otras libertades. Cada vez que una trascendencia cae en la inmanencia, en la estagnación, se produce una degradación de la existencia en el *en-sí*. Esta caída representa una falta moral si el sujeto consiente en ella; si se le impone, significa frustración y opresión. En ambos casos, es un mal absoluto (Beauvoir, 2015, p.115).

Para Beauvoir, la trascendencia es el estado natural del sujeto humano. Esto no sugiere que la inmanencia sea ontológicamente anterior a la trascendencia, sino que la una se apoya en la otra. La imagen que Beauvoir ofrece del sujeto humano está caracterizada por la ambigüedad de este hecho. Sin embargo, al igual que Sartre, Beauvoir es consciente de que la pura inmanencia es éticamente prohibitiva, en la medida en que la creación de una ética requiere, al menos, cierto grado de libertad. Recordemos que para Beauvoir la libertad ontológica está enraizada en la facticidad de cada individuo, en la medida en que los seres humanos son originalmente libres. Este arraigo es necesario si el ser humano desea alcanzar verdaderamente la libertad moral. Este continuo esfuerzo por ir más allá y hacia los demás refuerza el valor de querer la propia libertad y la del otro. Pero, también es posible ir más allá de la facticidad sin tomar en cuenta las libertades de los demás.

En *El segundo sexo* (2015), Beauvoir se enfrenta al peso de la situación, un peso que no era tan evidente en *Para una moral de la ambigüedad* (2004). En su obra anterior, parece que la

facticidad de una persona puede limitar, pero no incapacitar completamente sus posibilidades de libertad. Sin embargo, esta creencia se transforma cuando Beauvoir reconsidera la trascendencia no como un concepto ontológico de estilo sartreano, sino como un concepto descriptivo y ético, lo que implica que no siempre es posible superar la propia facticidad. En *El segundo sexo* (2015), la libertad es una estructura de existencia que está limitada por nuestra situación sociohistórica; por lo tanto, no podemos simplemente superar nuestra facticidad actuando como queramos. Nuestra libertad puede ser obstaculizada por la libertad de los demás en la medida en que podemos quedar atrapados en la inmanencia. Esto es así porque nuestro poder es finito, y aunque podemos seguir siendo libres en nuestro interior, eso no significa que tengamos el poder de trascender como proyecto.

Si bien la cuestión del poder es relevante, para Beauvoir la conclusión representa un problema aún más inquietante y complejo. La habituación de la mujer a vivir como el Otro no solo compromete su libertad y sus deseos, sino que también afecta su relación con su propio cuerpo. Para comprender las barreras de este tipo de trascendencia, Beauvoir examina incansablemente la encarnación de la mujer. En este caso, las construcciones sociohistóricas determinan las actividades en las que la mujer suele participar y, al hacerlo, condicionan las posibilidades futuras de acción. A través de la actividad, cada individuo renueva constantemente el tipo de ser en el que se está convirtiendo. Aunque el principio existencialista sostiene que la libertad es fundamental, los proyectos que una persona emprende no siempre son elecciones genuinamente libres si ya están predefinidos dentro de los límites de lo posible. Y esto es lo que le ocurre específicamente a la mujer. Este cuestionamiento planteado por Beauvoir no solo busca evidenciar la imposibilidad de la trascendencia para las mujeres en un mundo estructurado jerárquicamente, sino también resaltar

el impacto éticamente negativo de estas limitaciones, que restringen cualquier tipo de proyecto para todo ser humano.

A lo largo de esta sección, hemos tratado de desentrañar, explicar y cuestionar la ética existencialista de Beauvoir, en particular en lo que concierne a la reciprocidad a través de la revelación mutua y la generosidad. No obstante, Beauvoir se enfrenta a un problema central dentro de la ética existencialista: la competencia entre libertades. Este dilema se vuelve especialmente relevante si consideramos que, en su ética, la noción de afectividad y su influencia en la elección no están completamente desarrolladas. Este punto se abordará con mayor profundidad en el siguiente apartado. No obstante, el centro de esta complejidad se encuentra en la noción de elección. Para el existencialismo, el ser humano está constantemente eligiendo y, al hacerlo, otorga valor a los proyectos que reflejan sus elecciones. Por lo tanto, las decisiones individuales no son solo personales, sino también políticas: al elegirnos a nosotros mismos, elegimos también a toda la humanidad. Beauvoir reafirma en toda su obra que el ser humano es siempre libre de elegir, pero si todos están eligiendo constantemente, surge una pregunta clave: ¿qué proyectos se adoptan y cuáles son descartados?

La cuestión del papel de la mujer en su propia opresión sigue siendo un tema de debate. La ética existencialista sugiere que las elecciones de la mujer contribuyen a perpetuar su condición de subordinación. Sin embargo, la atención fenomenológica que Beauvoir dedica a la situación vivida de la mujer matiza esta interpretación estrictamente existencialista. La tensión entre la libertad del hombre y la libertad de la mujer constituye un conflicto fundamental dentro de su obra, y su resolución no es sencilla. Esta tensión servirá como eje central para la exploración de la

situación de la mujer en el siguiente apartado, así como para nuestro compromiso con una ética más amplia.

### **3.4. El papel de lo visible: la mirada y la visibilidad háptica**

A lo largo de todo el capítulo, hemos sostenido que la ética existencialista de Beauvoir define las relaciones humanas como guiadas por el deseo de la libertad del otro. Esto implica que no solo se valoran los proyectos en los que uno se involucra, sino también la libertad necesaria para participar en dichos proyectos. Sin embargo, también hemos señalado que este deseo por la libertad del otro se encuentra repetidamente con serias dificultades. Una reflexión fenomenológica sobre la situación de la mujer, como la realizada por Beauvoir, revelaría que el compromiso con la libertad del otro se vuelve profundamente contradictorio para las mujeres; lo que constituye un gran obstáculo para la ética existencialista. A pesar de que la atención de Beauvoir a la situación de las mujeres complica su ética existencialista, es precisamente esta atención la que confiere a su pensamiento una ética más compleja y auténtica. Así, en este apartado defendemos que la ética de la ambigüedad de Simone de Beauvoir merece ser rescatada.

Para desarrollar esta idea, nos centraremos en lo que ella define como el reino de lo visible. En efecto, la cuestión de la mirada resulta un aspecto crucial en el análisis ético de la intersubjetividad, pues otorga a cada individuo la condición necesaria para convertirse tanto en sujeto como en objeto. No obstante, la lectura de Beauvoir sobre la mirada se encuentra, lamentablemente, en gran medida alineada con la interpretación sartreana, lo que dificulta distinguir lo que es ontológicamente necesario de lo que es meramente contingente. Dentro de este enfoque, se tiende a reforzar las jerarquías sociales, privilegiando el poder objetivante de la mirada, especialmente la mirada masculina sobre el cuerpo de la mujer. Sin embargo, es posible ir más allá

de una lectura restrictiva y opresiva de nuestro encuentro visual con el otro, si tomamos en serio la idea de Beauvoir acerca de que los seres humanos no son seres fundamentalmente conflictivos. En este sentido, si aceptamos la noción de ambigüedad de Beauvoir, podemos comenzar a abordar la reciprocidad en lugar de la lucha.

En *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses* (2000), Marks explica que la visibilidad háptica es una epistemología táctil que implica pensar con tu piel, o dar tanta importancia a la presencia física de otro como a las operaciones mentales de simbolización. En contraste con la noción de mirada sartreana, la visualidad háptica demanda un tipo de ver muy diferente: un ver basado en la afectividad. Este tipo de ver fomenta posibilidades éticas que nutren la dimensión corporal de nuestra relación con los demás. La formulación de Marks de lo háptico se inscribe en la tradición crítica más extensa de la fenomenología y la teoría sensorial. En este caso, la visualidad háptica combina lo táctil y lo kinestésico, en lugar de simplemente representar el mundo como una amalgama de imágenes.

Desde esta perspectiva, lo visible no parece ser algo que deba ser dominado, sino que se ofrece como una afectación particular que compromete la conciencia corporal de uno. Marks (2000) explica que en la visualidad háptica “una respuesta sensorial puede ser elucidada sin abstracción, a través de las relaciones miméticas entre el que percibe y un objeto sensorial” (p.37). La visualidad háptica reconoce esta sobredeterminación a través de la inherencia de uno en el mundo. Este tipo de experiencia pone en cuestión la fórmula sartreana, de tal modo que el ser humano es más que una falta de ser que solo desea poseer el ser en su carnosidad. Aunque interactuar con la naturaleza no es sinónimo de interactuar con los demás, podemos extraer algo de esas interacciones que es aplicable a nuestras relaciones interpersonales. En este sentido, el

mundo nos invita a considerar diferentes perspectivas que nos permiten entender de maneras diversas. Así, el objeto al que dirigimos nuestra atención tiene un papel activo en su propia aparición: contribuye a la manera en que llegamos a conocerlo. Si interactuamos con el objeto, si permitimos que nuestra conciencia sea algo más que una mera petrificación del objeto en su ser bruto, podemos dejar que el mundo nos conduzca, ya sea un bosque o los proyectos de los demás. Esta no es solo una interacción unidireccional.

Los aspectos dispares de nuestro *ser-en-el-mundo* se resisten a ser reconciliados en un pensamiento puramente objetivo porque somos más que simples objetos. Esto implica que debemos aceptar el riesgo inherente a permitir que el otro nos vea realmente como algo más que solo un cuerpo carnal. No se trata de que mi cuerpo sea absorbido por el cuerpo del otro. Esta separación permite cuestionar, abarcar y reflexionar. Curiosamente, en este proceso, el propio ser de uno también debe mantenerse a distancia. Así es como uno llega a conocerse a sí mismo: uno es tanto un ser carnal, percibido por el otro de maneras que son inimaginables para uno mismo, como una conciencia encarnada. Esta mezcla de cuerpo y conciencia convierte al ser humano en una profundidad de existencia que no es completamente accesible desde el interior (uno no puede saber cómo es uno mismo para los demás) ni desde el exterior (los demás no pueden saber cómo es uno para sí mismo). El cuerpo del otro, al igual que el propio, nunca es completamente evidente ni puede ser completamente desvelado. Como señalamos previamente, para Beauvoir, la manera original de *ser-en-el-mundo* es a través de la revelación. Aquí, la revelación se vuelve el momento en el que uno deja de preocuparse exclusivamente por afirmar su propia libertad a través de la trascendencia y, en cambio, desvela el mundo, abriendo posibilidades para los demás. Este momento se caracteriza de manera simple por la alegría de existir. Esta alegría implica aceptar que

el momento de intencionalidad que ocupa esta tesis es, en realidad, cuando uno se proyecta hacia el mundo como una falta.

En conclusión, lo visible, si se entiende como una plenitud fenomenológica y no como una falta ontológica, invita tanto al yo como al otro a imaginar nuevas formas de comprometerse intersubjetivamente. Es una oportunidad para reevaluar lo que consideramos cierto sobre nosotros mismos y para romper el ciclo de la *mala fe*. No se trata de luchar por el espacio para llevar a cabo nuestros propios proyectos, sino de reconocer las posibilidades inherentes a cada situación. No obstante, este compromiso y entendimiento solo se pueden forjar si le otorgamos al otro la libertad de participar en lo visible. Puesto que ni la mujer ni el hombre son libres en nuestro terreno patriarcal de poder, las posibilidades políticas y éticas que puedan surgir no dependen de la buena voluntad de ninguno de los dos. Por el contrario, se convierte en un camino de liberación compartido, una responsabilidad humana. En consecuencia, el requisito ético de la intersubjetividad para Beauvoir, la superación de la dualidad sujeto-objeto a través de la libertad del otro, sigue siendo fundamental

#### **4. Feminismo y democracia radical: una mirada política a la opresión de género**

La democracia solo puede existir cuando ningún agente social está en condiciones de aparecer como dueño y representante del fundamento total de la sociedad. (Mouffe, 2000, p.34).

En el capítulo anterior, se analizó el desarrollo de la propuesta ética de Simone de Beauvoir a lo largo de sus obras más relevantes, evaluando tanto las ventajas como los desafíos que enfrenta este enfoque respecto al problema de la opresión femenina. En este análisis, se argumentó que, aunque su ética constituye una de las contribuciones más significativas al pensamiento existencialista, la descripción que Beauvoir ofrece sobre la situación de la mujer no parece ser fácilmente conciliable con su perspectiva ética. Esto se debe, principalmente, a que Beauvoir no logra liberarse por completo de la herencia metafísica presente en su propia teoría. A pesar de realizar una detallada descripción fenomenológica de la historia de la opresión femenina, la ética de Beauvoir parece quedar atrapada en descripciones ontológicas que dificultan la distinción entre lo que es estrictamente necesario y lo que es contingente en su visión del ser humano, particularmente en lo que respecta a la mujer.

Ahora bien, a pesar de la dificultad teórica que presenta, creemos que la propuesta ética de Beauvoir puede ser rescatada a través de una perspectiva política amplia que analice y evalúe los aspectos centrales de la asimetría de poder presentes en las sociedades contemporáneas. Con esto en mente, en el presente capítulo nos centraremos en desarrollar la idea de la democracia como valor y proyecto ético en construcción. Para llevar a cabo esta tarea, exploraremos las nociones de política feminista y democracia radical. Nuestro objetivo es situar la comprensión ética de Beauvoir sobre la interdependencia y la ambigüedad de la experiencia humana dentro del campo político, presentando una propuesta teórica alternativa sobre una idea de política relevante para

enfrentar las dificultades de nuestras sociedades actuales. Por último, intentaremos evaluar los impactos de esta perspectiva en el contexto del conflicto armado colombiano.

#### **4.1. Política feminista: esencialismo y democracia radical**

Los debates feministas contemporáneos acerca del significado del género han centrado su atención en la fundamentación de una política y ética feminista. Según Kate Soper (1990), una vez que la existencia de las mujeres ha sido puesta en duda, “surge la necesidad de un movimiento político en el que las mujeres puedan unirse como mujeres para perseguir objetivos específicamente feministas” (p. 17). A menudo, esta formulación trae consigo la idea de que solo es posible llevar a cabo este proyecto político si somos capaces de concebir a la *mujer* como una identidad coherente y rígida, otorgando así al feminismo una base sólida. Sin embargo, el rechazo a las esencias y, específicamente la ausencia de ellas no conduce unilateralmente al fracaso de cualquier aspiración política colectiva. Tal como lo vemos, la cuestión para el feminismo no debería ser ofrecer fundamentos ontológicos que sirvan de base para todos los reclamos políticos, puesto que en la mayoría de los casos la propia categoría de mujer es reinterpretada de diversas formas.

En el primer capítulo, analizamos que, aunque la reflexión sobre la libertad y los límites de la acción humana es central en el existencialismo, la teorización sobre estos temas enfrenta desafíos significativos debido a la persistente tensión entre conciencia y cuerpo. Intentamos ofrecer una perspectiva alternativa dentro de la obra de Beauvoir, solo para darnos cuenta de que, por las mismas razones, su análisis fenomenológico de la subordinación de la mujer no se armoniza fácilmente con su propuesta ética. En estos casos, el problema de la capacidad de acción de los sujetos está estrechamente vinculado con su integridad ontológica, lo que da lugar a axiomas sobre

comportamientos que limitan las prácticas mucho antes de que la acción se lleve a cabo. En el caso de Beauvoir, podría pensarse que su afirmación de que “no se nace mujer, se llega a serlo” implica que nuestra indagación teórica no debe centrarse en descubrir qué es la mujer. Sin embargo, esto no ocurre en su ética, donde la cuestión de la trascendencia y la libertad desdibujan el análisis histórico de la subordinación femenina. Para la interpretación feminista, aceptar esta perspectiva tiene implicaciones cruciales, particularmente en la manera en que formulamos los análisis sobre los fundamentos del poder de una política determinada y los deberes morales de los individuos.

En efecto, si la categoría mujer no corresponde a ninguna esencia unitaria y unificadora, el problema ya no debe ser tratar de descubrirla. Las preguntas centrales pasan a ser otras: ¿qué lugar ocupa esta categoría dentro de los diferentes discursos establecidos? ¿Cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente para las relaciones sociales? ¿Cómo se construyen las relaciones de subordinación a través y sobre esta distinción? Y, ¿qué tipo de estrategias pueden llevarse a cabo para contribuir al establecimiento de una política democrática? En este apartado, nuestro objetivo es delinear algunas ideas claves que una política feminista, inspirada en un proyecto democrático radical y ético, puede tener para las reivindicaciones sociales de justicia y solidaridad. El gran desafío no es, por lo tanto, hacer del feminismo un modelo ideal de la política. Desde el momento en que no tenemos una entidad homogénea (mujer) enfrentada con otra entidad homogénea (hombre), sino una multiplicidad de relaciones sociales, la lucha en contra de la subordinación tiene que plantearse de formas completamente distintas. En este caso, la pregunta de si las mujeres deben volverse idénticas a los hombres para ser reconocidas como iguales, o si deben afirmar su diferencia al precio de la igualdad, aparece como una pregunta sin sentido una vez que ponemos en duda las esencias.

En *Hegemonía y estrategia socialista* (1987), Ernesto Laclau y Chantal Mouffe intentaron exponer las consecuencias teóricas de una interpretación plural y radical de la democracia para la actualidad. Para estos autores, el espacio social de la política está estructurado en torno a un conjunto heterogéneo de demandas que, en ocasiones, no son completamente coincidentes entre sí. Dentro de un mismo cuerpo político, se pueden encontrar luchas contra la violencia hacia la mujer, contra el maltrato animal o sobre la protección de los ecosistemas, y cada una de estas reivindicaciones tiene intereses y desafíos particulares. Un proyecto democrático amplio no debe considerar estas diferencias como un factor negativo, ni tratar de reconciliarlas en una única identidad. Tanto Laclau como Mouffe defienden la necesidad de establecer lo que llaman una *cadena de equivalencia*, es decir, una serie de alianzas estratégicas entre diferentes grupos de la sociedad con el fin de lograr el mayor beneficio mutuo posible. Con el objetivo de construir un sujeto político colectivo, la democracia radical solo puede apelar a identidades contingentes:

Sobre la base del principio de igualdad, un grupo corporativamente constituido puede reclamar sus derechos a la igualdad con otros grupos, pero en la medida en que las demandas de los diversos grupos son diferentes y, en muchos casos, incompatibles entre sí, esto no conduce a ninguna equivalencia real entre las diversas reivindicaciones democráticas. Es sólo bajo esta condición que las luchas contra el poder llegan a ser realmente democráticas (Laclau & Mouffe, 1987, p.298).

Para el feminismo, esta perspectiva antiesencialista es fundamental en la medida en que expande el campo de interpretación hacia un proyecto democrático comprometido no solo con la subordinación vinculada al género, sino con cualquier tipo de subordinación. Las feministas liberales han estado abogando por una amplia gama de nuevos derechos de las mujeres, cuya

finalidad es hacerlas ciudadanas, sin cuestionar por ello los modelos teóricos dominantes de la política y la ciudadanía. En contra de valores individuales, defienden un conjunto de valores basado en la experiencia de la maternidad que se llevan a cabo en el ámbito familiar. Para Elshtain (1983), por ejemplo, la familia sigue siendo el lugar en donde fundar una nueva moralidad política. En efecto, a pesar de que las mujeres ya son ciudadanas en las democracias actuales, este tipo de ciudadanía ha sido pensada dentro de un marco patriarcal donde las tareas de las mujeres siguen siendo infravaloradas.

Para esta autora, la única alternativa viable es insistir en las capacidades diferenciales de las mujeres como criterios de ciudadanía. Esta concepción sexualmente diferenciada de la ciudadanía se centra en la capacidad de la que carecen los hombres: la de crear vida a través de su cuerpo. Según Elshtain, esta capacidad debería ser utilizada para redefinir la ciudadanía con la misma fuerza con la que se invoca la idea de morir por la patria. Al afirmar el valor político de la maternidad, Pateman intenta deconstruir la distinción entre lo público y lo privado, asegurándose de que el nacimiento, el amor y los lazos afectivos adquieren relevancia en un mundo de desigualdad. Sin embargo, como consecuencia de este esencialismo, Elshtain no deconstruye la oposición hombre/mujer, lo que da lugar a una concepción inadecuada de lo que debería ser una política democrática. Desde nuestra perspectiva, no hay razón para que la diferencia sexual sea el elemento clave de todas las relaciones sociales. Esto no significa que la igualdad exige relaciones neutrales entre los individuos, ya que está claro que muchos de los casos de subordinación de la mujer están directamente relacionados con su posición como mujer. Nuestra tesis es que, en el ámbito político, la diferencia sexual no debe ser una distinción pertinente. Un proyecto democrático radical y plural no requiere ciudadanos sexualmente diferenciados, ya que la propia

categoría de sexo ha sido socialmente construida, sino una concepción de ciudadanía que implique actuar conjuntamente como miembros de una comunidad política amplia.

Aquí es fundamental destacar que, al afirmar que el ejercicio de la ciudadanía implica identificarse con ciertos valores éticos y políticos democráticos, debemos reconocer que existen diversas formas de ciudadanía, cada una con sus interpretaciones de esos principios. Una visión democrática radical subraya la importancia de las múltiples relaciones sociales en las que persisten la dominación y la desigualdad. Esto conlleva al reconocimiento común, por parte de diversos grupos más allá del feminismo, de una preocupación compartida que moviliza amplias demandas democráticas de sectores variados: las mujeres, los ecologistas, los empobrecidos, las personas racializadas, los trabajadores, los animalistas, entre otros. Desde esta perspectiva, el objetivo de la política feminista pasa a ser la construcción de una comunidad política amplia, en la que las metas feministas, como la abolición de la violencia hacia las mujeres, se inserten dentro de un contexto más amplio de articulación de demandas. Así, la lucha por la igualdad de las mujeres no se limita a una lucha por la igualdad per se, sino que abarca las diversas formas en las que la categoría de mujer ha sido construida históricamente como subordinación. Por lo tanto, surge la necesidad de múltiples feminismos, y cualquier intento de definir una verdadera esencia de la política feminista debe ser abordado con cautela.

Desde nuestra interpretación, el objetivo de una ciudadanía democrática debe ser la construcción de una identidad política común, articulada a través de prácticas, instituciones y relaciones sociales igualitarias. Este tipo de proyecto se ve mejor respaldado por una perspectiva que nos permita comprender la diversidad de formas en las que se configuran las relaciones de poder y que nos ayude a desvelar las estructuras de exclusión existentes. Por ello, la crítica al

esencialismo, lejos de ser un obstáculo para un proyecto democrático feminista, constituye su verdadera condición de posibilidad.

#### **4.2. ¿Es necesaria una ética de la diferencia sexual para la democracia?**

Aunque *Ética de la diferencia sexual* (2010) de Luce Irigaray es un texto que presenta una lectura feminista de varias obras filosóficas y propone una acción política innovadora, las implicaciones de su perspectiva pueden no ser siempre claras en relación con los temas tratados. En un sentido particular, Irigaray no formula una crítica directa a la representación de las mujeres por parte de los filósofos, ni presenta una filosofía que surja explícitamente desde un punto de vista feminista o femenino. En lugar de eso, su texto se caracteriza por una confrontación profunda con varios escritos filosóficos, aceptando inicialmente los términos de esos textos, lo que queda evidente en las extensas y detalladas citas extraídas de los mismos. A primera vista, podríamos pensar que Irigaray busca responder a los textos que analiza debido a la abundancia de citas, e incluso podríamos suponer que, al poner en primer plano una y otra vez los pasajes de filósofos masculinos, se está subordinando a ellos en cierta medida.

Uno de estos juegos interpretativos se ejemplifica en lo que Irigaray denomina la relación ética entre los sexos. Comúnmente, la concepción universal de las relaciones éticas asume que el hombre y la mujer se encuentran en una relación simétrica dentro del lenguaje. Para Irigaray, sin embargo, este lenguaje no es ni neutral ni indiferente en cuanto al sexo: es inherentemente masculino. Esto no ocurre porque represente los intereses específicos de los hombres, sino porque rechaza explícitamente la identificación del universal con lo masculino, a pesar de que es precisamente este ámbito el que tiende a representar. Si el lenguaje se presenta como universal, entonces todas sus particularidades quedan subordinadas a esta universalidad asumida. Para

Irigaray, esto sugiere que el lenguaje no solo unifica todas las disposiciones particulares, sino que también se niega a reconocer la distinción fundamental entre los sexos como una diferencia que produce distintos tipos de lenguajes. Esta diferencia desafía la noción misma de universalidad, revelando que lo que se ha considerado universal es, en realidad, una masculinidad implícita o encubierta.

Para explicar mejor esta idea, Irigaray insiste en afirmar con frecuencia que si ambos sexos estuvieran ubicados de manera recíproca en el lenguaje, la reflexión ética consistiría en ponerse uno en el lugar del otro y derivar de allí un conjunto de reglas o prácticas. Sin embargo, si los hombres y las mujeres ocupan posiciones asimétricas, esta situación ética imaginada se convierte en un acto en el que el hombre extrapola su propia experiencia a expensas de la mujer. Según Irigaray, este acto de sustitución resulta en un proceso de apropiación y borrado, de modo que el procedimiento ético de la sustitución se transforma paradójicamente en un acto de dominación. Por otro lado, si una mujer, desde una posición subordinada en el lenguaje, intenta sustituirse por un hombre, se imagina en una posición dominante, sacrificando su sentido de la diferencia respecto a la norma. En este caso, el acto de sustitución se convierte en un proceso de autosacrificio. En este punto del relato de Irigaray, podríamos concluir que, debido a la asimetría entre hombres y mujeres en el lenguaje, no puede existir una relación ética genuina. No obstante, la autora propone un enfoque particular para entender la relación ética, tomando la diferencia sexual como su punto de partida. Según su concepción, la relación ética no debe ser sustancial ni reversible. Más bien, debe surgir entre los sexos precisamente en el momento en que se reconoce la inconmensurabilidad entre ambas posiciones. El concepto de yo no puede asimilar al otro, ya que el otro está, de manera fundamental, más allá de mí y representa la limitación de mi identidad.

Este fenómeno es lo que ella denomina el circuito cerrado del sujeto, una relación con la alteridad que en última instancia reduce la alteridad a la identidad del yo. Cabe destacar que no solo las relaciones entre los hombres se definen por este circuito cerrado y esta exclusión de la alteridad. Aquí entra en juego la diferencia entre hombre y masculino: cualquier situación en la que haya una exclusión de la alteridad puede ser considerada masculina. Con esta interrogación, Irigaray se introduce en uno de los dilemas fenomenológicos más importantes del siglo pasado: la superación de la distancia entre sujeto y objeto, mundo y conciencia. Para Irigaray, la distinción entre sujeto y objeto, presupuesta e instituida a lo largo de esta tradición, entiende que el sujeto es ontológicamente distinto de su objeto, pero no se pregunta si sujeto y objeto surgen de un sustrato o génesis común que los una de un modo original. Según ella, esta perspectiva tiene serias consecuencias éticas. Si toda interrogación presupone una totalidad de relaciones ya establecidas, que están temporalmente olvidadas u ocultas en la pregunta por algo supuestamente olvidado, ¿qué lugar queda para el planteamiento de una pregunta por lo que todavía no se conoce, por ejemplo, la ética?

Según Irigaray, la verdadera cuestión ética busca superar la división de la diferencia sexual, conocer lo diferente, pero de una manera en que lo diferente no sea reducido ni asimilado por quien desea conocerlo. Desde la perspectiva ética, la diferencia sexual es una diferencia insondable e irreversible, constitutiva tanto de lo masculino como de lo femenino en su relación mutua. La relación se entiende como un encuentro, y el desafío ético consiste en encontrar la manera más adecuada de acercarse al otro sin intentar asimilarlo. La relación, en este sentido, no es meramente un encuentro, sino más bien un entrelazamiento constitutivo, una diferenciación dinámica en la proximidad. No obstante, surgen algunas dificultades al considerar este modelo ético. Aunque la

diferencia sexual es ciertamente importante, no constituye la única diferencia a partir de la cual se derivan otras diferencias sociales.

El enfoque psicoanalítico y estructuralista que guía el pensamiento de Irigaray podría llevar a representar las relaciones entre mujeres y hombres de una manera excesivamente identitaria o narcisista, lo que dificulta su consideración como ética. Como señalamos en el apartado anterior, las limitaciones de la concepción moderna de la ética, e incluso de la democracia, no podrán superarse si en su definición se vuelve políticamente relevante la diferencia sexual. Nuestra alternativa, sin embargo, requeriría una concepción del agente social como un conjunto de articulaciones del sujeto, una multiplicidad de posiciones que solo puede ser posible sobre la base de relaciones sociales contingentes y precarias. Esta reflexión, vinculada a la contingencia de nuestras propias prácticas e identidades, lejos de ser el resultado inevitable de la evolución moral de la humanidad hacia un sentido de justicia natural, es una conquista que, comúnmente, se ve amenazada y, por lo tanto, necesita ser defendida. A pesar de reconocer las implicaciones que la perspectiva esencialista y naturalista tiene sobre el feminismo contemporáneo, muchas feministas, incluidas algunas teóricas, siguen insistiendo en fundamentos ontológicos como base de sus discursos.

En esta monografía, no abogamos por la desaparición total de la diferencia sexual como distinción relevante, ya que está claro que, en ciertos contextos, puede, e incluso lo hace, invalidar los propios términos de la opresión de género. No obstante, nuestra propuesta se enfoca en que la diferencia sexual no es una distinción clave ni suficiente para definir todas las relaciones políticas. Esto se debe, en gran parte, a la imposibilidad de fijar de manera definitiva nuestras propias posiciones como sujetos. ¿Somos únicamente filósofas, únicamente mujeres, únicamente

ciudadanos, o únicamente antirracistas? Resulta casi imposible trazar una frontera clara entre cada uno de estos aspectos. Sin embargo, nos valemos de estas distinciones para establecer términos y límites, los cuales, lejos de representar una naturaleza ontológica fija, deberían reflejar que una comunidad política completamente inclusiva nunca podrá existir. Siempre habrá un afuera que constituye la propia condición de la comunidad.

#### **4.3. “Mi cuerpo es la verdad”: perspectivas sobre la violencia en Colombia**

En *El género en disputa* (2017), Judith Butler plantea una cuestión crucial: “¿Qué nueva forma de política emerge cuando la identidad como una base común ya no constriñe el discurso de la política feminista?” (p. 17). El argumento central de Butler se articula en torno a la idea de que no existe una ontología fija del género sobre la cual podamos construir un modelo preciso de política. Esto se debe a que cualquier ontología siempre operará dentro de los contextos políticos preexistentes. A lo largo de esta monografía, hemos tratado de adoptar una perspectiva similar para profundizar en la crítica que Simone de Beauvoir hace sobre la subordinación de la mujer. A pesar de la riqueza que posee la obra de Beauvoir, su propuesta ética no ofrece alternativas suficientes para una implementación efectiva. Nuestra postura ha sido rescatar y recontextualizar esa perspectiva ética, con la particularidad de situarla dentro de los debates contemporáneos sobre la violencia, la democracia y la coalición de grupos sociales. En este apartado, analizaremos qué tipo de estrategias pueden adoptarse para contribuir al establecimiento de una política democrática, particularmente en un escenario donde la creencia en esencias absolutas o en fundamentos ontológicos, como la categoría de “mujer”, comienza a ser cuestionada.

El caso colombiano ofrece un terreno fértil para esta reflexión, ya que se encuentra marcado por profundas desigualdades de género, históricas y estructurales, que se entrelazan con dinámicas

de violencia política y social. A medida que la noción de mujer ha dejado de ser vista como una categoría homogénea, se abren espacios para una política más inclusiva y dinámica, que reconozca la multiplicidad de identidades y experiencias presentes en los movimientos de mujeres y de género. No obstante, en Colombia, el panorama se complica debido a que la violencia estructural no solo ha perpetuado una profunda desigualdad, sino que además ha dificultado la construcción de un cuerpo social amplio y cohesionado. La violencia sistemática, tanto física como simbólica, ejercida por actores armados, ha fragmentado a las comunidades y generado una desconfianza generalizada, lo que dificulta la consolidación de una soberanía popular. Por supuesto, esto no implica que no existan demandas políticas provenientes de distintos movimientos sociales. Al contrario, las demandas de justicia, paz, igualdad y derechos humanos son diversas y abarcan múltiples sectores de la sociedad. Sin embargo, esto sugiere que la articulación de estos movimientos no siempre es fácil ni posible, debido a las diferencias ideológicas, las tensiones entre las luchas locales y nacionales, y los contextos de represión y violencia que dificultan la cooperación y la convergencia en torno a un proyecto común.

En efecto, la tarea de construir alianzas efectivas para avanzar en la lucha por la justicia social sigue siendo un reto complejo. En este sentido, la labor de la teoría política consiste en pensar y analizar esas complejidades, manteniendo viva una concepción de democracia con perspectiva de futuro, de manera que la acción social no se convierta en una parálisis política. Una de las consideraciones fundamentales planteadas en relación con el Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, como mecanismo clave para documentar y esclarecer los eventos ocurridos en el contexto del conflicto armado colombiano, es la necesidad urgente de aproximarse a estos hechos de manera profunda para comprenderlos y, a partir de allí, reconstruir

una nueva realidad social. El libro titulado *Mi cuerpo es la verdad* (2022), en particular, aborda de manera destacada la situación de las mujeres colombianas y subraya la urgencia de seguir desarrollando un análisis feminista que examine cómo la guerra interactúa con las múltiples desigualdades estructurales que persisten en la sociedad colombiana.

Este capítulo está compuesto por diversas subsecciones que describen detalladamente la amplitud y las múltiples formas de violencia patriarcal durante el conflicto, poniendo en evidencia las diversas maneras en que las mujeres fueron directamente afectadas. Entre los aspectos documentados, se incluyen el control sobre el territorio y la instrumentalización de los cuerpos de las mujeres, el fenómeno del desplazamiento forzado, especialmente en el caso de las mujeres que asumen el cuidado de la familia, la violencia exacerbada contra las mujeres indígenas, negras, afrodescendientes y campesinas, las violencias sexuales y reproductivas contra niñas y mujeres, así como las violencias sufridas por mujeres prostituidas o en cargos de liderazgo, entre otras formas de agresión. A lo largo de todo el capítulo, hemos intentado presentar una visión de la política feminista que no se base exclusivamente en la diferencia sexual. En este apartado, es pertinente preguntarnos cómo debemos abordar el informe de la Comisión de la Verdad. Un concepto clave que se destaca en este informe es el de *continuum de la violencia*, uno de los tres ejes centrales que la Comisión utiliza para describir cómo el patriarcado se manifiesta en el contexto del conflicto armado. En el capítulo, se subraya que:

El *continuum* está relacionado con la persistencia de las violencias en la vida cotidiana de las mujeres: es lo que aparece cuando ellas dicen que les pasó algo con un guerrillero o con un paramilitar, pero ya les había pasado con su padre, con su abuelo, con su vecino; cuando recuerdan la violencia sufrida por sus antecesoras, o cuando cuentan que fueron a denunciar

y las maltrataron una vez más (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022, p. 120).

Este concepto ilustra cómo la violencia hacia las mujeres no se limita únicamente a las situaciones derivadas del conflicto armado, sino que se extiende a las dinámicas de opresión estructural que las mujeres han sufrido a lo largo de la historia, ya sea en el seno familiar, en la comunidad o en los espacios públicos. De este modo, se enfatiza que la violencia contra las mujeres tiene un carácter sistémico, que se prolonga antes, durante y después del conflicto armado. Aunque se exacerba en las condiciones de guerra, esta violencia ya formaba parte de la sociedad colombiana como una expresión de una jerarquización de género profundamente arraigada. La Comisión también señala cómo el continuum de la violencia adquiere dimensiones particulares en tiempos de guerra, cuando la precarización de los derechos y la vulnerabilidad de las mujeres se intensifican. Este concepto es esencial para el diseño de procesos de paz, ya que la línea divisoria entre la guerra y la paz tiene significados diferentes para las mujeres.

En efecto, para garantizar que los hechos violentos no se repitan, es necesario un compromiso constante para transformar las estructuras sociales que perpetúan estas desigualdades. Mientras que la violencia de la guerra es evidente y relativamente fácil de identificar, la violencia patriarcal, por otro lado, sigue estando normalizada en muchos contextos sociales, lo que dificulta su abordaje y erradicación. El análisis crítico de este informe invita a reflexionar sobre la importancia de reconocer a las mujeres, así como sobre la lucha contra las múltiples formas en que la categoría de mujer se construye como subordinación. Aunque es cierto que el feminismo es la lucha por la igualdad de las mujeres, no deberíamos suponer que esta lucha está determinada por fines feministas preestablecidos. El hecho de que las metas feministas puedan ser construidas de

diferentes maneras, tanto por una víctima del conflicto armado como por una víctima de otro tipo de violencia, demuestra la necesidad de reconocer la pluralidad de feminismos y subraya que cualquier intento de encontrar una única forma de feminismo está condenado al fracaso.

Este informe es, además, un llamado ético, ya que, como hemos señalado a lo largo de esta monografía, un proyecto democrático radical y plural solo puede comenzar a construirse sobre la comprensión de nuestra vulnerabilidad e interdependencia. Y esto es lo que le otorga valor a este informe, pues supone una apuesta política por sentar las bases para el desarrollo de alianzas y estrategias contra las injusticias en Colombia. Siendo así, la necesidad de narrativas como estas hace parte de la valoración de la democracia como una forma de política que es irrealizable por completo, pero cuyo impedimento moviliza constantemente su propia construcción.

## Conclusión

En esta monografía hemos abordado una variedad de temas, tales como la dicotomía entre conciencia y cuerpo, la ética existencialista, la opresión de las mujeres, y las contribuciones que el feminismo podría hacer a la lucha por la igualdad y la justicia, pilares fundamentales de la democracia radical. A lo largo del texto, hemos explorado cómo todos estos temas están interconectados, ya que ofrecen una perspectiva filosófica y política centrada en la contingencia de los problemas filosóficos y las narrativas sociales, particularmente en torno a los imaginarios de género. Desde esta perspectiva, el análisis detallado de las principales fortalezas y dificultades de la teoría existencialista y fenomenológica de la filósofa Simone de Beauvoir ha sido crucial. Por un lado, nos ha permitido reconsiderar la desvinculación del cuerpo presente en la tradición del pensamiento occidental. Por otro lado, ha ofrecido una base sólida para evaluar la relevancia de su enfoque en el debate contemporáneo sobre la ética y la política feminista.

En el primer capítulo se analizó la compleja relación de Beauvoir con la ontología sartreana que, a pesar de haber influido profundamente en su pensamiento, también generó una tensión interna en su propia teoría que ella intentó superar. Aunque comparte con Sartre la concepción de la libertad y la contingencia, lo novedoso de esta autora se encuentra en sus ideas sobre el cuerpo y la subjetividad femenina. Nuestra tesis consistió en argumentar que si bien Beauvoir se apoya en la idea sartreana de la libertad, su reconfiguración de la dicotomía conciencia/mundo permite replantear el papel del cuerpo en la experiencia humana y destacar las dimensiones históricas y sociales en la construcción de la identidad de género. Esto nos llevó a concluir que la crítica fenomenológica de Beauvoir a la ontología existencialista tradicional es fundamental para

cualquier análisis político que aspire a entender cómo las estructuras de poder y los imaginarios de género se interrelacionan y perpetúan en la sociedad.

En el segundo capítulo, se mostró que la concepción de Beauvoir sobre el cuerpo como el sostén de la experiencia y la conciencia es crucial para su ética existencialista. Desde esta óptica, la cuestión del otro se convierte en un tema central que Beauvoir explora incansablemente a lo largo de su obra. Esta preocupación por el otro proporciona herramientas esenciales para reflexionar sobre las posibilidades y las tensiones del individuo situado. Sin embargo, también destacamos que esta perspectiva entra en conflicto con su análisis histórico de la subordinación femenina, ya que Beauvoir parece quedar atrapada en descripciones ontológicas que dificultan la distinción entre lo necesario y lo contingente en su visión del ser humano. A pesar de esta tensión, la atención que Beauvoir dedica a la situación de las mujeres enriquece su ética existencialista, aportando complejidad y autenticidad a su pensamiento.

En el tercer capítulo, se discutió el debate actual sobre la democracia radical y la política feminista, destacando la importancia de una política inclusiva y la ambigüedad de la experiencia humana. Se subrayó que la diferencia sexual no es una distinción clave ni suficiente para definir todas las relaciones políticas. Esto se debe, en gran parte, a la imposibilidad de fijar de manera definitiva nuestras propias posiciones como sujetos. Además, se planteó que la democracia total es imposible, ya que siempre existirá un afuera que define a la propia comunidad. Así, se presentó una propuesta teórica alternativa para evaluar el impacto de esta perspectiva política en el conflicto armado colombiano y se reconoció que, a pesar de las tensiones en la ética de Beauvoir, su propuesta sigue siendo relevante para abordar las asimetrías de poder en las sociedades actuales, enfocándose en el diálogo y la colaboración entre diversos grupos sociales.

### Referencias Bibliográficas

Beauvoir, S. (1972). *¿Para qué la acción?* Buenos Aires: La Pléyade.

Beauvoir, S. (2004). *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires: La Pléyade.

Beauvoir, S. (2009). *J.P. Sartre versus Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

Bergoffer, D. (1997). *The philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered phenomenologies, erotic generosities*. Albany: State University of New York Press.

Butler, J. (2017). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.

Collins, M., & Pierce, C. (1973). Holes and slime: Sexism in Sartre's psychoanalysis. *Philosophical Forum*, 5, 112-127.

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. (2022). *Mi cuerpo es la verdad. Experiencias de mujeres y personas LGBTIQ+ en el conflicto armado*.

Recuperado de <https://www.comisiondelaverdad.co/mi-cuerpo-es-la-verdad>

Elshtain, J. (1983). On the family crisis. *Democracy*, 55, 138-159.

Irigaray, L. (2010). *An ethics of sexual difference*. Cornell University Press.

Kate, S. (1990). Feminism, humanism and post-modernism. *Radical Philosophy*, 55, 11-17.

Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Lundgren-Gothlin, E. (1996). *Sex and existence: Simone de Beauvoir's The Second Sex*. London: University Press of New England.

Marks, L. (2000). *The skin of the film: Intercultural cinema, embodiment, and the senses*. Duke University Press.

Mouffe, C. (2000). *La paradoja democrática*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Altaya.

Sartre, J. P. (2005). *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada.

Sartre, J.P. (2006). *La imaginación*. Barcelona: Edhasa.

Veltman, A. (2016). The Sisyphean torture of housework: Simone de Beauvoir and inequitable divisions of domestic work in marriage. *Hypatia*, 31(3), 121-143.