

EL SEGUNDO SEXO

Simone de Beauvoir

F E M I N I S M O S



El segundo sexo no sólo ha nutrido a todo el feminismo que se ha hecho en la segunda mitad del siglo, sino que es el ensayo feminista más importante de la centuria. Todo lo que se ha escrito después en el campo de la teoría feminista ha tenido que contar con esta obra, bien para continuarla en sus planteamientos y seguir desarrollándolos, bien para criticarlos oponiéndose a ellos.

El segundo sexo, que es el ensayo de una filósofa existencialista, se encuadra en el ámbito más amplio de un pensamiento ilustrado que toma de la Ilustración precisamente sus aspectos positivos, emancipatorios; ante todo, una concepción igualitaria de los seres humanos, según la cual la diferencia de sexos no altera su radical igualdad de condición. Al mismo tiempo, es un ensayo filosófico que analiza el hecho de la condición femenina en las sociedades occidentales desde múltiples puntos de vista: el científico, el histórico, el psicológico, el sociológico, el ontológico y el cultural. Se trata de un estudio totalizador donde se investiga el porqué de la situación en que se encuentra esa mitad de la humanidad que somos las mujeres.

Prólogo a la edición española

TERESA LÓPEZ PARDINA

La celebración del cincuentenario de la publicación de *El segundo sexo* es un buen motivo para editarlo de nuevo en castellano, esta vez en España, ya que hasta ahora sólo se había editado en Hispanoamérica. No es casual que haya tardado tanto tiempo en editarse en nuestro país, pues en 1949, y en las dos décadas siguientes, vivíamos en un régimen político dictatorial para el que el contenido de este libro era subversivo. También así lo estimaron en el Vaticano, donde el Santo Oficio se apresuró a incluirlo en el índice de Libros prohibidos. Finalmente, es también oportuno, porque todavía entre las teóricas del feminismo se sigue haciendo exégesis de este ensayo, que es ya un clásico y como tal nos sigue interpelando sobre muchos aspectos en los que se vive aún hoy la condición femenina.

El segundo sexo no sólo ha nutrido a todo el feminismo que se ha hecho en la segunda mitad del siglo, sino que es el ensayo feminista más importante de toda la centuria. Todo lo que se ha escrito después en el campo de la teoría feminista ha tenido que contar con esta obra, bien para continuarla en sus planteamientos y seguir desarrollándolos, bien para criticarlos oponiéndose a ellos. *El segundo sexo*, que es el ensayo de una filósofa existencialista, se encuadra en el marco más amplio de un pensamiento ilustrado que toma de la Ilustración precisamente sus aspectos positivos, emancipatorios; ante todo, una concepción igualitaria de los seres humanos según la cual la diferencia de

sexos no altera su radical igualdad de condición. Al mismo tiempo, es un ensayo filosófico que analiza el hecho de la condición femenina en las sociedades occidentales desde múltiples puntos de vista: el científico, el histórico, el psicológico, el sociológico, el ontológico y el cultural. Se trata de un estudio totalizador, donde se investiga el porqué de la situación en que se encuentra esa mitad de la humanidad que somos las mujeres.

Este estudio no surgió de una motivación propiamente feminista —Beauvoir toma distancias respecto al feminismo de su tiempo en las primeras páginas de la Introducción—, sino de una motivación, en primer término personal, que enseguida se generaliza, y ello porque su autora es una filósofa existencialista. En efecto, el existencialismo es una filosofía del sujeto que analiza los problemas desde la experiencia vivida de los sujetos a investigar. Es una filosofía que ve en lo singular de la contingencia del sujeto la universalidad de su condición. Por eso, al comenzar a investigar desde su propia experiencia, enseguida ve que las preguntas son generalizables. Y se pone a la tarea de indagar sobre la condición de la mujer en las sociedades occidentales.

Creo que es interesante recordar aquí la génesis de *El segundo sexo* tal como su autora lo relata en las *Memoorias*^[1]. Cuando terminó de escribir el segundo de sus tratados morales —*Para una moral de la ambigüedad*— sintió la necesidad de escribir un libro que de algún modo hablase de ella. Nos dice que le gustaban ese tipo de ensayos en los que una se explica sobre sí misma. Comenzó a pensar en ello, a tomar algunas notas, y comentó a Sartre que estaba planteándose la pregunta: ¿Qué ha supuesto para mí el hecho de ser mujer? «Tal pregunta —pensaba— no me ha ocasionado problemas, nunca me he sentido inferior por ser mujer; la feminidad no ha sido una traba para mí». «Sin embargo —le hizo notar Sartre— no has sido educada de la misma manera que un chico. Convendría que reflexionases sobre ello». Beauvoir nos dice que se puso a la tarea y que

aquello fue como una revelación: el mundo en el que había crecido era un mundo masculino, su infancia había estado nutrida de mitos forjados por los hombres y ella no había reaccionado ante todo eso de la misma manera que si hubiera sido un chico. Este descubrimiento le interesó hasta tal punto que abandonó la idea de escribir un libro-confesión y decidió dedicarse al estudio de la condición femenina en general.

La condición de las mujeres no es una motivación nueva en nuestra autora a la altura de 1946, año en que comienza el ensayo. En el mismo tomo de sus *Memorias* nos cuenta que dos años antes se había despertado su interés cuando tuvo ocasión de escuchar los testimonios de algunas mujeres que habían rebasado los cuarenta años y que, a pesar de haber tenido diferentes oportunidades y ocupaciones en la vida, coincidían en el sentimiento de haber vivido como «seres relativos». Entonces fue cuando fijó su atención en este tema, cuando se dio cuenta de las dificultades, los callejones sin salida y los obstáculos que la mayoría de las mujeres encuentran en su camino.

La investigación de Beauvoir comenzó por un estudio de los mitos de nuestra cultura, aun cuando, en la estructuración final del libro, el análisis de los mitos viene después del recorrido por los datos de las ciencias y de la historia. El planteamiento teórico de la investigación se asienta sobre los presupuestos de la filosofía existencialista que Beauvoir defiende. En este punto, no obstante, hay que precisar: ¿Cuál es la filosofía existencialista que Beauvoir defiende? Porque la cuestión ha dado lugar a muchas interpretaciones incorrectas y, aunque en los años noventa se ha ido esclareciendo, todavía se discute. Algunas autoras —casi siempre han sido mujeres las que han intervenido en esta discusión— han sostenido que el existencialismo de Beauvoir es el de Sartre y que *El segundo sexo* es una obra escrita sobre los planteamientos de *El ser y la nada*, publicado seis años antes. Vistas así las cosas, se ha entendido que las mujeres

viven en un permanente estado de mala fe, como han señalado G. Lloyd^[2] y M. Evans^[3], o bien se ha interpretado que Beauvoir lleva el sartrismo más allá de sus posibilidades, incorporando elementos teóricos ajenos y haciendo, en suma, bricolaje filosófico, como ha sostenido M. Le Doeuff^[4]. Este tipo de interpretaciones no han reparado en que el existencialismo de Beauvoir no es exactamente el de Sartre, en que ella entiende de otro modo algunos conceptos acuñados por Sartre o por otros existencialistas, como el de *situación* y el de *sujeto*. Porque hay que señalar —afortunadamente esto se está haciendo en los años noventa— que el existencialismo de Beauvoir representa una hermenéutica propia dentro de esta corriente filosófica. Aunque Sartre sea su principal ascendiente, su filosofía tiene también influencias de Kierkegaard, Heidegger, Hegel y Marx, autores que también influyeron en Sartre, pero que Beauvoir asimila a su propia manera; y además su método argumentativo no es el fenomenológico husserliano, como el de Sartre, sino un método clásico de confrontación de tesis que encontramos en la tradición de la filosofía moral francesa que va de Montaigne a Voltaire. De modo que Beauvoir no es una mera epígona del sartrismo, ni siquiera una sartreana *tout court*, aunque ella misma se calificó así en diferentes declaraciones y entrevistas.

Simone de Beauvoir fue una filósofa con acento propio, aunque no una filósofa creadora de un sistema como Sartre. Ella nunca se definía como filósofa porque sostenía una definición de filósofo muy restringida que la dejaba fuera. Según nos explica en sus *Memorias*, filósofo es quien es capaz de crear «ese delirio concertado que es un sistema [filosófico]», y en este restringido sentido del concepto ella no se consideraba filósofa, el filósofo era Sartre. Pero en la historia de la Filosofía hay muchas figuras importantes que no han sido creadoras de sistemas; Bacon, Montaigne, Rousseau o Voltaire, por citar algunos de ellos, son estudiados

como filósofos por las aportaciones que hicieron al esclarecimiento de la realidad. Y en este sentido más amplio sí que podemos considerar a Beauvoir como una filósofa^[5]. Una filósofa que no creó un sistema pero que, no siendo tampoco un epígono de Sartre, iluminó zonas de la realidad hasta entonces oscuras; una de esas zonas es la de la condición de las mujeres en la cultura occidental, tarea que lleva a cabo en esta obra.

Beauvoir da otro sentido a algunos conceptos sartreanos —decíamos— como el de *situación*, lo cual modifica a su vez el concepto de sujeto y también, en cierta medida, las relaciones intersubjetivas, como vamos a ver a continuación. La noción de situación es una de las nociones fundamentales de la filosofía existencialista sartreana expuesta en *El ser y la nada* y se encuentra estrechamente relacionada con la de libertad, de tal manera que no hay libertad sin situación y no hay situación sino por la libertad. Si libertad es la autonomía de elección que encierra la realidad humana —podemos realizar nuestros proyectos—, la situación es el encarnamiento de esa libertad —Sartre la califica como producto de la contingencia del en-sí y de la libertad—. En cuanto la libertad está en proceso de realización, está situada. Ahora bien, para Sartre la situación, que es como aquello con lo que tendrá que «cargar» mi libertad para hacerse real, siempre está envuelta por el proyecto del sujeto —redefinida por el proyecto—. ¿Qué quiere decir esto? Esto para Sartre quiere decir que somos siempre absolutamente libres: si quiero escalar una montaña y soy asmático, soy tan libre de escalarla como el deportista entrenado en este tipo de ejercicio, aunque tendré que «cargar» con la dificultad subjetiva de mi asma. Beauvoir, sin embargo, entiende de otra manera el concepto de situación. Según relata en sus *Memorias* y en las entrevistas con Schwarzer^[6], había discutido la cuestión con Sartre ya en la época en que él escribía *El ser y la nada* y ella se oponía a este modo abso-

luto de entender la libertad, diciendo que las situaciones casi nunca son equiparables y que pueden aumentar o disminuir el alcance de nuestra libertad, es decir, pueden dar más o menos posibilidades al sujeto de realizarse como libre. La situación de la esclava en el harén no le permite comportarse tan libremente como a la europea del siglo XX su propia situación. Con ciertas vacilaciones, Beauvoir ya establece una jerarquía entre las situaciones en los dos tratados morales que escribió antes de *El segundo sexo: ¿Para qué la acción?* —traducción castellana de *Pyrrhus et Ciénas*— y *Para una moral de la ambigüedad*. En el primero de ellos nos explica cómo somos situación para nuestros prójimos: el parado es libre de salir de su miseria, pero yo, que no le ayudo, soy la imagen misma de su miseria porque soy la facticidad de su situación, esto es, soy su situación hecha real. Por tanto, Beauvoir establece una separación entre libertad y situación. Para ella ya no son como el haz y el envés de una realidad; la libertad es la autonomía del sujeto y es siempre absoluta, en esto concuerda con el existencialismo de Sartre: la realidad humana es libertad. Pero las posibilidades que se le ofrecen a una conciencia de realizar su libertad son finitas y se pueden aumentar o disminuir desde fuera; son los demás, fundamentalmente, quienes las aumentan o disminuyen, de modo que mis relaciones con el otro en el terreno de la moral tienen la peculiaridad de que, si bien no me es dado incidir en el sentido de sus fines, sin embargo, incido siempre con mi actitud en la configuración de su situación, la cual condiciona desde el exterior el alcance de sus fines.

Por tanto, el sujeto para Beauvoir no tiene una libertad absoluta desde el momento en que, en todas las acciones que emprende, su libertad está más o menos cercenada por la situación. Una concepción tal del sujeto es bastante diferente de la sartreana de *El ser y la nada* y éste es el aspecto en el que no reparan las estudiosas de Beauvoir citadas anteriormente; no han tenido en cuenta las diferencias

en la noción de situación, ya presentes en Beauvoir en la época en que Sartre escribe *El ser y la nada* y puestas en juego ampliamente en *El segundo sexo*. Sin embargo, sí han reparado S. Kruks^[7], T. Keefe^[8] y E. Lundgren-Gothlin^[9], entre otras, en esta noción de sujeto situado que es la de Beauvoir. Kruks ha visto en ella un rasgo filosófico que sitúa a Beauvoir entre la Ilustración y el postmodernismo; está más cerca de nosotros que la Ilustración porque ha superado la noción de sujeto absoluto y radicalmente separado de los otros y se acerca al postmodernismo en la medida en que, por estar el sujeto situado, acepta que la subjetividad es en parte social y discursivamente construida. Al mismo tiempo, el sujeto en Beauvoir es menos autónomo que en Sartre, por cuanto en las relaciones morales es intrínsecamente interdependiente de los otros sujetos. Y, desde luego, la bondad moral, que consiste en liberar la libertad de los otros, también se realiza en interdependencia con los demás, otro rasgo en el que el sujeto beauvoireano se acerca a los planteamientos postmodernos sin confundirse, sin embargo, con ellos, porque no niega la libertad del sujeto, ni lo considera pura construcción social o discursiva. Así pues, el sujeto para Beauvoir es, en parte, autónomo, intrínsecamente libre, pero en su actuación situado, luego en parte construido.

En la Introducción del ensayo que sigue a estas páginas, nuestra autora plantea la paradoja de que la mujer, siendo un ser humano de pleno derecho, como el hombre, es considerada por la cultura y la sociedad como la *Otra*, como un ser diferente del varón y, por ello, otro que él. ¿De dónde le viene a la mujer tal calificación? ¿Por qué no se da la reciprocidad en el uso de esta categoría? Éste es el concepto clave en torno al cual gira toda la obra: explicar por qué la mujer es la *Otra*.

Beauvoir nos hace saber que la investigación que emprende se llevará a cabo desde la perspectiva de la moral existencialista. A continuación expone los presupuestos bá-

sicos de esta moral^[10]: 1) *Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia.* Afirmación netamente existencialista; el sujeto se hace ser a través de lo que él hace, pues antes de hacer nada es una mera existencia sin esencia, sin entidad, arrojada en el mundo. Ese hacerse ser consiste en realizar acciones que son cumplimiento de los proyectos-fines que se ha propuesto. 2) *Sólo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades.* Es decir, sólo me realizo como libertad superando constantemente lo que soy y alcanzando nuevas libertades desde las que haré nuevos proyectos. Si el sujeto es proyecto de ser, lo es constantemente, a lo largo de toda su vida, y ésta es un encadenamiento de proyectos. 3) *No hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto.* En la moral existencialista —que Beauvoir ya había desarrollado previamente, como se ha explicado— la justificación de la existencia es asumirla, querer trascenderse continuamente ampliando en cada cumplimiento de ser nuestra libertad y haciéndonos ser a través del ejercicio de la trascendencia. 4) *Cada vez que la trascendencia recae en la inmanencia se da una degradación de la existencia «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída ES UNA FALTA MORAL SI ES CONSENTIDA POR EL SUJETO; SI LE ES INFLIGIDA, SE TRANSFORMA EN UNA FRUSTRACIÓN Y UNA OPRESIÓN; EN AMBOS CASOS ES UN MAL ABSOLUTO.* En estas últimas afirmaciones está la clave para interpretar correctamente la investigación que Beauvoir lleva a cabo en este ensayo. En la moral existencialista no ejercer la trascendencia es siempre una falta moral: si no me asumo como libertad, si no reconozco que mi propia forma de ser es un existir abierto hacia el futuro que forzosamente ha de elegir lo que quiere ser, si no elijo ser algo, si no hago proyectos, entonces me rebajo ontológicamente y me equiparo a las cosas, seres en sí, pura inmanencia, porque siempre son

iguales a sí mismos, seres ya hechos, opacos. Mientras que lo que caracteriza al ser humano es precisamente ser «un ser que es lo que no es y que no es lo que es», según la fórmula sartreana. Es decir, como conciencia es lo que no es, porque la conciencia siempre lo es de algo, es «referencia a», es intencional; y como libertad «no es lo que es» porque esa nada que permanentemente encierra en su ser se traduce en posibilidad de ser lo que no es, de hacerse otra cosa a través de lo que proyecta ser. Pues bien, no asumir que somos existencias libres, caer en la inmanencia, es una falta en la moral existencialista si es consentida por el sujeto: si elijo no elegir, ya estoy eligiendo quedarme como estoy, con lo dado, no hacer proyectos ni superarme, quedarme fijada como un objeto en un modo de ser. Ahora bien, no siempre la caída en la inmanencia es elegida; muchas veces es infligida: no podemos realizar nuestros proyectos porque encontramos obstáculos que nos lo impiden, obstáculos que no ponemos nosotros, que están fuera. En este caso, la recaída en la inmanencia, el quedarnos como estábamos, es una frustración o una opresión. Obsérvese cómo en el primer caso la inmanencia es querida, consentida; esto es lo que se llama en el existencialismo de Sartre y de Beauvoir una conducta de *mala fe* y es una falta del sujeto. Pero cuando la caída en la inmanencia es infligida, ya no es una falta del sujeto: es un mal que padece porque algo exterior a él le impide realizar su libertad.

Las comentaristas de Beauvoir que han leído *El segundo sexo* desde la óptica de *El ser y la nada* han cargado el peso en la primera parte de la alternativa: LA CAÍDA EN LA INMANENCIA ES UNA FALTA MORAL SI ES CONSENTIDA POR EL SUJETO y han minimizado la segunda: SI LE ES INFLIGIDA SE TRANSFORMA EN UNA FRUSTRACIÓN Y UNA OPRESIÓN, porque en la ética de *El ser y la nada* los límites a la libertad, aunque vengan de fuera, siempre están redefinidos por el proyecto, y por eso el sujeto es siempre absolutamente libre y responsable.

Y desde esta óptica entienden la reflexión que hace Beauvoir unas páginas antes^[11] cuando afirma:

Junto a la pretensión de todo individuo de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, también está la tentación de huir de su libertad y convertirse en cosa (...) es un camino fácil: se evita así la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida. El hombre que considera a la mujer como una *Alteridad* encontrará en ella profundas complicidades. De esta forma la mujer no se reivindica como sujeto, porque carece de medios concretos para hacerlo, porque vive el vínculo necesario que la ata al hombre sin plantearse una reciprocidad, y porque a menudo se complace en su alteridad.

En este texto se enumeran tres dificultades para la salida de su marginación por parte de la mujer, de las cuales solamente la tercera podría ser tipificada con seguridad como falta moral en la ética beauvoireana, ya que en la segunda no se nos especifica por qué la mujer no plantea ante el hombre su reciprocidad y nos queda la incógnita sobre el tipo de barrera en que se concreta su situación. Sacar de estas reflexiones la conclusión de que: «La condición de ser mujer se entiende como un estado permanente de mala fe sartreana» como hace G. Lloyd^[12], es interpretar a Beauvoir exclusivamente desde Sartre. Algo similar hace M. Le Doeuff^[13], ignorando la ética de Beauvoir —sus obras escritas antes de *El segundo sexo* donde ya se explicaba lo que era la opresión—, lo cual denota una enorme falta de rigor crítico por parte de esa filósofa.

Otro punto de *El segundo sexo* no bien comprendido en muchos casos es el uso de la categoría de *Otra* que hace Beauvoir. Al ser una categoría también usada por Sartre, se tiende a asimilarla al significado que tiene en *El ser y la nada*, pero no es así. Sartre, como Beauvoir, toma de Hegel

esta categoría y le da un tratamiento fenomenológico de tipo husserliano usándola para analizar las relaciones entre prójimos y señalar tanto el carácter conflictivo cuanto la reciprocidad de las conciencias. Beauvoir la usa en el sentido de la fenomenología hegeliana para señalar la relación parcial y unilateral entre las conciencias del hombre y de la mujer y la ausencia de reciprocidad entre ellas como rasgo contrario a lo que ocurre entre los grupos humanos que estudia la antropología cultural. En definitiva, en Sartre la categoría de *Otro* sirve para explicar la lucha por el reconocimiento entre las conciencias, la tensión de las relaciones humanas en un mundo de hombres —aunque no se mencione el género en *El ser y la nada*—; en Beauvoir la categoría de *Otra* sirve para explicar la división de la sociedad en dos grandes grupos: el de los hombres, que es el grupo opresor, y el de las mujeres, las *Otras*, que es el grupo oprimido. Por eso declara Beauvoir que la dialéctica hegeliana de la autoconciencia, tan bien o mejor que la lucha a muerte entre los humanos por el reconocimiento, ejemplifica la relación entre el hombre y la mujer en la sociedad patriarcal. Porque la mujer, como el esclavo, si bien se reconoce como conciencia en la conciencia libre del varón, se reconoce como conciencia *dependiente* de aquélla; su identidad le viene concedida en cuanto se reconoce como vasalla del hombre, de lo contrario es poco «femenina». También, como el siervo, la mujer en la sociedad patriarcal —y lo son todas las conocidas— es mediadora entre el hombre y las cosas; es la *Otra* ante la cual el hombre se erige como pura trascendencia, como único ser trascendente.

Lo mismo que en las relaciones amo-esclavo, y al contrario que en las relaciones entre grupos sociales que estudia la antropología, la relación hombre-mujer no encierra reciprocidad. Éste es el rasgo diferenciador de la categoría de *Otra* aplicada a la mujer, rasgo que no es considerado en los análisis sartreanos.

Beauvoir muestra, en la parte dedicada a la historia de la condición femenina, segunda parte del primer volumen, que, desde los primeros tiempos del patriarcado, los hombres mantuvieron a las mujeres en estado de *dependencia* detentando todos los poderes y estableciendo códigos contra ellas. Las redujeron a la condición de *Otras* que convenía, no sólo a sus intereses económicos, sino también a sus pretensiones ontológicas y morales. ¿En qué sentido? En el sentido hegeliano de que cuando un sujeto quiere afirmarse como tal, necesita de otro que lo limite y lo niegue, de modo que no se realiza como tal sujeto sino a través de otra realidad que no lo sea. Pues bien, la mujer es para el hombre esa realidad intermedia entre la Naturaleza y el semejante, el otro varón. La Naturaleza se le opone con su hostilidad y él lucha para dominarla, la domina pero no se siente colmado. El otro varón se le enfrenta, entra en conflicto con él, ambos pretenden afirmarse como conciencias soberanas. El drama podría resolverse si cada sujeto reconociese al otro como otra conciencia igual a la suya, pero —señala Beauvoir— la amistad y la generosidad que se requieren para ello no son virtudes fáciles: requieren reconocer al prójimo el mismo rango que el suyo propio y aceptar su libertad, lo cual los mantiene en perpetua tensión. Sin embargo, con la mujer no le ocurre eso; la mujer es, justamente, el ser intermedio entre la Naturaleza y el semejante —el otro varón, la otra conciencia que le mantiene en situación inestable. Entre el amo y el prójimo, entre el mismo y el semejante, el varón *ha construido* a la mujer como una *Otra* peculiar que le sirve de mediadora para realizarse como el ser trascendente que es sin pasar por «la dura exigencia de un reconocimiento recíproco». La mujer, como el esclavo, es la mediadora porque, al ser la que da la vida, está directamente relacionada con la Naturaleza, mientras que el hombre se relaciona con la Naturaleza a través de ella. La mujer es puente entre la Naturaleza y el varón, porque dar la vida es mantenerse en la inmanencia,

asegurar la repetición y la permanencia de la especie; pero, al mismo tiempo, siendo semejante al hombre y reconociendo en la trascendencia que él realiza su esencia humana, permite al hombre enseñorearse sobre la Naturaleza, dominar lo inmanente, imprimir sus valores en el mundo.

La mujer es, pues, la *Otra* por la opresión que le inflige el varón. Todo *El segundo sexo* es una investigación acerca de este hecho. Las dos partes en que se divide la obra corresponden a las dos fases de la investigación según el método regresivo-progresivo que Beauvoir pone en juego^[14]. Es decir, un análisis de lo que ha dado lugar a este estado de cosas, por eso regresivo, que rastrea en los orígenes. Segundo, reconstruir cómo viven las mujeres esta situación. En la primera fase se estudian, pues, los elementos que han hecho posible esa situación de oprimida en la que se encuentra la mujer. En primer término, Beauvoir resitúa a la mujer en su marco socio-cultural y, para ello, previamente traza el marco, esto es, describe cómo la conciben la biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico, la historia y los mitos, pilares culturales sobre los que se gesta la conceptualización de la mujer. Esta descripción involucra ya el desenmascaramiento, por parte de Beauvoir, de los elementos ideológicos que incluyen estos ámbitos de la cultura y el análisis crítico de los presupuestos sobre los que se cimientan, análisis que lleva a cabo desde el enfoque de la filosofía existencial: esto es, concibiendo a la mujer como existente a partir de la facticidad de su situación. Lo que Beauvoir plantea, en discusión con las ciencias naturales y humanas y con la cultura, es el juego de los elementos determinantes y de la libertad en la configuración conceptual de la mujer en las sociedades occidentales. Dado que la mujer, como ser humano, es trascendencia y libertad, ¿cómo es posible que se encuentre sometida por el otro ser humano que es su semejante —el hombre— y en qué características femeninas, si es que las hay, se apoya esta dominación? Ésta es la cuestión de fondo que late a través de