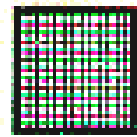
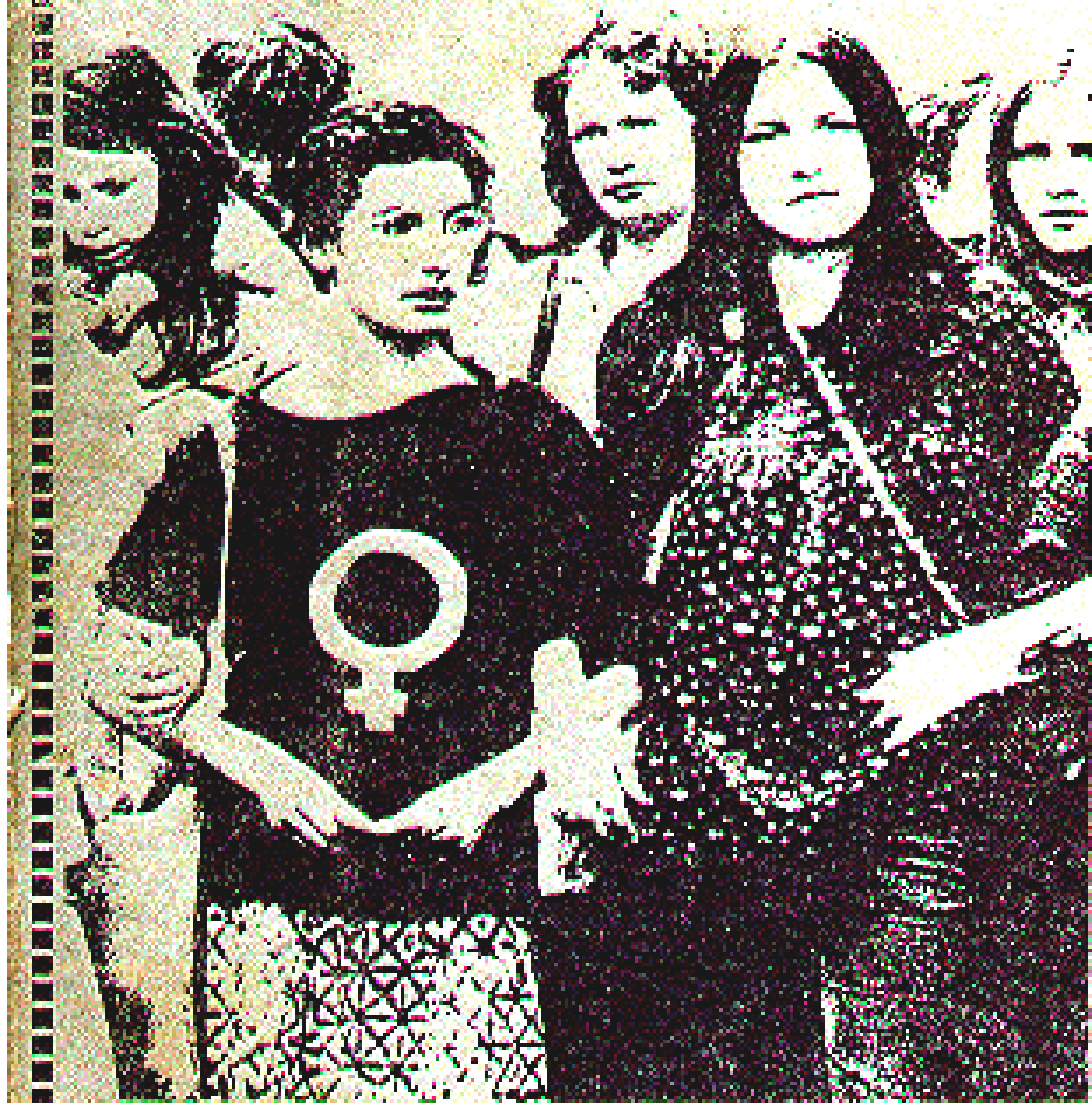


JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

# EROTISMO Y LIBERACIÓN DE LA MUJER



ariel



JOSE LUIS L. ARANGUREN

EROTISMO Y LIBERACIÓN  
DE LA MUJER



EDITORIAL ARIEL. S. A.  
BARCELONA

# ariel quincenal

Colección fundada por  
ALEXANDRE ARGULLÓS y JOSEP M. CALSAMIGLIA

Director:  
ANTONIO PADILLA BOLÍVAR

Cubierta: Rai Ferrer ("Onomatopeya")

1.<sup>a</sup> edición: diciembre 1972  
2.<sup>a</sup> edición, octubre 1973  
3.<sup>a</sup> edición: noviembre 1982

© 1972 y 1982: José Luis L. Aranguren, Madrid

Derechos exclusivos de edición en castellano  
reservados para todo el mundo:  
© 1972 y 1982: Editorial Ariel, S. A.  
Córcega, 270 - Barcelona-8

ISBN: 84 544 0728 0

Depósito legal: B. 39.232 - 1982

Impreso en España

## PRÓLOGO

*Este libro se compone de cuatro trabajos. El primero, "La mujer, de 1923 a 1963", se publicó en el número extraordinario y doble, de noviembre-diciembre de 1963, de la Revista de Occidente, dedicado a conmemorar su 40 aniversario. El segundo, "Erotismo y moral de la juventud", apareció en un volumen de Tiempo de España, El amor y el erotismo. El tercer trabajo, "El erotismo en el contexto actual" (he abreviado un poco su título), procede de la ponencia presentada en francés en un simposio sacerdotal franco-catalán, en el que tomamos parte, como únicos laicos, el doctor Chauchard y yo. (¿Por qué yo? Quiero hacerme la ilusión de que por haber sido considerado como "catalán adoptivo" o algo así.) Después, ya en versión castellana, y siempre en otoño de 1971, fue dado como conferencia dos veces en Barcelona, en la Facultad de Teología y en la Asociación de Mujeres Universitarias, y una tercera, algo movida, en Vic, siempre con modificaciones más o menos ad hoc, por supuesto. Hasta ahora sólo había sido publicado por escrito en catalán, en Questions de vida cristiana. El cuarto trabajo, "La liberación de la mujer", que es el más extenso, ha sido redactado expresamente para el presente libro.*

*Evidentemente, los cuatro textos están objetivamente muy relacionados entre sí, y el cuarto con los otros tres. El tono del primero, circunstancial, con la mayor referencia posible a la Revista de Occidente y ala actitud de sus colaboradores y amigos y de un desconocido lector y coleccionador suyo, con respecto a la mujer, y con especial atención, como el título anuncia, a las formas españolas de vida femenina entre 1923 y 1963, enlaza especialmente con el último.*

*El segundo artículo, si no se hubiese escrito antes, podría haber constituido un capítulo del tercero. Y si yo fuese aficionado a las refundiciones, habría llegado a serlo ahora. Pero, como ya he confesado otras veces, mi resistencia a modificar lo ya impreso es invencible: lo escrito, escrito está, diría yo también. La tal vez nada más que racionalización de mi conducta consiste en decirme a mí mismo, y de paso al lector, que la obra de un escritor es su autobiografía, intelectual desde luego; pero también, sabiéndola leer, y aun cuando no consista en novela ni poesía, sino en austero, objetivo, aparentemente despersonalizado estudio crítico, autobiografía sin más. La preferencia por unos temas u otros, la manera de tratarlos, la forma de los escritos, según las épocas de la vida, puede decirnos mucho sobre su autor, en cuanto a sus preocupaciones y la evolución de sus*

*preocupaciones, no sólo las estrictamente intelectuales, sino también las humanas en general; y sobre si esas preocupaciones son individualmente tuyas, o compartidas, comunes a muchos de sus contemporáneos. Por ello, intentar cambiar la vida decantada en obra es, diría yo, como hacerse trampas a sí mismo.*

*Repito que todo esto tal vez no sea más que un intento de justificar mi pereza para volver atrás. No, claro, porque piense de mis papeles, como el poeta de su verso, que no han de tocarse más. Al contrario, y como se desprende de lo dicho, creo que todo cuanto he escrito en mi vida, y no sólo el trabajo primero de este libro, ha sido, en el recto, casi orteguiano sentido de la palabra, "circunstanciar. (Lo que no obsta, tampoco he de exagerar por el otro Jado, a que cuando por necesidad o azar releo lo pasado, siempre me parezca mejor, o menos malo, de lo que imaginaba.)*

*Quiero pensar que no me gusta volver atrás porque, aun cuando ya me voy haciendo bastante viejo, todavía prefiero mirar adelante, en la vida y en su autobiografía, los libros.*

J. L. L. A.

Madrid, septiembre de 1972.

LA MUJER, DE 1923 A 1953

Poco después de terminada la guerra civil, mirando libros, en una librería de viejo, encontré, muy bien encuadernados en tres volúmenes, unos "Artículos escogidos" de la *Revista de Occidente*, de los publicados entre 1923 y 1932. La selección, hecha por el dueño anterior, del que aparecían grabadas en el lomo las iniciales "E. Y.", tenía interés y el precio era reducido; lo cual, unido al buen recuerdo de la revista, de la que, en sus últimos años de aquella primera época, había yo llegado a ser suscriptor, me decidió a adquirirla.

Pero lo sorprendente —que me hace hoy evocar aquel modesto suceso— no lo descubrí hasta llegar a casa: en el segundo de los tres tomos —y solamente en el segundo— había, intercaladas entre los artículos y perfectamente adheridas a las páginas correspondientes —principio o final del número, según los casos— cuatro fotografías, las cuatro de la misma mujer, una artista, llamémosla así, fotografías marcadamente eróticas, en la que ésta exhibía los pechos y, en una, todo el cuerpo; envuelto en un fino velo completamente transparente. Las fotos habían sido extraídas probablemente de una revista (de circulación más o menos legal, no lo sé), pues una de ellas tenía impreso en recuadro, en la parte superior de la página, el título genérico de "Mujeres". Lo divertido, si se me permite la expresión, era que las fotografías habían quedado tan perfectamente incorporadas que un lector desprevenido las habría tomado por ilustraciones de la revista misma (al modo como ésta, de vez en cuando, las publicaba entonces y las sigue publicando ahora).

El hecho en sí no tiene, claro está, mucha importancia: los lectores de esta revista podemos tener los más varios vicios o virtudes además de la afición, supongo que más bien virtuosa —salvo mejor juicio de los integristas—, a leerla. Lo que me interesa en "E. Y.", cuya antología conservo, es la curiosa voluntad, mostrada en ella, de fundir, quizá bajo la rúbrica mental de "modernidad", o algo semejante, su gusto por la *Revista de Occidente* y su gusto por el coleccionismo erótico. Es la "y" que, en su modo de ver las cosas, unía íntimamente ambas aficiones, lo que quiero tomar como punto de partida para estas consideraciones.

En efecto, y tras excusarme ante los anteriores editores o su memoria, me atrevo a preguntarme: ¿Era *completamente* disparatada la asociación llevada a cabo por "E. Y."? Creo que no. Piénsese en asociaciones, eróticas o no, comparables a la que estamos considerando. Durante estos años pasados, nuestros escritores, en sus viajes a París, no dejaban de ver las películas de vanguardia que no se proyectaban aquí, pero tampoco se privaban, probablemente, de asistir a algún espectáculo de *strip-tease*. Por otra parte, y esto es más importante, a los intelectuales de ahora, a

poco que nos descuidemos, se nos asocia, por la gente, con el comunismo, el criptocomunismo o el progresismo. ¿No era hasta cierto punto obviamente corriente ver en ciertos intelectuales de aquella época —Freud, Jung, Kretschmer, Marañón, Pittaluga, que aparecen en esta antología— los debeladores del tabú sexual? Piénsese en que, con la primera postguerra, coincidiendo con el hecho de que la vida galante empieza a adquirir publicidad (*dancings, cabarets*) y a ser relatada por los cultivadores de la novela erótica, escritores de fuste y no solamente psicoanalistas o médicos, sino, sin necesidad de salir de nuestra antología, Ortega, Simmel, Pérez de Ayala y Rosa Chacel, abordan el tema de lo femenino. Simultáneamente Ricardo Baeza dedica muchas páginas —en diferentes números— al tema "Casanova en España", siguiendo las *Memorias* del famoso seductor; y, en fin, Máximo José Kahn, en un artículo titulado "Berlín, 1931" —sigo siendo fiel a nuestro antologista—, habla ampliamente del "perfume orgiástico" de aquella ciudad, de la iniciativa erótica tomada por las mujeres, del "amor libre" practicado en el "grado más inferior (*sic*) de la sensualidad", etc.

Sí, lo "nuevo" de la época, socialmente, aquello con lo que, por primera vez, toma contacto la burguesía española de entonces no es, todavía, la injusticia en la distribución del bienestar; es la sexualidad reconocida, es el erotismo publicado, es la crítica de la escisión decimonónica entre el "amor" y el "sexo". La *Revista de Occidente* comienza a publicarse justo cuando las mujeres españolas que viven en *status* y consideración de "honradez", empiezan a vestirse y maquillarse como "las otras" —la época de la implantación de la falda corta, por la rodilla—, a frecuentar toda clase de locales públicos y de espectáculos o, como se decía entonces, a "mezclarse"; y también a mezclarse profesionalmente con los hombres, a acudir en número estimable a la Universidad, a las conferencias, a las oficinas. Pero volvamos a nuestro hilo conductor, la antología de "E. Y.". "La mujer española — escribe Waldo Frank en un artículo titulado "El Español"— es pragmática en amor. Considera el amor como el medio de criar hijos para el cielo. No existe en Europa mujer menos sensual, menos amorosa. De muchacha es bonita... Una vez casada desaparece de ella, cual una estación, la innata coquetería de la primavera: al momento se torna juiciosa, gruesa, maternal. Carece de instinto para el juego del amor. La virtuosidad sexual de la mujer es un lento proceso alimentado a expensas de la pasión maternal. Esa desviación es rara en España. La ciencia sexual de la mujer francesa o americana es una pasión indescifrada, absurda para la mujer de España..." Estas palabras se escribían, como suele ocurrir con afirmaciones semejantes, cuando lo que ellas decían comenzaba a entrar en crisis y eran literalmente, al menos para España, palabras *revolucionarias*. En efecto, se trata, para Occidente, de la revolución de la época, revolución de promoción de la mujer y revolución erótica (recordemos que incluso las mujeres revolucionarias en sentido político-social, así Inessa Armand, la amiga de Lenin, solían incluir por



entonces el "amor libre" entre las reivindicaciones comunistas), análogamente a como el siglo XIX fue la época de las revoluciones políticas y nuestro tiempo lo es del revolucionarismo social. ¿Nos damos cuenta del choque psíquico que la nueva actitud había de producir en el lector y la lectora hispánicos? Sobre todo si, como continúa Waldo Frank, resulta que la mujer española, con este modo de ser, "se apoya en la Iglesia de Roma" y, según en la misma colección afirma Keyserling, el español es "esencialmente católico".

Parece que, si nos atenemos a la imagen proyectada por nuestra revista, la época en que aquella se fundara no nos da impresión de lejana, salvo por lo que concierne a la cuidadosa asepsia frente a la contaminación de "lo social", asepsia de la que aún quedan aquí algunas reminiscencias. (Nuestra antología sigue prestándonos valiosos servicios: en ella se recoge un artículo sobre "La filosofía en la Rusia soviética", al que la revista puso la siguiente nota: "Únicamente a título de información publicamos este artículo, debido a la pluma de un ruso del nuevo régimen".) Y seguramente, salvada esta capital divergencia, aquella época, en cuanto vivida desde dentro por las minorías progresivas, no era demasiado distinta de la actual. ¿En qué consiste entonces, por lo que concierne a nuestro problema, la diferencia introducida por el paso de estos cuarenta años? En aquella época se luchaba ya, ciertamente, por la promoción de la mujer, pero se luchaba *minoritaria, programática y teórica o ideológicamente*. Nuestro tiempo tiende a la independencia masiva, realizada o real, y hecha posible por una previa reforma en la infraestructura socioeconómica. Veamos estas tres notas diferenciales con algún detalle.

Por supuesto, la independencia profesional, social y sexual constituía ya, mucho antes del año 1923, una pretensión explícita. Pero o bien era una pretensión sólo realizable en casos estrictamente individuales o, cuando se reivindicaba colectivamente, resultaba chocante e incluso estafalaria (por ejemplo, el movimiento feminista). Ahí han quedado para siempre, es cierto, las heroínas de Strindberg e Ibsen, luchando cuerpo a cuerpo y alma a alma con los hombres. Ahí está, ya en España, Emilia Pardo Bazán, independiente en todos los sentidos, sí, pero con una independencia completamente excepcional, a cuya posibilidad contribuyó, sin duda, el ser condesa. (Ser reina o, cuando menos, aristócrata ha dado a las mujeres españolas una potencial libertad de costumbres con la que las demás no podían ni soñar.) Muy pocos años después de 1923 escribía D. H. Lawrence *El amante de Lady Chatterley*; pero la novela fue publicada, donde llegó a publicarse, casi clandestinamente y, por supuesto, estaba reservado a nuestra época el editar este y otros libros semejantes masivamente, en *paperback*. El factor cuantitativo desempeña, pues, en la diferenciación entre 1923 y 1963 una función verdaderamente cualitativa. También entonces había automóviles, e incluso no demasiado raros; pero la circulación no era, de ningún modo, el atosigante

problema que, en España, sólo desde hace muy poco, ha comenzado a ser. Y así en todo. Pensemos, por ejemplo, en el cine. Su influencia social y especialmente erótica era ya, hace cuarenta años, grande; empezaba entonces a sustituir con éxito a la literatura en cuanto proveedora de "modelos". Pero éstos eran, todavía, arquetipos casi inaccesibles. Recordemos, en efecto, a las "mujeres fatales" del viejo cine italiano, a las *vamps* del americano, y a Greta Garbo, a Marlene Dietrich. Todas ellas eran demasiado "malas" o demasiado estéticamente excepcionales, "superiores", para su mimetización democratizada. En cambio, las "estrellas" actuales son sentidas como "cercanas" por cualquier muchacha. Y su "extravío", en los casos en que es realmente percibido, tiende a ser vivido, por una parte, como corriente "libertad" y, por otra, como ese estar "perdido" en el mundo que es común al sentimiento de la existencia que ha popularizado el existencialismo. Las palabras "perdición" y "perdida" se han vaciado de su vieja y melodramática acepción ético-religiosa, montada sobre bases sociológicas (repulsa social de tales comportamientos, etc.), para llenarse de un vulgarizado e impreciso sentido "metafísico". Este acercamiento a la vida corriente —cualquier muchacha o muchacho puede sentirse protagonista de la mayor parte de las películas de hoy— es lo que ha permitido al cine convertirse en el fabuloso fenómeno de masas que ha llegado a ser. Es verdad, sí, que por aquellos años escribió ya Ortega *La rebelión de las masas*. Pero las cosas han cambiado tanto que ese título suena ahora a reaccionario (como los antiorteguianos de izquierda se encargan, a cada paso, de subrayar). De lo que se habla hoy, hasta el empalago, en plural o en singular, según los gustos, es de "sociedad de masas" y de "cultura de masa". El fenómeno, observable ya en 1923, se ha transformado, de individual o minoritario, en masivo y macrosocial.

En segundo lugar, la nueva figura sexual, profesional y social que en 1923 comenzaba a dibujarse, aparecía entonces como una reivindicación *programática*: era, más que nada, una aspiración, era lo que se empezaba a desear y pedir. El libro mismo de Lawrence, antes citado, cavó en todas partes como una bomba. Su autor aparecía, por decirlo así, aun cuando con un revolucionarismo restringido a lo sexual (recuérdense, por contraste, sus simpatías hacia el fascismo italiano), como el Nietzsche inglés, como un tremendo anarquista que intentaba destruir el orden moral establecido. Es verdad que, en otro lenguaje menos directo y más técnico, algunos médicos, sobre todo los psicoanalistas, Freud y sus discípulos, habían empezado ya antes a hablar de estas cuestiones en sentido naturalista. Pero todos eran conscientes del carácter revolucionario de su mensaje y de los muchos años que, necesariamente, habría de tardar éste en imponerse. ¿Qué señoras, por ejemplo, escuchaban a Marañón en España? Las mismas, poco más o menos, que seguían los cursos de García Morente: una minoría social e intelectualmente distinguida, cultivadora de una "moda" que no corría ningún peligro de extenderse.

¿Por qué? Porque entonces esa moda constituía un "lujo", en el sentido más literal de la palabra. Tanto que el solo hecho de "hablar" de estas cosas proporcionaba el ingreso en un círculo del que únicamente formaban parte unas señoras aristocráticas y algunas jóvenes escritoras, muy intelectuales (Rosa Chacel o María Zambrano, por ejemplo). De ahí —quiero decir, de este "irrealismo"— el que, pese a las predicaciones de los psicoanalistas, el tema de lo femenino tendiese a ser rápidamente levantado por encima de lo sexual y aun de lo ocupacional, para la indagación de su "esencia", la de la "cultura femenina", el "amor" o incluso "la mujer eterna".

La modificación de las costumbres, de cualquier índole que sean, se produce siempre en función de los cambios socioeconómicos. Esto, que es verdad respecto de los *mores* políticos, lo es igualmente de los propiamente morales, en el sentido restringido de la palabra. Lo femenino, el erotismo, la promoción de la mujer y el pleno reconocimiento de sus derechos eran, hace cuarenta años, al menos en España, *temas de ensayo*. Hoy empiezan a constituir, lentamente, un *hecho real*. La independencia económica, conquistada mediante el trabajo profesional fuera del hogar, acarrea, en la mujer, independencia social y libertad de costumbres. Es claro que la distancia evolutiva de país a país es muy grande, según el grado de incorporación a la sociedad industrial. Así, en la antología de nuestro "E. Y." se advertía este condicionamiento a que nos estamos refiriendo: cuando Madrid era, todavía, una capital provinciana, el trabajo generalizado y las distancias impedían ya en Berlín la vida de hogar. Los comedores universitarios y las cantinas de las grandes empresas para estudiantes y obreros, respectivamente, los bocadillos con alguna bebida, rápidamente consumidos, para los empleados, sustituían a la vieja comida familiar. Cada cual trabajaba y vivía ya por su cuenta. Los hijos de familia e incluso la madre abandonaban la casa, pasaban la mayor parte del día fuera de ella.

Esto pudo hacer pensar a algunos sociólogos, hace unos años, en la "pérdida de función" de la familia. Fueron los años de lo que podríamos llamar neorromanticismo naturalista. Hoy parece advertirse la tendencia a una cierta estabilización, y los sociólogos hablan, más bien, de una crisis de transición de la organización familiar y de un nuevo reajuste de las relaciones entre los sexos. Reajuste que, ciertamente, no pasa por alto el carácter social, el sentido de *role*, actuante en lo que se llamaba la "esencia" de la mujer (tesis llevada al extremo, como es sabido, por Simone de Beauvoir); pero que, con las necesarias variantes respecto de la manera tradicional de concebirlo, en lo fundamental *acepta* ese *role* como el propio de la cultura de Occidente (un Occidente que, por supuesto, incluye la U.R.S.S. y tiende a incluir el mundo entero, exceptuadas unas cuantas *reservations*, cuidadosamente conservadas como campo de trabajo para los antropólogos). Durante ese tiempo de neorromanticismo naturalista, pudo pensarse

en la evolución hacia el "amor libre" y el "feminismo". Pero hoy, como ha escrito Edgar Morin, la feminidad ha sucedido al feminismo y, aunque la libertad sexual se generalice más y más, ésta tiende a insertarse, mediante un "compromiso" de sentido relativista, en el marco de las formas de vida institucionales (matrimonio, familia, etc.), cuya insustituible función de socialización primera de la personalidad es reconocida.

¿Cuáles son los rasgos fundamentales de esta *feminidad*, que es el signo de la época actual en lo que concierne a nuestro problema? Me parece que la característica primera es la tendencia a superar las unilateralidades y a suprimir las exclusiones, y aun las limitaciones, en cuanto que, *por principio*, pesaban antes sobre las mujeres. De esta característica dimana la voluntad de compatibilidad y aun de síntesis: *a)* de la profesión y el hogar; *b)* de la maternidad y el erotismo; *c)* del sexo y la cultura; y, considerando el problema por su reverso, la voluntad *d)* de la repulsa de la moral diferencial femenina. Veamos a continuación estas cuatro notas con algún detenimiento, tras de lo cual, y para terminar, agregaremos algunas reflexiones, sin la menor pretensión exhaustiva, sobre la situación actual en España.

*a)* Tradicionalmente, la vida de la mujer transcurría, entera, en el *hogar*, y su vida no se concebía con otro sentido posible que la de ser "para el hombre", como novia primero y luego, ya definitivamente, como esposa y madre. Ni el hogar ni la esposa o los hijos han sido nunca el sentido único de la vida varonil; en cambio resultaba inconcebible que una mujer honesta mirase más allá de este su horizonte vital; e incluso la deshonesta veía su vida exclusivamente referida al hombre (o a los hombres, en plural), atada de pies y manos al sexo.

Con este simplista reparto de papeles se creía preservar los valores específicos de la feminidad, tal como ésta se entendía entonces. Pero la consecuencia inevitable era que la realización del destino de la mujer se hacía depender enteramente del hecho contingente de que encontrase un marido. Si esto no ocurría, la frustración era inevitable. De ahí la angustia creciente según iban pasando los años, el temor a quedarse "solterona" o "para vestir imágenes", el refugio en el convento, la amargura de la "tía", y la frecuente y forzada aceptación del papel vergonzante de "criada distinguida" de sus más afortunadas hermanas.

La justificación del feminismo, más allá de sus ridiculeces y exageraciones, consistió en su lucha por dotar a la mujer que lo necesite —sobre todo, a la que no se casa— de un *role*, de una función profesional, de evitar su frustración dándole entrada en el escenario tradicionalmente reservado al hombre.

Hoy las mujeres, en contraste con las viejas feministas, no muestran la menor voluntad de renunciar a su sexo, pero aspiran, con razón, a la liberación de la servidumbre total (conyugal o extraconyugalmente) a él, y de que la vida quede enteramente pendiente del hilo de encontrar un marido. En general esta liberación se ha producido ya, pero todavía estamos muy lejos, especialmente en los países

latinos, de la plena equiparación profesional al varón. Los obstáculos —obstáculos sociales mucho más que legales— proceden, por una parte, del complejo psicoanalítico que padecen muchos hombres de necesitar autoafirmarse por encima de su mujer, para prevenir así, sin duda, todo posible surgir de una conciencia de inferioridad real; y por otra, del espíritu ancestral de sumisión de muchas mujeres, y de su resentimiento frente a las que aspiran a independizarse; o, dicho en el figurativo y antitético lenguaje orsiano, del odio de las *Comadres* a los *Viragos*.

b) Las palabras de Waldo Frank, que antes citábamos, han sido verdad, y no sólo para España; pero la realidad se aleja cada vez más de ellas. A la disociación entre el amor y el erotismo o entre las funciones femeninas de la novia, la esposa y la madre por un lado y la "amiga", la "querida" y la prostituta por otro, ha sucedido una nueva época de integración del erotismo en el amor y de acortamiento de la "distancia" entre unas y otras mujeres. Las que viven en *status* de lo que antes se llamaba —y se llama ahora cada vez menos— "honradez" han asimilado comportamientos y actitudes antes inimaginables (piénsese, como ilustración de lo que quiero decir, en la gran importancia que ha adquirido la literatura sobre sexualidad: "sexualidad sana", "matrimonio y sexualidad" y "cristianismo y sexualidad" son el tema y hasta el título, por lo general llamativamente presentado, de libros tales). Las mujeres estrictamente profesionales de la prostitución han perdido y cada vez irán perdiendo más importancia como función social, siendo sustituidas por otras que, poseyendo una profesión "presentable" y hasta "moderna", completan sus ingresos con "regalos" procedentes de una relación amorosa. Y junto a éstas, ha surgido toda una clase nueva de mujeres, cada vez más numerosa, independiente económicamente y completamente libre por lo que se refiere a su comportamiento sexual, a la cual, por tanto, es difícil clasificar dentro de las viejas categorías. ¿Es en el sentido de un predominio de estas clases intermedias de comportamiento en el que va a producirse la "nivelación" a que, en todos los sectores, tiende la sociedad de masas? Quizá sí. Pero sin perder de vista el otro polo de la integración, el del "corazón" y el "amor". Por sorprendente que a primera vista pueda parecer, muchos sociólogos americanos consideran, para bien o para mal, pero como un hecho real, que en ninguna sociedad ha tenido nunca el "amor romántico", es decir, el amor por el amor mismo, libre de condicionamientos sociales ajenos a él, la importancia *masiva* que ha adquirido en la América contemporánea. Ahora bien, las pautas de ese amor son transmitidas, a través del cine, al mundo entero. No parece, pues, probable que la sociedad occidental vaya a caer en un puro erotismo naturalista. "El arquetipo de la mujer moderna —ha escrito Edgar Morin— es el de la emancipada, sí, pero cuya emancipación no ha atenuado las dos funciones, seductora y doméstica, de la mujer burguesa." El aburguesamiento es siempre una garantía de conservación de las formas sociales establecidas, en nuestro caso las del matrimonio, la familia y la casa.

c) La tendencia a la integración se manifiesta asimismo en la promoción cultural de la mujer. Antes, la cultura que recibía ésta era diferencial y, como técnicamente se llamaba, "de adorno": piano, labores y cosas parecidas. Con tal formación la mujer quedaba recluida en un "mundo femenino", especie de gineceo cultural, totalmente incomunicable con el del hombre. Hoy no solamente la mujer recibe mayor formación cultural, sino que ésta es homogénea a la del varón: al acortamiento de la "distancia" en las costumbres —fumar, beber, etcétera— corresponde un acortamiento de la distancia cultural. Los chicos pueden hablar hoy con las chicas de los mismos temas que con sus amigos.

Y en los jóvenes matrimonios, la compenetración cultural hace posible un espíritu de colaboración que permite enfrentarse "en equipo" con el mundo duro y difícil de hoy. La mujer, en resumen, asume en unidad papeles que antes le eran ajenos: trabajadora profesionalmente como el hombre y culta igual que él (o incluso más: en los países más desarrollados, donde el hombre es absorbido por su especializada ocupación profesional, la mujer tiende a tomar a su cargo los deberes sociales de la "cultura general"). Y, si está casada, además de mantener el carácter "acogedor" y "tranquilizante" del hogar, y de cuidar de la educación de los hijos, ha de esforzarse en no dejar de ser la "amante" y "el mejor amigo" de su marido.

d) Todo lo cual acarrea la repulsa, de plano, de la moral diferencial a que ha estado sometida la mujer. No me queda ya espacio para desarrollar debidamente este tema, por lo que me limitaré a unas pocas indicaciones.

Solemos tender a pensar que nuestra moral, la moral vigente, es o, al menos, era la moral cristiana. Ahora bien, esto no es sino parcialmente cierto. Los preceptos cristianos —virginidad y castidad, indisolubilidad del matrimonio, etc.— han ido sufriendo deformaciones, en cuanto a su sentido, a lo largo del tiempo y, en el siglo pasado, una verdadera distorsión farisaica, de utilización al servicio de la "respetabilidad" burguesa, pseudoespiritualista y clasista. Esta distorsión comenzó a ser denunciada por la novela de tesis y el gran teatro de ideas de fines de siglo y, en otro orden, por el marxismo, el psicoanálisis y los movimientos juveniles de recuperación del genuino cristianismo.

Nuestra época se caracteriza, frente a aquella confusa situación, por su esfuerzo de clarificación moral. Las gentes tienden a atenerse a un solo código moral que puede ser el cristianismo, en cuyo caso se presenta, libre de contaminaciones, en toda su pureza; que puede ser el que saca las consecuencias de la pérdida de sentido de los preceptos de la tradicional moral sexual, cuando falta su fundamento religioso; y que puede ser también el de aceptación de la moral burguesa, pero ahora con plena conciencia de su relatividad y de su valor meramente social. En cualquier caso se tiende hoy a rechazar la doble moral, una para la mujer y otra, muy diferente, para el hombre, y se advierte el sentido clasista, e incluso, a veces, suntuario, que habían terminado por cobrar ciertos preceptos de

la moral recibida. Los jóvenes consideran *farisaica* la moral de sus mayores; éstos, en cambio, encuentran *cínica* la de los jóvenes. Y aun cuando unos y otros exageren, no hay duda de que uno y otro vicio del carácter moral simbolizan bien, extremándolo, el estado de espíritu de una y otra edad. El puesto de la mujer entonces y ahora se corresponde con esta diferencia moral fundamental. Pero, repito, hay que guardarse de caer en una simplificación porque, como hemos visto, lo característico de la concepción actual de la feminidad es justamente la integración en ella de valores considerados antes como incompatibles.

Vengamos ahora, para terminar, muy concretamente a España (aun cuando, claro está, cuanto se ha dicho hasta ahora vale también, en mayor o menor medida, para ella). Esta revista, que no por casualidad se llamaba "de Occidente", hablaba, en su primera salida, de occidentalidad, de internacionalismo y de cosmopolitismo. Pero a cuarenta años de distancia, nos parece que todo ese espíritu europeo, occidental, cosmopolita, empezaba y terminaba en los lectores de la *Revista de Occidente*. España, la generalidad, la *masa* de España, ha seguido viviendo, casi hasta ahora, en todo y, por tanto, también en lo que atañe a la feminidad, conforme a las pautas tradicionales. Pero ahora el tremendo impacto de la doble corriente migratoria, la turística, de fuera adentro, y la laboral, de dentro afuera, está poniendo a España y a la mujer española masivamente en contacto con Europa. ¿Cuál va a ser la reacción? La puesta a prueba de la moral tradicional y de la religiosidad usual va a ser decisiva. Supongo que la fórmula "deseable", apta para hacer compatible la entrada de divisas y la conservación de nuestras "sanas" costumbres, la fórmula preferida por nuestros custodios, sería la de una nueva doble moral: libre para las extranjeras, de sujeción para las nacionales. En cierto modo la sociedad misma, quiero decir, la fracción mejor pensante y más "seria" de la burguesía española ha reaccionado espontáneamente conforme a esa fórmula. Así, por ejemplo, conservando para sí, como lugar de veraneo, las playas del Norte, o replegándose, en Cataluña, a la montaña o al interior, y dejando a "las extranjeras" las playas del Mediterráneo. Pero esta separación es, claro está, a la larga y aun a la corta, imposible, y el contagio, en mayor o menor medida, inevitable. Piénsese, por ejemplo, en el gran número de jóvenes universitarios que están contrayendo matrimonio con muchachas extranjeras. Una mentalidad y una sensibilidad diferentes se introducen así en el seno mismo de la familia española.

España está pasando por una etapa de transición que no sabemos aún adonde nos llevará. Decíamos al principio de este artículo que en 1923 la voluntad femenina de emancipación, existente ya, si bien minoritariamente, era teórica o ideológica. Todavía sigue siéndolo así en alto grado. Es curioso observar cómo los aires de libertad que algunas chicas universitarias adoptan, tras haber leído a Simone de Beauvoir, son pronto reprimidos por la presión social tradicional, que sigue pesando todavía mucho en las costumbres reales (públicas, quiero decir, no

clandestinas), y aún más, evidentemente, en provincias. Y esto no sólo en el orden sexual. El acceso de las mujeres a puestos de importancia y responsabilidad está todavía entre nosotros, y por culpa, como decíamos antes, mucho más de la sociedad misma que de la ley, increíblemente restringido. Pero además, y por lo que concierne a la ocupación profesional privada, se está dando un curioso fenómeno del que conviene decir una palabra porque es muy expresivo y hasta ahora, que yo sepa, no se ha hecho notar.

Hasta hace poco, las muchachas de familias ricas no trabajaban. Se dedicaban no sé exactamente a qué, pero no trabajaban. Esto quizá fuese malo para ellas, pero no estoy completamente seguro de que el remedio haya sido socialmente mejor. Lo cierto es que ahora han descubierto que trabajar, siempre que el trabajo sea "interesante", es *más divertido*. Y como el aprendizaje *real* de idiomas sigue siendo en España un privilegio clasista, pues requiere vivir en el extranjero, y nuestras estudiantes modestas, que se consideran en la obligación de estudiar otras cosas, apenas si pueden salir de España por unas pocas semanas; y como, además, esas chicas ricas y bien ataviadas tienen, generalmente, mejor presencia, mayor distinción y también más relaciones e influencias, los mejores puestos de trabajo (secretarias en empresas muy importantes, vendedoras en *boutiques* muy elegantes, etc.) son ocupados por ellas, quedando para lo que podríamos llamar el proletariado intelectual femenino el trabajo a destajo en los colegios privados y ocupaciones semejantes. El problema, en sí mismo, no ¿es grave, puesto que se trata de puestos de trabajo privilegiados y, por tanto, cuantitativamente escasos; pero sintomáticamente sí lo es, porque revela una *estructura* tal de nuestra sociedad en la que incluso el trabajo femenino es discriminatorio, y en la que la clase superior detenta, prácticamente, todo el trabajo interesante (y, claro está, mejor retribuido; con una retribución que, por no subvenir a ninguna necesidad, se consume íntegramente en caprichos). Las muchachas de la alta burguesía y la aristocracia han pasado así de la vieja "cultura de adorno" al que podemos llamar "trabajo-diversión".

He dicho antes que España está viviendo un momento de transición. En él y para el giro ulterior de los acontecimientos, el papel que la mujer asuma va a ser decisivo. Hemos visto cómo va a ensayarse, está ensayándose ya la fórmula de la *preservación*, para que las mujeres españolas no se contaminen con las costumbres extranjeras. Pero hemos visto también que este curioso *apartheid* es utópico. Entonces, ¿qué va a pasar? Con esto no me pregunto lo que va a pasar con ellas, pues, en definitiva, ya lo sabemos: las dotadas de una religiosidad profunda seguirán fieles, sin gazmoñerías, a la moral cristiana, y las demás gradualmente se irán adaptando a la moral europea. Lo que pregunto es qué va a pasar con España. ¿Se convertirá —por supuesto, al ritmo que vamos, muy a largo plazo— en un país más del bienestar, uno de cuyos ingredientes fundamentales es la erotización



general de la existencia, o acertaremos a dar a España una tarea social, una misión colectiva digna de ella? El dilema, por traído por los pelos que parezca a quienes no quieren enterarse, será, al final, éste: o erotización o politización (tomando una y otra palabra en acepción bastante amplia). O la entrega, en la medida de las posibilidades de cada cual, a la *dolce vita*, o la propuesta de una gran empresa común (sin ensueños quiméricos como los de hace ¡ya! un cuarto de siglo). Y es muy probable que, también aquí, el inmovilismo derechista, cuando se vea perdido en los otros terrenos, vaya a jugar, *in extremis*, la carta del erotismo. Sí, la mujer española va a ser, verdaderamente, puesta a prueba. De su actitud va a depender, en buena parte, el porvenir de España.

## EROTISMO Y MORAL DE LA JUVENTUD

Es visible, aunque todavía no demasiado evidente, que la sociedad española, por debajo de sus rígidas y anacrónicas estructuras, está transformándose. Las actitudes colectivas y la mentalidad evolucionan y, en ciertos aspectos, hasta se revolucionan. Económicamente España continúa fuera del Mercado Común pero socioculturalmente está ingresando en él, aceptando sus valores, sus patrones de conducta, sus leyes de oferta y demanda de servicios, en suma, su "cotización" del comportamiento.

¿Significa esto, como algunos dicen, una desespañolización? Con frecuencia solemos caer en la trampa de considerar "nuestro", frente a lo nuevo, aquello que tenemos desde hace tiempo aunque, en su origen, nos viniese tan de "fuera", nos fuese tan "extraño" como lo nuevo de ahora. Eso ocurre, me parece, con nuestro tema, el de los cambios en la moral sexual. El modo de discurrir, a la manera de esos predicadores que, para condenar el tiempo presente, idealizan el pasado, es, más o menos, éste: hasta hace poco la moral vigente era la moral cristiana; pero ahora, por desgracia, está dejando de serlo, se apodera de las jóvenes generaciones un neopaganismo, una actitud naturalista, un neohedonismo, etcétera.

Es precisamente de la situación actual de lo que nos proponemos hablar. Pero antes conviene tratar de entender en sí misma, y no en el autorretrato que la época o sus encomiadores nos querían presentar, la auténtica moral inmediatamente anterior. Sólo así podremos comprender la reacción que estamos presenciando.

### *La moral sexual burguesa*

En el siglo XIX se instaura o establece socialmente una moral que, teóricamente, venía siendo preparada desde siglos antes. Podemos llamarla, para entendernos, moral burguesa, porque se convierte en *moral establecida* con y por el triunfo de la burguesía. Procede de una cosmovisión individualista, es fundamentalmente moral de clase, y se presenta como expresión de un idealismo espiritualista. Las virtudes <sup>1</sup> cardinales de esta moral son, aparte la laboriosidad,

---

<sup>1</sup> Cfr. O. F. Bollnow, *Esencia y cambio» de las virtudes*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1960.

que no nos importa en el presente contexto, la previsión y el ahorro, la virtud del orden, la pulcritud y limpieza, la seriedad y "honradez" en los tratos comerciales, y el "buen nombre", es decir, la respetabilidad.

Sin duda todas las citadas son auténticas virtudes..., pero virtudes menores. Su sobreestimación por la burguesía del siglo XIX produjo una inflexión, en el sentido de la *forma mentis* burguesa, de la vieja moral cristiana. El nuevo código moral, *sobreponiéndose* al cristiano, se *sobrepone* a él y lo deforma, no tanto en cuanto al contenido o materia de los preceptos, sino en cuanto a la forma o espíritu. Las cosas que deben hacerse o dejar de hacerse son las mismas que antes, pero su motivación, su *finis operantis*, como diría un escolástico, es, sin que nadie se lo confiese, muy diferente. Este entrelazamiento, hasta la confusión, de dos morales muy distintas, llevado a cabo mediante el recubrimiento de cada uno de los contenidos preceptivos de la primera por las correspondientes finalidades de la segunda, solamente ha sido posible al precio de la renuncia total a la autocrítica. En efecto, esta moral cerró los ojos a las contradicciones y deformaciones de la moral cristiana, en que consistía; sólo así pudo moverse con soltura en medio de tal enredo. Era una moral que se fundaba en la ambigüedad, en la *mauvaise foi*: una materia —los comportamientos de la moral cristiana— era aceptada como contenido de su moralidad, pero no tanto por un impulso genuinamente cristiano como por determinaciones sociológicas. Las virtudes cristianas fueron así utilizadas para ser puestas al servicio de una promoción social o de su consolidación.

Pensemos en los valores —sin olvidar el sentido técnicamente económico y financiero que adquiere esta palabra en el siglo XIX— antes enumerados, la respetabilidad por ejemplo; pensemos en una fácil, inadvertida, insensible extrapolación del espíritu mercantil de previsión y de ahorro más allá de la esfera económica; pensemos en la comprensión de todas las relaciones como "negocio" (ya de lejos venía la expresión y la idea del "negocio de la salvación"). Si nos situamos en esta perspectiva se entiende bien la conversión de la virginidad, cuyo sentido genuino sólo puede ser la ofrenda del cuerpo —y del alma—, intactos, a Dios, en *ahorro* de los sentimientos y los actos amorosos, para *invertirlos*, cuando llegue el momento, y con el mayor *rendimiento* posible, en el *negocio* matrimonial. La "honradez" en el *contrato* (el matrimonio, aunque siguiese celebrándose conforme al rito sacramental, era ya, en realidad, más contrato que sacramento) requiere la entrega de mercancía sana y no averiada. Repito lo que antes dije: no es menester pensar este deslizamiento del sentido de la virginidad en los crudos términos de un cálculo explícitamente mercantil; las cosas más importantes de la vida rara vez llegamos a pensarlas expresamente en el sentido que, de verdad, les damos. Pero no cabe duda de que estamos aquí muy lejos del fundamento religioso —único auténtico— de la virginidad. Se entiende muy bien la reacción actual que da mayor valor moral a la entrega sin cálculo que a esta cuenta y razón.

La doble moral sexual, una para el hombre y otra para la mujer, se comprende perfectamente desde esta tabla burguesa de valores. Las licencias sexuales masculinas, siempre que no atenten a la respetabilidad social, son permisibles. Pero las de la mujer casada, además de infringir esa moral de la honradez, que es la forma disminuida de la vieja moral hidalga del honor, producen la contaminación de la familia, dañan a su "limpieza": los hijos dejarían de ser la mercancía "legítima" que deben constituir. El matrimonio, por supuesto, es indisoluble, por exigencias de respetabilidad. Las *liaisons* del marido, siempre que sean discretas, facilitan un modo plausible de conllevar aquella indisolubilidad.

El clasismo de la castidad femenina está, en la moral burguesa, muy a la vista. Lo que importa es la "defensa social" de *nuestras* mujeres y *nuestras* hijas... al precio de la organización de la prostitución de "las otras".

Debo insistir una vez más en que no se trata de afirmar que todo esto le apareciese tan claramente como aquí se presenta al hombre que, sin embargo, lo vivía así. Al contrario, es precisamente la claridad en estas materias lo que, a todo trance, se *quería* —con un querer oscuro, secreto— y se lograba evitar. El cristianismo, semivaciado de su espíritu, sirve eficazmente para producir esta penumbra. Y los tabúes sexuales, tan propios de la época —piénsese en la moralidad victoriana—, la gazmoñería y, en suma, el fariseísmo de quienes se las arreglan muy bien para no sospechar siquiera que son fariseos, lo tapan todo.

En efecto, el hombre burgués, dicho sea en su honor, no podía soportar esta determinación socioeconómica de sus costumbres sexuales, ni tampoco el "positivismo" y hasta "materialismo" que ella implica. De ahí la disociación y hasta escisión interna de su comportamiento erótico. Necesitaba el amor ideal que es, que tiende a ser puramente *romántico* —amor puro, celestial—, o bien que rodea de todos los prestigios al "cariño" conyugal, pero cuidando de mantener ahora no en el paraíso sino en el limbo a "la santa de mi mujer", en tanto que, como su sombra o reverso, acompañaba a ese "sueño" la entrega de hecho al amor venal. Amor —palabra sublime— y sexualidad —comportamiento real del que no se habla, salvo entre hombres— nada tenían que ver entre sí. El protagonista de esta historia únicamente así podía soportarse a sí mismo: no como el que es, sino como el que, en el plano superior del espíritu, sueña ser. La evasión era un ingrediente necesario a su existencia. No importa la fragilidad, la servidumbre de la carne.

El hombre debe ser juzgado por la imagen social que proyecta de sí mismo —su respetabilidad— y por la imagen interior en que se contempla —su idealismo.

## *Moral sexual de nuestro tiempo*

La moral que acabamos de describir no ha desaparecido aún, ni mucho menos. Pero no es la propia de nuestro tiempo y los jóvenes tienden a apartarse de ella. O bien, cuando la aceptan, a aceptarla por razones mera y lúcidamente sociológicas, de adaptación o ajuste social a una situación de transición, en que no es todavía aconsejable echar por la borda las "conveniencias". El hombre actual puede ser "positivista" y, en cuanto tal, conservador de los usos establecidos, puede ser incluso cínico, pero no es ya fariseo.

Por no ser fariseo, frente a la ambigüedad confusionaria de que antes hablábamos, frente a la duplicidad de códigos morales, procura ajustar su conducta a un solo código que, como acabamos de ver, puede ser el de los usos sociales, desenmascarados como nada más que tales, pero que, con mayor sentido ético, puede ser también el de la pura moral del Evangelio, o el de quienes llegan en materia sexual hasta las consecuencias últimas de la secularización.

El cristianismo actual es sociológicamente menos compacto, menos denso que en las épocas de régimen de Cristiandad pero, sin duda, más puro. Los católicos de hoy se proponen retornar a la verdadera moral del Evangelio, sin deformaciones ni gazmoñerías. Piensan que la castidad ha de ser preservada por religiosidad, no por los tabúes, los cálculos o las conveniencias. Y que no basta con observar la materialidad de los preceptos: es menester, y es la dimensión más profunda de la moral predicada por Jesús, la "pureza de corazón".

Frente a la disociación espiritualismo-sexualidad venal del siglo XIX, hoy todos tienden, y desde luego los católicos también, a la plena integración de la sexualidad en el amor, así como a la elevación del nivel cultural femenino, en el sentido de una mayor homogeneidad de instrucción entre la mujer y el hombre. De este modo, partiendo del principio de la igualdad de los sexos, frente a la "doble moral" anterior, se procura también integrar en el amor la comunicación espiritual y la colaboración intelectual de los cónyuges.

Ni doble moral ni clasismo sexual. El escándalo de la prostitución como servicio público organizado, aunque, farisaicamente, se denominase simplemente "tolerado", choca con la conciencia moral de nuestro tiempo. Naturalmente no voy a entrar aquí en un estudio de los condicionamientos económicos —elevación del nivel de vida de *todos*— y médicos —progreso en la curación de las enfermedades específicas— sin la resolución de los cuales esta conciencia permanecería en el estadio de un pío deseo. Pero conviene recordarlos porque muchos "espiritualistas" quieren pensar que los hombres se comportan bien o mal y, en consecuencia, han de ser juzgados rígidamente, sin tomar en consideración sus condiciones psicosomáticas y sociales de vida. El progreso moral no es una variable totalmente

independiente, ni mucho menos, del progreso social, del progreso económico y del progreso tecnológico.

Por otra parte, al deteriorarse la componenda cristiano-burguesa (mucho más burguesa que cristiana, según vimos), una parte numerosa de la juventud tiende a sacar todas las consecuencias de la secularización contemporánea de la existencia. Ahora bien, en el plano que estudiamos, los propugnadores de la secularización extrema consideran *lo sexual como no teniendo nada que ver con la moral*. (Solamente, en ciertos casos, con la anormalidad psicosomática y, a lo sumo, con la conveniencia de seguirse ateniendo a los usos sociales recibidos en una época de transformación todavía insuficiente.) Desde esta perspectiva que ha abandonado la fundamentación religiosa de la virginidad y la castidad, así como de la indisolubilidad y fidelidad del matrimonio, solamente procedería enjuiciar éticamente las relaciones sexuales en cuanto que en ellas se debe ser *justo* con el otro, *respetarle*, evitar su *alienación* y guardar la *palabra dada* (que, sin embargo, no ligaría nunca "para siempre"). Es verdad que santo Tomás apelaba precisamente a la justicia —justicia para con la mujer y su buena fama, justicia para con el cónyuge, justicia para con la prole— para condenar la fornicación, el adulterio y el divorcio. Pero esta posición contemporánea que estamos analizando y que, por supuesto, no admite el derecho natural, considera que la "reputación", en una sociedad secularizada, no puede ni debe depender en las mujeres, como no depende en los hombres, de sus relaciones íntimas; y, puesto que existen medios técnicos para evitar la concepción de la prole cuando se corra el riesgo de ser injusto con ella, da por excluida esta posibilidad de comportamiento inmoral. Claro que un católico replicaría a esto que precisamente al impedir la concepción de la prole se comete respecto de ella la máxima injusticia. Pero el supuesto de tal argumento es la creencia —más o menos expresa— en el fundamento y valor religioso del acto de engendrar, de "dar" la vida, de procrear. Ahora bien, es este supuesto de carácter religioso lo que la actitud extremadamente secularizada ha empezado por rechazar.

La nota esencial de la moral que hemos llamado burguesa era la —¿voluntaria?, ¿involuntaria?— falta de sentido crítico que permitía la duplicidad de códigos y el recubrimiento justificatorio del uno por el otro. Nuestro tiempo no es ya el de lo uno y lo otro, sino el de lo uno *o* lo otro, y esto en una doble instancia: comportamiento determinado moralmente o comportamiento determinado por meras conveniencias sociales, aceptadas solamente en cuanto tales. Y, si se quiere permanecer en el ámbito estrictamente moral, comportamiento determinado por la moral cristiana evangélica, o comportamiento determinado por una moral enteramente laicizada.

## *Sobre el erotismo de nuestro tiempo*

El erotismo, como cifra de nuestro tiempo, es destacado por dos tipos de escritores. De un lado, por los moralistas, que condenan la primacía que ha adquirido lo sexual en la vida actual, la libertad con que se tratan, en público, los temas más escabrosos, la licencia en las relaciones entre los sexos, la proliferación, en todo momento y en toda circunstancia, de imágenes eróticas y, en suma, el cultivo obsesivo del sexo. Por otra parte, muchos sociólogos de la cultura y de la sexualidad y muchos antropólogos sociales ven en el erotismo el *mito* fundamental del hombre de Occidente, tras la segunda guerra mundial; el mito que habría venido a sustituir al del comunismo y la revolución, al de la raza (nacionalsocialismo), al anterior del amor romántico y, más lejanamente, a los mitos religiosos, según una concepción agnóstica. El neoindividualismo occidental contemporáneo tendería a orientar la vida hacia el erotismo y la búsqueda del bienestar. El mito o utopía, el ideal que, aunque sea paradójicamente, subsiste siempre, más allá de toda desidealización, sería hoy el ideal erótico.

No parece dudoso que, si no ofrecemos otro "modelo" a nuestra juventud — luego hablaremos de ello—, el erotismo, contra lo que podrían pensar los escandalizados moralistas, está todavía lejos de haber alcanzado su cénit. Violette Morin,<sup>2</sup> empalmando con la reflexión de Simone de Beauvoir sobre los *roles* socialmente atribuidos al hombre y a la mujer en el juego sexual, de "sujeto" y "objeto" respectivamente, prevé una nueva época que se caracterizará por la "promoción sexual de la mujer". Hace poco recordaba yo, en un viejo artículo de Waldo Frank, la afirmación de que la mujer española carecía de virtuosidad, de ciencia sexual para el juego del amor.<sup>3</sup> Pero esta ciencia sexual, cuando se poseía, se ejercitaba primordialmente para el placer del varón. Lo característico de la nueva fase consistiría en la igualdad de los sexos ante el amor y la libertad en el intercambio de "papeles". La actividad y la pasividad, la iniciativa y el consentimiento, el representar el papel de sujeto conquistador y el asumir el *role* de "objeto" amoroso, no vendría ya predeterminado por la pertenencia a uno u otro sexo. Los patrones sociales tradicionales que regulaban el comportamiento sexual de hombres y mujeres son o van a ser rechazados. La relación sexual se concebirá y practicará, en la nueva sociedad, liberada de un reparto previo de papeles por sexo;

---

<sup>2</sup> Cfr. Violette Morin y Joseph Majault, *Un mythe moderne: l'érotisme*, Casterman, Bruselas, 1964.

<sup>3</sup> Véase, más arriba, pp. 14-15.



más bien, como en la antigua *commedia* italiana, cada cual, sin pautas preestablecidas, habrá de representar, improvisándolo conforme a *su* propensión individual y a la mutua satisfacción, su propio papel. Sí, nos escandalizamos, pero probablemente, si la civilización occidental continúa decididamente por la vía neoindividualista del erotismo, queda aún mucho por ver y oír. Por ejemplo, en lo referente a las técnicas sexuales masculinas y femeninas, el *Ars amandi* y los viejos tratados hindúes han de parecer lecturas aptas para menores comparados con la literatura sexual, sabia e incluso pedante unas veces, minuciosa y refinadamente hedonista otras, desveladora de todos los secretos psicológicos y somáticos, que van a difundirse —incluso por los medios de comunicación de masas— en un futuro no lejano.

Hay otra línea previsible de predominio del "erotismo", es decir, del comportamiento sexual, sobre el "amor", es decir, sobre el sentimiento (más o menos "romántico"), en cuanto expresable en palabras. En la buena época del "amor", el lenguaje natural de los amantes era la poesía. Tanto que quien no era capaz de componer un poema, lo encargaba para dedicarlo a su dama o, si carecía de medios para ello, recurría a esa especie de poesía tópica, de munición, mil veces transitada, que era la retórica usual del lenguaje amoroso. Por *carta* primero, de *palabra* después al irse acortando progresivamente, con el paso del tiempo, la distancia entre los sexos. La *declaración amorosa* era, para la vida privada, lo que el *discurso* en la vida pública: un acto eminentemente verbal (pues también la política consistía fundamentalmente en "parlamento"). En los pueblos españoles, para expresar que dos jóvenes eran ya novios se decía —y probablemente se dice aún, de modo residual— que "hablan".

Esta importancia esencial de la *palabra* para el amor está francamente en decadencia. Piénsese en dos expresiones, literalmente equivalentes, "hacer el amor" y "faire l' amour", que, precisamente por ser usadas por hablantes que pertenecen a comunidades de diferente desarrollo erótico, significan cosas muy diferentes. "Hacer el amor" quiere decir "hacer la corte", o sea, presentar declaraciones amorosas, conservando la primacía de la palabra. Por el contrario, con la expresión francesa (y con la inglesa correspondiente) se pone el acento en el *faire, malte* o "hacer", haciendo referencia con toda precisión al cumplimiento del acto sexual. Ahora bien, es menester reconocer que no sólo para el hombre en relación con el amor, sino también para la filosofía actual, el lenguaje es inscrito en el marco del comportamiento, es, fundamentalmente, lenguaje-actividad, lenguaje-en-el-mundo, usado sobria y diacríticamente dentro de una situación que es ya, por sí misma, significativa. Considerado desde esta perspectiva, el lenguaje pierde su justificación autónoma para convertirse, como se ha dicho, en una "caja de herramientas", en lenguaje al servicio de la acción. A partir de estos presupuestos pragmático-conductistas cobra plenitud de sentido la fina observación de Violette Morin sobre

la decadencia del discurso amoroso. Cuando se "habla" mucho es que se "hace" poco; el lenguaje amoroso intenta llenar el vacío del comportamiento erótico. La *acción* cobra primacía sobre la *palabra*, de tal modo que lo poco que los amantes modernos hablan es para dar paso a la acción. Como dice agudamente Violette Morin, "los actos desbordan ampliamente la significación de la palabra" y "el psiquismo sigue a la acción paso a paso, sin desbordarla".

Hasta aquí hemos considerado, en el erotismo contemporáneo, su línea ascendente, representada por la conversión de la mujer en "sujeto" sexual y por la tecnificación erótica del comportamiento sexual, comportamiento que prevalece sobre la palabra. Pero ahora debemos ver la cuestión por el otro lado. El cálculo, el predominio de la "técnica" sobre el "impulso", la laboriosa excitación a través de largos, refinados y escenificados preliminares del acto sexual, ¿no demuestran una decadencia del primario ímpetu erótico? La palabra misma "erotismo" se tiñe de connotaciones decadentistas, a mil leguas de la brutalidad de costumbres sexuales, propia de otro tiempo. La tematización del "placer" en que consiste el epicureísmo es siempre, en todos los órdenes, una "domesticación" del impulso y la pasión. (No es ninguna casualidad que, a la hora del comportamiento de hecho, el de los estoicos y el de los epicúreos clásicos fuese tan parecido.) La transformación del ímpetu en cálculo, en búsqueda racionalizada del placer, significa, a última hora, una disminución en la violencia del "raptó" sexual. Es verdad que el hombre actual es solicitado eróticamente por todas partes y de modo continuo. Pero esta sollicitación, hecha consuetudinariamente, funciona como un *refoulement*. El precio que el erotismo ha tenido que pagar para convertirse en el mito de nuestro tiempo ha sido la pérdida de su terrible y oscura grandeza.

Por otra parte, es exagerada la tendencia a reducir la experiencia amorosa de los hombres y las mujeres contemporáneos al polo de la sexualidad. Se trata de una tendencia muy cerebral, es decir, en definitiva, propia de ciertos "intelectuales" que quisieran llevar hasta el extremo la experiencia, el experimento del libertinismo. La masa —y vivimos, según se nos dice, en una sociedad de masas— continúa necesitando —tal vez más que nunca— el amor como artículo de consumo de primera necesidad. Naturalmente se trata, como veíamos anteriormente, de un amor no dissociado de la sexualidad, sino en el que ésta queda incluida. El cine y la prensa femenina difunden patrones de comportamiento en el que el ingrediente "idealista" aparece muy a la vista. La estética al alcance de todos —amanerada, fácil, de *Kitsch*— por un lado, el aburguesamiento de la sociedad de masas por otro, constituyen contrapesos muy eficaces del erotismo desenfrenado. Piénsese, por ejemplo, en la imagen que se da a las mujeres de sí mismas en las revistas

ilustradas.<sup>4</sup> Es ciertamente una imagen *sexy*, pero difusamente, y también bella, con una belleza estilizada y hasta amanerada, que sirve para compensar imaginariamente de las muchas frustraciones de la vida real. La mujer es representada en ellas sin trabajar, gozando de la vida o, a lo sumo, dedicada a un trabajo-diversión. Y aunque se reconoce que no todas las lectoras son *todavía* así, se supone que *pueden* serlo, que solamente hace falta "un poco de suerte", que se fije en ellas un productor de cine, que se enamore de ellas un hombre moderno, dinámico y emprendedor. La imagen, aunque idealizada, aparece asequible, alcanzable.

No solamente la imagen ofrecida desde fuera es así, sino que la autoimagen tiende a coincidir con ella. Cada cual —hombre o mujer— procura auto-manipular su propia figura<sup>5</sup> para *aparecer* tal como quisiera y, por tanto, tal como puede, en definitiva, ser.

### *El erotismo y la juventud*

Yo no creo que la juventud sea la edad de este erotismo; de un erotismo, tal como lo hemos descrito, que desarrolla la conciencia capaz de "saborear", descomponiéndolos, retardándolos y apurándolos, todos y cada uno de los momentos de la actividad sexual; de un erotismo que consiste en el predominio del refinamiento epicúreo sobre la violencia de la pasión y de un racionalismo aplicado a lo sexual sobre la vivencia espontánea e inmediata de la relación humana en este plano.

No, no creo que ese decadentismo cansado, que necesita alumbrar perspectivas inéditas del acto sexual y aplicar a él calculadas técnicas de excitación, sea propio de los jóvenes. Pero lo que sí creo es que lo inscrito en la naturaleza humana puede fomentarse por la presión de una civilización erotista, hasta dar a la juventud una *concepción erótica de la existencia*. Hablábamos antes de la tendencia, en la parte descristianizada de la sociedad actual, y en reacción contra la utilización burguesa, por las generaciones anteriores, de los tabúes sexuales, a sacar lo sexual del ámbito de la moral. Pero la erotización general de la existencia, la

---

<sup>4</sup> Cfr. Egon Becker, "Das Bild der Frau in der Illustrierten", en *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1963.

<sup>5</sup> L. Strelow, *Das manipulierte Menschenbildnis oder die Kunst, fotogen zu sein*, Econ Verlag, Dusseldorf, 1961.

promoción del erotismo como el "mito" y sentido de la vida, reintroduce, quiérase o no, *lo erótico en la moral* y precisamente por la puerta de honor. Lo sexual, que tendía a ser independizado de la moral, vuelve así, paradójicamente, a ella, para ocupar un *lugar eminentemente positivo y más importante que nunca*, erigido en principio y fin de toda ella. El erotismo, en efecto, es convertido así en el fin último, en el sentido total de la vida. La cuestión erótica, lejos de ser —como se pretendía— ajena a la moral, se convierte en su cuestión central; la plena satisfacción sexual sería el *summum bonum*?<sup>6</sup>

La juventud, repito, no es erotista, pero puede ser empujada al erotismo. ¿De qué manera y para qué? Se discute por los sociólogos si cabe afirmar o no la existencia hoy de una *subcultura* juvenil. Yo no creo que un gusto propio por determinadas diversiones y un "estilo de vida" característico autoricen a tanto como a hablar de "cultura" o "subcultura" diferenciales. Pero lo que sí parece es que la juventud se constituye, en el seno de la sociedad global, como un *subgrupo* relativamente independiente e inventor, si no de cultura, sí de modos de consumo del tiempo libre.

Ahora bien, *dejar solos* a los jóvenes, recluirles en una especie de *apartheid* dorado, convertirles en consumidores privilegiados de diversiones y de erotismo, puede ser la última astucia del conservadurismo. Justamente por eso, denunciar ese peligro y esa posible manipulación me parece una tarea moral sumamente importante, y ello tanto desde el punto de vista de la genuina moral cristiana como desde el punto de vista de una auténtica moral política, consciente del indispensable papel político de la juventud.

Desde el punto de vista de la moral cristiana, porque la lucha contra el erotismo no puede llevarse a cabo eficazmente mediante un sistema de meras prohibiciones. La progresiva libertad y el progresivo conocimiento en materia sexual es algo inscrito en la evolución normal de las cosas mismas. ¿Cómo evitar entonces que esa libertad y ese conocimiento desemboquen en la obsesión erótica y en la exaltación mítica, disociadas de todos los demás fines, valores, proyectos, esperanzas y deseos, que es a lo que hemos llamado erotismo? La pedagogía de la moral enseña que las prohibiciones solas son poco eficaces; que no sirven para *apartar*, para *dis-traer* de la correspondiente tentación, sino que o bien carecen de fuerza para impedir la acción que prohíben, o bien ejercen tal presión sobre el psiquismo, que convierten la acción prohibida en una obsesión que, fijada en él, distorsiona el normal funcionamiento de los pensamientos, sentimientos y deseos. Es menester, pues, ofrecer a la atención "otra" alternativa. Sólo así, encauzando por otras vías la acción, se logrará normalmente el apartamiento de la que se quería evitar.

---

<sup>6</sup> Dorothy Dunbar Bromley, "Doctor Kinsey's Summum Bonum", en *An Analysis of the Kinsey Reports on Sexual Behavior in the Human Male and Female*, New American Library, Nueva York, 1954.

¿Cuál puede ser, en la situación actual, esa otra alternativa? En la época que acaba de terminar, esa alternativa positiva ha sido, en Occidente, la *moral del trabajo*, y anteriormente lo fue la *religión*. Pero en una situación de secularización y, en grandes sectores, de descristianización, sólo minoritariamente puede cumplir la religión tal cometido. Por otra parte, tampoco parece dudoso que el *pathos* del trabajo ha decaído y que el *tiempo libre* tiende a convertirse en el tiempo *valioso* de la existencia. Como ha escrito Neis Anderson,<sup>7</sup> las gentes hoy quieren comprar con tiempo-trabajo o tiempo de producción un tiempo libre que poder consumir en diversión. Lo cual significa, evidentemente, que el trabajo ha dejado de constituir un fin en sí mismo. Con ello desembocamos en el dilema que he propuesto recientemente en otro lugar:<sup>8</sup> o erotización o politización. El nuevo conservadurismo, que lo es sólo de posiciones privilegiadas, el inmovilismo derechista, es muy verosímil que, cuando se vea perdido en los otros terrenos, vaya a jugar la carta del erotismo como estupefaciente, como nuevo "opio del pueblo" y, especialmente, de la parte de éste más inquieta, menos tranquilizaba con las drogas consistentes en *gadgets*, *hobbies* y bienestar a la americana. De este modo se haría un reparto de papeles y, digamos, de esferas de influencia: a los jóvenes se les entregaría el desarrollo del erotismo y, libres de toda inquietud, los hombres maduros y razonables tomarían a su cargo, sin intromisiones perturbadoras, el orden político. En definitiva la receta no es tan nueva como a primera vista pudiera parecer: se limita a reemplazar los viejos *circenses* por el *strip-tease* y las demás libertades sexuales públicas que, como aquéllos, ayudan a soportar la privación de la libertad política.

Lo cual, si nuestra sociedad fuese, en lo esencial, perfecta, y sólo mejorable accesoria o cuantitativamente, estaría de todos modos mal, pero tendría sentido. Mas si se piensa que toda sociedad, y por supuesto la nuestra, es siempre imperfecta y, por tanto, perfectible, y que está necesitada de revisiones, cambios y reformas estructurales, entonces la acción de entregar la juventud al erotismo no es solamente un mal, sino también la imposibilitación de ese bien común que es el perfeccionamiento de la sociedad.

En efecto, el papel político-social de la juventud para el perfeccionamiento de la comunidad es esencial porque la juventud es, precisamente, la edad del inconformismo, de la exigencia de perfección, del hambre y de la sed de justicia. Por eso justamente este objetivo ético comunitario, esta tarea común de la lucha por la justicia, esta misión noblemente política constituyen, en la concreta situación actual, *la otra alternativa*. De los hombres y las mujeres jóvenes y de su decisión

---

<sup>7</sup> *Work and Leisure*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1961.

<sup>8</sup> "La mujer, de 1923 a 1963", en el número de noviembre-diciembre de 1963 de la *Revista de Occidente*. [Reproducido en este libro, pp. 9-33].

por el erotismo o por la política depende, dicho sea sin ánimo de exageración, sin voluntad de enfatizar, el destino ético de Occidente y, muy en particular, el destino ético de España.

## EL EROTISMO EN NUESTRO CONTEXTO ACTUAL

Debo decir, para empezar, dos palabras sobre la cuestión de método, es decir, del camino que voy a seguir, del modo como voy a abordar el fenómeno, el hecho erótico. A mi juicio, el tomar como punto de partida la voluntad cristiana actual de recuperación —las más de las veces lenta, torpe, demasiado prudente y, como casi siempre desde el llamado *aggiornamento*, renqueando detrás del mundo moderno— de la "sana" sexualidad, es equivocado porque, de raíz, vicia el estudio directo por cuanto que, aunque no quiera, introduce, cuando menos implícitamente, sus prejuicios y edulcoraciones. Voy, pues, a llevar a cabo una inversión de la perspectiva que es habitual entre cristianos, dejando entre paréntesis hasta el final el enjuiciamiento cristiano, incluso rectificado, y por muy avanzado que parezca o sea.

Así, pues, intentaré llevar a cabo una aproximación directa al hecho erótico, tal como se nos presenta hoy, situándome desde el principio en el centro del problema. Dividiré la exposición en tres partes. La primera estará centrada en la vida erótica en sí misma, como fenómeno actual. La segunda tratará de las relaciones entre el eros y su utilización, es decir, del erotismo como explotación, bien comercial, bien política o, mejor dicho, despolitizadora. Solamente la tercera parte versará sobre las principales interrogaciones que la erotización actual plantea a la moral cristiana, sobre el "desafío" o reto que ella supone para el cristianismo.

Se va a tratar del erotismo, es decir, del significado de una palabra acabada en "ismo", lo que, dentro del lenguaje moderno, equivale a la exaltación o magnificación de un aspecto de un elemento de la realidad, el que la palabra en cuestión designe, por encima de todos los demás y a expensas de ellos. "(Erot)ismo" significa, pues, la exageración unilateral de aquello de que se trata, en nuestro caso el eros y lo erótico que, al descubrirse o creerse descubrir, recibe una extremada, extremosa valoración.

Acontece en nuestra época el desencadenamiento o des-cubrimiento de lo erótico, en relación con el des-cubrimiento a que se acaba de aludir. Des-cubrimiento que consiste en desenmascaramiento y, a la vez, puesta al desnudo, mostración pública. Probablemente lo erótico ha sido en otras épocas tan importante como hoy. Lo que pasaba es que su importancia transcurría clandestinamente, y en público jamás se hablaba de ello. La *publicación* ha sido un hecho decisivo. Antes, lo erótico ocurría de puertas adentro, en los hogares



"decentes", lo erótico permitido y establecido; y cuando no legitimado, en los lugares indicados para esas relaciones. En uno y otro caso era clandestino, e incluso cuando se trataba del eros bendecido y sacramentado, se hablaba de ello lo menos posible, en tanto que hoy yo diría que, al revés, se habla lo más posible, cuanto más mejor. Antes, incluso los que practicaban mucho, hablaban poco; ahora yo diría que quienes lo practican poco o nada —personas de edad, sacerdotes, religiosos, etc.— hablan mucho. Véase hasta qué punto se trata de una auténtica *publicación* —digo publicación, no publicidad, más tarde comparecerá aquí esta última palabra—. Al desaparecer su tabú, por lo menos el tabú verbal, lo erótico se libera, se hace público en la medida que las autoridades civiles y eclesiásticas lo consienten.

Ante esta irrupción de lo erótico, podemos y debemos preguntarnos de dónde, por dónde ha venido semejante cambio. Es muy difícil determinar todos los factores que han contribuido a él y sólo un estudio multidisciplinar e interdisciplinar podría realizar tarea tal, pero quizás sea oportuno hacer alusión aquí a algunos de aquéllos. Por de pronto yo diría que uno de los elementos más decisivos ha sido el cansancio de los jóvenes respecto de lo que suelen llamar la hipocresía de los adultos (creo que la palabra es un tanto exagerada y simplificatoria), porque los adultos, en esto como en tantas otras cosas, han presentado el contramodelo, perfectamente realizado, de la ruptura entre lo que dicen y lo que hacen. Es impresionante pensar hasta qué punto era usual una doble vida entre los varones —y ciertas esposas— de la clase burguesa, que tienen un hogar a la vista de todo el mundo, pero simultáneamente otro pseudohogar o segundo hogar clandestino. Yo diría que los jóvenes sienten una profunda repugnancia frente a esa duplicidad del comportamiento, y que su sensibilidad se orienta por el camino de que lo que se haga corresponda a lo que se dice, y viceversa. Se comprende así la tendencia actual a la plena franqueza, llevada hasta la ostentación y "provocación" eróticas. Naturalmente no procede describir aquí estas nuevas formas, que llegan incluso a la experiencia del comunismo sexual, tabú del comunismo soviético. Habría también que tomar en consideración, por su influencia indirecta, las nuevas condiciones de vida, la ruptura de las tradiciones, la convivencia aglomerada por inmigración de los campesinos, en masa, a las ciudades, las relaciones intersexuales, mucho más libres que en otras épocas, la educación física, etc.; en fin, una facilitación pública de la *publicación* sexual.

Pero hay otros factores que proceden no de la sensibilidad y de la forma de vida de las generaciones actuales —aunque la interdependencia sea evidente—, sino de la teoría. Una psicología más o menos reduccionista ha tendido a explicar fenómenos, como el pudor por ejemplo, según el esquema del "no es más que" inseguridad psíquica, desconfianza en la presentabilidad estética del cuerpo propio,

etc. Hace ya algunos decenios, con los libros del doctor Marañón, que fueron leídos por un sector de la sociedad distinguida madrileña y femenina, con casi morbosa delectación, se inició la publicación erótica. El psicoanálisis, al operar con los conceptos centrales de libido, represión y sublimación, se movió, mucho más decididamente aún, en la misma dirección. Deben citarse también los estudios de antropología cultural sobre los comportamientos sexuales de otras sociedades más o menos primitivas. Y sociológicamente somos muchos los que hemos puesto de relieve los condicionamientos y deformaciones sociales de la moral que se consideraba a sí misma cristiana y era, en realidad, burguesa y mercantil. De modo que no se puede pasar por alto esta importancia de la ciencia —en sentido amplio de la palabra— como factor de publicación de lo erótico.

Como resultado de lo uno y de lo otro en correlación, de las nuevas formas de vida y de las nuevas formas de la ciencia, la vida erótica, el papel del sexo, han subido enormemente en su estimación, y se les llega a reconocer una significación incluso política, podríamos decir, la de "contestación" cultural, tanto de la sociedad establecida como del cristianismo. Haciendo quizás un poco de abogado del diablo, diría que la posición del cristianismo en este campo ha sido más bien lamentable, cerradamente contraria a cualquier publicación de lo erótico, y favorecedora de mantenerlo en semiclandestinidad; y esto porque pesaban sobre él influencias de neoplatonismo, gnosticismo, maniqueísmo, catarismo, puritanismo, en suma desprecio de la carne y abrupta separación de la vida espiritual de todo cuanto tiene relación con lo erótico. Es verdad que ahora las cosas han cambiado y que desde el campo católico nos abruman con esa mala literatura de la "sana sexualidad", de la "sexualidad del matrimonio", etc.; de modo que incluso los católicos conservadores parecen haber advertido que la separación de la carne y el espíritu no es realmente cristiana, sino que, al menos en principio, se debió a ingerencias tempranas en el cristianismo de otras filosofías, de otras concepciones del mundo. El Evangelio, en lo que es en sí mismo, no constituye una moral en sentido estricto, ni es tampoco una crónica de la vida de Jesús, sino que posee una significación de otro orden, kerigmática, de proclamación de la buena nueva de la Salvación. Pero en la medida en que sea crónica de la vida de Jesús y presentación de una forma de vida, la figura de Jesús en el Evangelio lo es todo menos una figura de católico reprimido, y el grupo social de aquellos con quienes trató fue justamente lo contrario de una sociedad de gentes puritanas y bienpensantes.

Por tanto, la primera fase de nuestro análisis de la vida erótica actual —vida erótica pública— se refiere a esa recuperación del sentido positivo del sexo. Del sexo como tal. Del sexo desnudo, seco —*brut* como el champagne—, sin sentimentales, endurecidos acompañamientos. Me importa subrayar en el erotismo de hoy esta primera fase de tomar en serio el sexo despojado de ornamentos "espirituales". La profusión actual de publicaciones y, en especial, de películas

eróticas, erótico-sexuales y erótico-sentimentales —las peores de todas—, no hace sino demostrar que, en efecto, para el hombre de hoy, el sexo es algo importante y ello de manera notoria, pública, aceptada.

De aquí se pasa con facilidad —segunda fase— a lo que significa propiamente la palabra erotismo, es decir, la añadidura de la terminación "ismo". De la conciencia de la seriedad y la profundidad del sexo se puede llegar a la vivencia de qué en el ejercicio de la sexualidad hay una búsqueda de lo absoluto. Esto se debería de recordar con más frecuencia de lo que se hace porque, entre cristianos, por esa forma residual, a la que antes aludíamos, de catarismo o espiritualismo desencarnado, se suele sentir el sexo como lo antiespiritual, cuando la verdad es que el eros puro —se sepa o no, se sepa conscientemente o no— es, en sí mismo, insaciabilidad, afán de absoluto. Se busca una comunión con los otros a través del sexo, se vive una mística sexual, se anhela la felicidad, lo Absoluto, se busca —aunque la palabra suene como poco profana— la *beatitudo*, todo lo cual es, en suma, una mística del sexo que intenta trascenderlo.

Todo esto es lo que, en el sentido más plenario de la palabra, significaría *erotismo*. En el sexo y en la relación del sexo, en la "vida erótica", se querría encontrar el sumo bien, el *summum bonum*, la bienaventuranza, la beatitud ultramundana. Quizás porque se cree poco, o se cree cada vez menos, en una beatitud ultramundana o extramundana, se pone la fe cada vez más en este mundo y en una mística sólo realizable en esta vida.

Esta exaltación de lo sexual supone un idealismo que es vivido, aunque generalmente no pensado como tal, y que consiste, según decimos, en la búsqueda de lo Absoluto. Que esta búsqueda se realice a través del sexo y en el sexo, es una característica de nuestro tiempo, con antecedentes ciertos en pueblos primitivos. Pero la búsqueda de lo Absoluto es probablemente algo inherente a la condición, al modo de ser del hombre. De este modo, yo diría que, atravesando unas etapas, más bien que cronológicas, analíticas, hemos llegado al climax de la vida erótica, en el que ésta aparece no sólo como plenificación sexual sino, a través de la plenitud erótica, como una aspiración absoluta. No quiero abusar del vocabulario, pero la verdad es que me parece que hay aquí algo que, en un sentido muy amplio, debemos llamar religioso. No hago referencia, por supuesto, a ninguna religión concreta, pero ciertamente hay una relación religiosa más o menos realizada, o simplemente incoada, en la búsqueda erótica.

Adviértase que dentro de esta suprema exaltación deben distinguirse como dos vertientes, ambas todavía pertenecientes a la culminación o climax de ésta que, tras los preliminares de que anteriormente hablamos, hemos llamado segunda fase de la vida erótica. Una de esas dos vertientes es sumamente optimista y pura, consiste en la recuperación de la inocencia original que se daría en lo erótico mismo. Paradójicamente a los ojos de los "sucios" adultos, muchos jóvenes

actuales creen que el eros se puede vivir en toda su pureza, que es su sentido auténtico. Según ellos, quienes viven y ven lo erótico de forma impura serían los mayores, con sus inhibiciones sexuales, sus condicionamientos, sus frustraciones, sus tabúes, que no son sólo ni principalmente individuales, sino inhibiciones, condicionamientos, frustraciones y tabúes sociales. La segunda vertiente vendría a ser la de los que aureolan satánicamente lo erótico, que aparece así como la otra cara de lo Absoluto, lo Absoluto maldito, la entrega al erotismo como al ejercicio plenario —juntamente con la violencia y la destrucción por la destrucción— del Mal. Esta especie digamos de atracción del pecado es, por tanto y paradójicamente, una recuperación del sentido tremendo del pecado, tan perdido hoy, un desafío a la divinidad misma, la ruptura con ella, la repulsa de ella. Esta vertiente es, pues, el reverso de la anterior y aspira a lo Absoluto a través de la transgresión, a través de la perversión. Actualmente hay bastantes películas que se proponen mostrar este lado terrible, diabólico, de desafío, transgresión y perversión, como el modo de afirmación de la persona humana en el sexo, sexo que toma sobre sí y hace suyo, asumiéndolo plenamente, el "pecado original". Todo esto quiere decir que, en el climax del erotismo propio de nuestra época, el "bien" y el "mal" aparecen confundidos, mezclados y confusamente juntos. De este modo se comprende muy bien el juego dialéctico entre "liberación" y "libertinaje". Se piensa, se cree sentir que es sólo a través del libertinaje como se puede obtener la liberación. (De hecho, la palabra "libertino", cuando se inventó, significaba, a la vez, librepensador y libertino en el sentido actual.)

Ahora bien, este hecho de que el erotismo sea una búsqueda de lo absoluto o, al menos, que cierta búsqueda de lo absoluto se encuentre, más o menos explícitamente, en el ejercicio erótico, nos muestra que hay, no diré tanto como una ruptura, pero sí, desde luego, un salto, una cierta discontinuidad entre lo sexual animal y lo sexual humano. Lo sexual humano asume, es verdad, lo sexual animal, pero lo traspasa de esta pretensión de absoluto. Lo cual quiere decir que, puesto que el absoluto no es una cosa palpable, que esté ahí, que se pueda ver y tocar, hay en esta pretensión absoluta un papel, enormemente importante, de una dimensión que es también específica de lo humano, y que corresponde a la imaginación. Es bien conocida la estrechísima relación del erotismo con la imaginación. Se comprende así que este aspecto "estético" del erotismo, como hecho de imaginación, suscite el problema del arte erótico, sobre el cual es menester decir algunas palabras.

El arte erótico o, para no retroceder ante su verdadero nombre, el arte-pornográfico (escrito así, con guión, por lo que en seguida se verá) ha existido siempre, pero hasta hace poco tiempo los católicos, los cristianos o, simplemente, los moralistas vivíamos instalados en la muy confortable convicción de que la obra de arte (me refiero al verdadero arte) que, al mismo tiempo, es pornográfica, no planteaba un problema insoluble, porque se suponía que es hacedero disociar el

aspecto erótico del aspecto artístico, dejar caer, por decirlo así, el elemento pornográfico, y retener lo esencial, lo estético. Creo que debemos acometer directamente al problema, aunque nos cierre toda salida y tropecemos inevitablemente en él. Si es verdad que lo erótico es un aspecto de lo "estético", también lo es que, en el arte-pornográfico, lo erótico es absolutamente indisociable de lo estético. Yo diría que de manera semejante a como se habla de un arte comprometido, literatura o pintura sociales, en el cual el elemento de compromiso no es separable del arte, puesto que el sentido del arte social es comprometer *en* la revolución, habría que considerar la obra de arte erótico —en el sentido fuerte de la palabra— como una obra de arte comprometida, es decir, una obra de arte que compromete *en* el erotismo. Parece, pues, que existe una cierta correspondencia entre el compromiso político o político-social y el compromiso erótico, y así como en una obra de arte de la primera clase, lo político y lo social no pueden separarse de lo artístico, paralelamente una obra de arte erótico es obra de arte en cuanto erótica, porque si desapareciera o hiciésemos desaparecer de ella lo erótico, desaparecería también, como tal, *esa* obra de arte.

Por otra parte, y aun cuando no procede extendernos aquí en este punto, el arte-pornográfico o arte-erótico, como quiera llamarse, es, contra lo que muchos "activistas" del erotismo piensan, indi-sociable, a su vez, de éste. El arte es presentación y su goce, fundamentalmente, visión. Ahora bien, en el erotismo hay siempre *voyeurisme*, en la relación sexual todos somos, en mayor o menor grado, *voyeurs*, contempladores, porque la "vista" y la "visión", el "mirarle" y el "verle" son esenciales para la constitución de toda relación con el otro (y, por supuesto, con lo otro).

Hasta aquí he querido mostrar qué es lo erótico como movimiento espiritualmente ascensional y, sobre todo, qué es, cómo es la vida erótica en su cénit, en su cumbre, en su climax. Ahora —tercera fase— voy a tratar de analizar el comienzo del anticlimax, es decir, de la vertiente descendente, por ahora sólo en cuanto a su pretensión envolvente, totalmente englobante de la vida humana. Hemos visto que la vida erótica es en su exaltación plena, y por paradójico que parezca, pero como vio ya Platón, vida mística. Mas la mística pura es siempre mística del *Instante*. Ahora bien, esta dimensión o, mejor dicho, no-dimensión del punto de tiempo que es el Instante, nos sitúa, o sitúa a los protagonistas de la vida erótica —para bien o para mal—, fuera del tiempo, igual que la experiencia mística, mientras dura tal experiencia. Siempre se ha advertido esta correspondencia entre la mística religiosa y la mística erótica: en esta última el instante culminante no es raro que sea calificado de "trance", de "éxtasis" y, por el otro lado, los poetas de la experiencia mística acuden siempre, para intentar expresarla, a símbolos de carácter erótico. Debemos añadir, no obstante, que aun cuando la mística religiosa es asimismo mística del Instante, no suele separar éste

totalmente de la existencia en su conjunto, pues lo místico es la culminación momentánea de todo un proceso ascético que se realiza a lo largo de la vida.

En la mística erótica se da, como ya insinuamos anteriormente, un idealismo, en el sentido filosófico de la palabra, pero también, aunque a los puritanos suene a paradoja, en su sentido usual. Hay un idealismo en esa fe en lo erótico, en la esperanza de que la realización del eros es un ideal capaz de llenar toda una vida; pero la vida consiste en otras cosas, la vida no se llena con la plenitud de lo erótico. Idealismo que, mirado por el otro lado, consiste en "irrealismo". Todo aquel que quiere vivir la vida en su totalidad como si fuese pura y simplemente reductible a vida erótica, tiende a llevar a cabo una existencia puntual, de culto erótico que aísla el Instante, que lo sitúa fuera del tiempo y, por tanto, de la vida, de la realidad. Lo erótico es sumamente importante, pero no abarca la totalidad de lo real. No podemos instalarnos de por vida en el eros. El Instante de la plenitud erótica, el Presente recortado de la totalidad de la existencia es algo que, en cuanto que constituye ese irrealismo de que hablamos, nos aparta de la plenitud de la vida. Llegados a este punto, es donde quisiera hacer ingresar en nuestro anátesis — entrando así, sin ruido, como de puntillas— la palabra amor, escrita con minúscula. Dentro de este proceso en que consiste la vida, amor significaría sencillamente el esfuerzo por mantener lo erótico unido a la realidad, en continuidad con dicha realidad. Lo que aportaría el amor, frente al Presente o Instante, sería la vivencia del tiempo como continuidad; serían el pasado y el futuro puestos en relación con el éxtasis del presente, sería la vida entera vivida en continuidad y con responsabilidad. Entiendo la palabra responsabilidad en el sentido de que lo erótico, en cuanto que aislado y convertido en puramente místico, sería irresponsable, no en la acepción obviamente peyorativa de la palabra, sino en la de que no es capaz de dar respuesta, de que es una especie de grito, de gemido, de exclamación; en tanto que la responsabilidad es actitud articulada y firme a lo largo de la vida. En suma, lo que el amor aportaría al erotismo es la dimensión cronológica, sostenida, diacrónica, es decir, el sentido de la continuidad a través del tiempo, y esa responsabilidad consciente, en medio de lo inefable, de lo místico. Se ve, pues, cómo hemos bajado un escalón, ya que ahora vemos que aquella búsqueda de lo absoluto sería una búsqueda un tanto vana, un intento de detener el Instante, el cual en la experiencia místico-erótica, igual que en el presente de la vida cotidiana, se ha escapado ya, apenas intentamos retenerle, hablando de él. La ilusión de vivir para siempre en el Presente es una evasión de la realidad.

Trataremos ahora —cuarta fase— del erotismo como mito, tomando la palabra "mito" para expresar que el ideal, hasta ahora descrito como una experiencia altísima, es desde ahora trivializado, banalizado, puesto al alcance de todos. Lo erótico se convierte así en ambiente, en envolvente, pero no en el sentido anterior sino, por decirlo así, como un *smog* espiritual. Quisiera que nos fijáramos

un poco en cómo ese ambiente exterior a nosotros, y exterior a la profundidad de la existencia, degrada lo erótico. Lo que tenemos ante nosotros no es ya la "vida erótica" sino la "erotización de la vida". Es curioso constatar cómo, cuando tratábamos de la culminación erótica, hablábamos de mística, pero no de romanticismo, en tanto que ahora, al analizar este mito del erotismo en los anuncios comerciales, en las revistas ilustradas y sus consultorios femeninos, etc., se introduce indefectiblemente el elemento romántico, se produce una especie de romantización del erotismo. Hay películas —*Love Story*, por ejemplo— que en su mezcla de romantización y erotismo producen un efecto muy inferior al que habrían dado la una y el otro por separado.

Del ambiente erótico que, querámoslo o no, respiramos y del erotismo como mito, en el sentido explicado, creo que podemos ya pasar a las utilidades del erotismo, segunda parte de esta exposición, en la que no voy a extenderme por haber tratado ya el tema en otras ocasiones. Fundamentalmente hay dos claras utilidades del erotismo —quizás haya más, pero estas dos son evidentes. Una de ellas consiste en la utilización comercial de lo erótico como artículo de consumo e incluso, cuando el producto que se trata de vender sea otro, de la utilización como envoltorio de cualquier otro producto, de todos los productos a manera de "plástico-erótico". Y tómese la palabra "plástico" en el sentido más cuasiliteral, es decir, en el sentido de una artificialidad de lo erótico-comercializado —frente a la profundidad de que hablábamos anteriormente—, la cual, en la transparencia del atavío, o su total desnudez, deja ver lo que hay debajo y se quiere vender. La caída es vertical. Importa mucho subrayar la diferencia intrínseca entre el hecho de tomar lo erótico en serio —hecho que se da especialmente entre los jóvenes que adoptan una actitud inconformista ante la sociedad, y que muestran ese inconformismo en distintas direcciones, la política, la erótica, etc.—, y esa "pobre vida" rica de un erotismo nada serio, gregario o supuestamente distinguido, como el de ciertos matrimonios que durante sus vacaciones en Marbella, o donde quiera que sea, realizan superficiales experiencias de erotismo de grupo. No, la vida del *playboy* —o de la *playgirl*— no tiene nada que ver con la pasión mística, la "mística del sexo" de la vida que quisiera ser plenamente erótica. Ni la publicación erótica es lo mismo que esta *publicidad* erótica.

La otra utilización de lo erótico es la de su puesta a la disposición de las gentes, en especial de los jóvenes, para su *divertissement* en el sentido pascaliano, para divertirles o distraerles de los problemas serios y principalmente de los problemas políticos. Se lleva a cabo así una especie de distribución de bienes: *eros* para los jóvenes; *kratos*, es decir, Poder, todo el Poder para sus actuales detentadores (que no por eso se consideran obligados a renunciar, ni mucho menos, a las formas más trivializadas del erotismo). Al llegar aquí y aun cuando ya he dicho que no quiero repetirme, es inevitable enfrentarnos, aunque no sea más que

para su enunciación, con el dilema, el doble dilema que divide a los jóvenes de hoy: ¿Erotización como mística que, al apartar del mundo, acarrea la despolitización, o bien ascética politización, para la *revolución política*? ¿O quizás no elegir lo uno renunciando a lo otro sino luchar, a la vez, en el frente de la politización y en el frente de la erotización, para la *revolución cultural*? Ésta es, presentada con la máxima concisión, la problemática en que —pónganse las drogas "místicas" junto a la erotización— se mueve la juventud de hoy.

Entramos ya en la tercera y última parte. Todo esto ¿qué incidencia tiene y, sobre todo, va a tener sobre la moral establecida, y qué significa para el cristianismo? El cristianismo, por lo que afecta al erotismo, ha tendido en estos últimos años —con "prudencia", claro, con excesiva prudencia— al *aggiornamento*, para volver a usar la palabra de Juan XXIII. Es decir, que para muchos católicos de estos últimos años se diría que todo se reduce a poner su reloj en hora, también en lo que concierne al erotismo. Pero el problema, a mi juicio, no es ver en qué consiste el mundo actual, sino prever en qué va a consistir, tanto en sus rasgos generales, como en los particulares del erotismo. Para no hablar aquí, como es natural, sino sólo de estos últimos, es sumamente probable que todavía estemos muy lejos de la plena erotización. Piénsese en que, hasta ahora, el protagonista principal, el sujeto, el "consumidor" de erotismo es el hombre, y la mujer permanece todavía en estado, como se dice, de "objeto sexual". Pero la "liberación femenina" va a consistir en buena parte, según parece, en la promoción de la mujer a sujeto sexual. Llegados a ese punto se duplicará, cuando menos, el consumo erótico. Si a eso se agregan las perspectivas de legitimación de los comportamientos sexuales considerados tradicionalmente contra la naturaleza o "desviados", y asimismo las de un consumo vicario, sucedáneo —erotismo de meras "imágenes", no de consumo *real*—, se puede prever, sin temor a equivocarnos, que el mercado del erotismo casi apenas ha empezado a ser explotado a fondo.

Naturalmente esto plantea gravísimos problemas al cristianismo, que tendrá que responder al "reto" de esta tremenda erotización de la existencia. No puedo hacer más que señalar algunos de ellos. La respuesta cristiana que importa no es la individual, sino la que dé la *comunidad cristiana* en cuanto tal.

Para la mayoría de los cristianos, el cristianismo, desde el siglo XIX (quizás algo antes, desde Kant), se ha convertido principalmente en "moral cristiana". Es decir, que el núcleo del cristianismo en cuanto realidad vivida, aunque no reconocida en general por el pensamiento, ha llegado a ser reducido casi a mera moral y, actualmente, el problema, en una primera aproximación, está en saber si lo que se vive como vigente es verdaderamente moral cristiana o más bien "moral burguesa", superpuesta a la cristiana y que la utiliza. En seguida es menester poner en cuestión la afirmación anterior, nunca formulada, pero implícita en el



comportamiento usual, de que la moral, una moral determinada, pertenece a la esencia del cristianismo. Ahondando más llegamos a las preguntas radicales: ¿Qué es la "moral cristiana"? ¿Es que realmente hay una moral cristiana? ¿No es más verdad que el cristianismo, en cuanto vivido, ha engendrado a lo largo de su historia muy diferentes morales?

Del modo como nos contestemos depende lo que vaya a ser el cristianismo del porvenir y su destino humano. Nos preguntábamos si es cierto que el cristianismo ha dado lugar a sucesivas morales, bastante diferentes entre sí. Pero, al menos hasta hace relativamente poco tiempo, todas las morales vigentes entre nosotros fueron engendradas por el cristianismo (católico, protestante o secularizado). Las cosas han cambiado y en el centro mismo de Occidente han surgido otras fuentes de moral. Una tarea fundamental si, como nos hemos dicho, resultase verdad que el cristianismo no tiene, o apenas, un sistema moral inherente a él, sería la de investigar cuál va a ser la moral del futuro inminente. Y si ésta va a suponer, como parece, una creciente libertad sexual, ¿cuál va a ser la reacción del cristianismo al "desafío" erótico? Se plantea también, insoslayablemente, el problema de cómo será posible vivir la castidad, no individual sino colectivamente, en un mundo completamente erotizado, qué margen quedará para la virginidad como virtud y el voto de castidad, y cuál será el porvenir del celibato sacerdotal en el que, pese a todo, a mi modo creo. Y creo porque si el matrimonio de los pastores eclesiásticos, que data, dentro del protestantismo, de hace casi medio milenio, ha fracasado, ¿cómo no ha de fracasar dentro del catolicismo, en una época en que la institución matrimonial misma se encuentra en crisis?

Quizás, cabría pensar, la suerte de la "moral cristiana" como moral de la Iglesia va a ser análoga a la de la llamada "moral social" de esta misma Iglesia, en la que nadie cree ya. La liberación erótica parece configurarse como una adquisición de la época. ¿Cómo va el cristianismo a entendérselas con ella? Siguiendo por este camino nos adentraríamos de lleno en el campo de la futurología que, partiendo de los datos que ya poseemos, prevé una creciente disolución de las estructuras sociomorales, vigentes aún por modo residual, y su sustitución por otras nuevas.

Para salir de tan movedizo, inseguro terreno, y para terminar, tras dejar sin respuesta las preguntas sobre la posibilidad de una ascética no-puritana y de una nueva moral para los cristianos (¿para los cristianos solos, separados de los otros?), resumamos, en dos palabras, el resultado de nuestra pesquisa. La recuperación, ya actual, del prestigio del amor (piénsese, sobre todo, en la nueva aura de la palabra inglesa *love*) significa una reasociación, más aún, una reunificación del sexo y de lo que antes, espiritualísticamente, se llamaba "amor". Es decir, una superación —en el sentido hegeliano— del irrealismo de la mística erótica del Instante fugitivo, merced a su re-enraicamiento en el tiempo. La sexualidad se nos aparecerá así como

plena disponibilidad erótica ciertamente, pero también, en una síntesis difícil, siempre en tensión, siempre amenazada, como un compromiso (*engagement*) y una responsabilidad. No tenemos las respuestas pero, aun sin ellas, sólo por buscarlas, nos hacemos ya responsables, y esto es todo y sólo lo que en verdad cuenta, porque esto es todo y sólo lo que de nosotros depende.

# LA LIBERACIÓN DE LA MUJER

Quiero comenzar este trabajo tomando como punto de partida —en una dirección y, como veremos, en su opuesta también— a Ortega. No tanto porque lo considere imprescindible, aunque sí muy adecuado, sino porque de vez en cuando es bueno llevar la contraria a la moda. Y Ortega, indudablemente, no está ahora de moda. (Quizá vuelva a estarlo el día menos pensado.) Lo que no quiere decir que no se le lea. No lo leen los jóvenes progresistas de hoy. (Lo leyeron, y mucho, los de un ayer todavía próximo.) Pero lo lee mucha gente. Repárese en que no he escrito "se reeditan mucho sus obras", y ni siquiera "se vende mucho". (La edición sin lectura ocurría, y supongo que sigue ocurriendo, con ciertas publicaciones, sobre todo periódicas, de órdenes, congregaciones, institutos más o menos piadosos: su "suscripción" era una forma púdica de convertir en comercial operación religioso-cultural, llamémosla así, un donativo mayor o menor, frecuentemente hecho por puro compromiso.) No, Ortega *se lee*, se sigue leyendo y, repito, mucho. ¿Quién lo lee? Averiguarlo, y no sólo con respecto a él, sino también a otros escritores significativos, aparentemente pasados de moda o, al revés, muy de moda, constituiría buen arranque para una investigación de sociología de la literatura y, tras ella, sobre el pluralismo cultural de nuestra sociedad, que los jóvenes estudiosos deberían emprender.

Pues bien, Ortega, como anunciaba, nos proporciona dos contrapuestos puntos de vista por lo que se refiere al problema de la "liberación femenina". Por una parte se encuentran en su obra textos que, si los leyese, irritarían en sumo grado a nuestras neofeministas. Por ejemplo, la "Excursión hacia ella", en *El hombre y la gente*. A lo largo de tal "excursión" nos va diciendo nada menos que lo siguiente: 1.º, que uno de los "errores, no sólo teóricos, sino prácticos, políticos" es la "equiparación jurídica del hombre y la mujer"; 2.º, que —confesión doblemente explícita de "machismo", como diría una neofeminista, a la vez con la conducta y con la palabra—, cuando siendo joven volvía de la Argentina en barco, en el que viajaban también "unas cuantas señoras norteamericanas, jóvenes y de gran belleza", y se pusiese a hablar "a cada una de ellas como un hombre habla a una mujer que se halla en la plenitud de sus atributos femeninos", al protestar una, reclamando ser tratada "como a un ser humano", Ortega le respondió: "Señora, yo no conozco ese personaje que usted llama 'ser humano'. Yo sólo conozco hombres

y mujeres"; 3.º, que "esa intimidad que en el cuerpo femenino descubrimos y que vamos a llamar 'mujer' se nos presenta desde luego como una forma de humanidad inferior a la varonil"; y 4.º, que contra lo que dice Simone de Beauvoir en *Le deuxième sexe* —libro con respecto al cual Ortega se muestra muy incomprensivo, pese a que, sin duda, quedará como el más importante de los suyos; por supuesto sin sospechar, como tampoco sospechó su misma autora, la importancia que iba a cobrar como precedente teórico decisivo de todo el movimiento de liberación femenina—, nuestro filósofo sostiene que así como "el varón consiste de modo eminente en referencia a su profesión", y sólo secundariamente en referencia a la mujer, el destino de ésta es "*ser* en vista del hombre" (el subrayado es mío).

Creo que, como muestra de "chauvinismo masculino", estos cuatro puntos son sumamente significativos. Decía antes que tienen que parecer irritantes a las neofeministas. Sí, pero quizá su misma casi brutal franqueza "machista" tal vez moleste menos —de modo análogo a como los jóvenes revolucionarios consideran a un profesor reaccionario un mal menor que el clásico profesor "liberal"— que la empalagosa "mística de la feminidad", denunciada por Betty Friedan. Ortega, cuya falta de simpatía por la mística es bien conocida, no intenta aderezar con ella su sexismo. En efecto, éste suele presentarse *grosso modo* bajo dos formas: la de franca afirmación de la superioridad del varón sobre la mujer; y la que, sin hablar de "inferioridad", porque se trataría de realidades heterogéneas, al ver en la mujer la portadora de valores afectivos, de sensibilidad, ternura, delicadeza, intuición, etc., tiende a confinarla en el hogar, y a dejar a su cargo la educación pre-primaria de los hijos y la decoración y el cuidado de la casa. Más adelante volveremos despacio sobre estas dos especies de sexismo masculino, abiertamente declarada la una, enmascarada la otra.

Lo que nos importa ahora es hacer notar que un principio fundamental en la filosofía de Ortega serviría para fundamentar una teoría feminista o de liberación femenina, completamente opuesta, por tanto, a la que se acaba de resumir. Me refiero al principio del hombre no como *naturaleza*, sino como *historia*. El hombre, es decir, no sólo el varón, también la mujer. En el mismo pasaje del que hemos sacado el anterior resumen, el propio Ortega lo reconoce: "Lo que llamamos 'mujer' no es un producto de la naturaleza, sino una invención de la historia". ¿Dónde queda entonces la definición anterior de un ser inmutable de la mujer (su referencia al hombre)? Ahora, sólo unas pocas líneas después, justamente porque no hay tal inmutabilidad, Ortega escribe que "por eso son tan poco fecundas, tan superfluas las cuantiosas páginas que la señora Simone de Beauvoir dedica a la biología de los sexos". A Ortega le parece que la evolución puede hacer cambiar esa "biología" —en lo que probablemente tiene razón y, por cierto, no precisamente en favor de su tesis sobre la mujer—; y que, sobre todo, el mundo humano no está

sometido a la naturaleza, pues es "de libertad y de creación". Pero entonces, ¿por qué la *creación* "literaria" y "artística" de la mujer habría quedado fijada para siempre en lo que en la cultura occidental ha llegado a hacer, hasta ahora, de aquélla?

Sí, es una extraña contradicción la de Ortega. Pero no es, de ningún modo, una contradicción totalmente insólita. También para Hegel la esencia del ser humano era historia, cambio, libertad o, según su expresión, espíritu. Y, sin embargo, el propio Hegel ponía el punto final de la evolución del espíritu en el Estado prusiano, en cuanto realidad, y en su filosofía como pensamiento racional de esa realidad. Análogamente, Julián Marías tendía a hacer culminar la historia entera de la filosofía en el sistema de Ortega, de tal modo que la tarea filosófica futura no consistiría ya sino en desarrollar éste plenamente. Ortega que, por supuesto, no detuvo la historia en la triste historia contemporánea de España, que personalmente tampoco detuvo la filosofía en *su* filosofía, sí detuvo y cuajó para siempre a la mujer en ese *ser, esencia* o, en definitiva, aunque la palabra no le gustase, *naturaleza*, consistente en "referencia al hombre" y "humanidad inferior".

Naturalmente se puede —y hasta se debe— dar preferencia a la idea centralmente filosófica de Ortega sobre su concepto particular de la mujer. Tanto más cuanto que Ortega supo apreciar, antes y mejor que nadie en España, todo lo que significó la obra de Johann Jakob Bachofen. La mujer no en todas las culturas ha representado el papel, absolutamente subordinado, que, desde sus orígenes —cultura hebrea, civilización griega clásica, civilización romana, aportación cultural germánica—, ha tenido en la nuestra. Hubo un mundo que solemos llamar oscuro, subterráneo, nocturno, "romántico", de religión telúrica, diosas y matriarcado. Es verdad que de él emergió el claro, luminoso, varonil —y también, no lo olvidemos, de propensión cultural homosexual— de la Grecia clásica. Pero ¿dónde está dicho que éste es el *definitivo*? Naturalmente, después de hacer una terminante opción valorativa y normativa, puede decirse. Pero entonces ¿no merecería Ortega el reproche que él hace a d'Ors —quien, por cierto, igual que él, vio bien el lado dionisiaco de la cultura, y asimismo los arquetipos existenciales de la "comadre" y el "virago"—, la erección del imperativo de que "se debe ser clásico" o, en la especie, el establecimiento de la superioridad absoluta de una pura "cultura masculina"?

"La validez exclusiva de nuestra cultura es de hecho cosa muy problemática." Tomemos como principal esta tan orteguiana afirmación del sentido histórico de la cultura. Aceptemos, por lo menos hasta cierto punto, la concepción de que el ser humano —por tanto, la mujer y la referencia mutua de los sexos también— es, ante todo, *historia* y *cultura*, aun cuando tenga —¿cómo no va a tener? — naturaleza, es decir, *biología*, también. Entre estos dos polos, cultura como pluralidad histórica de culturas, y biología, vamos a movernos a

continuación. Mas sin olvidar en ningún momento que, según hemos adelantado y veremos con algún detalle, es muy difícil de remover el enorme peso del hecho de que la *cultura occidental* es, desde sus raíces mismas, cultura masculina. Tan difícil de remover que, pese a cuanto Ortega insiste sobre la historicidad de la cultura, nos es muy difícil rechazar la sospecha de que a él "las Atlántidas" o "culturas sumergidas" le parecían muy bien como *sidas* y para *estudiadas*, pero que como filosofía "particular" o "para andar por casa" —quiero decir, por la suya, en su fuero interno— pensó que el hombre es historia... occidental, que culmina en el Occidente actual, del cual el futuro será simple extensión o extrapolación.

Si el lector no está conforme con la anterior interpretación hecha de Ortega, la discrepancia es irrelevante para nuestro fin. Lo que nos importa son las ideas fundamentales que, tomadas de Ortega, como podríamos haberlo hecho de otro pensador, nos sirvan para situar y plantear el problema de lo femenino en relación con lo humano y, operativamente, esperamos, para poner de relieve su complejidad. Por supuesto, no para resolverlo.

## 2

Tratar de la "naturaleza" femenina, es decir, de su biología, es obligada continuación del capítulo anterior, ya que, como hemos visto, Ortega, con su bien probado gusto por la exageración, niega que el hombre —en nuestro caso, la mujer— sea naturaleza o biología.

Que hay diferencia biológica entre el varón y la mujer es, claro está, innegable, evidente. Más aún, para la conocida neofeminista Shulamith Firestone,<sup>9</sup> tal diferencia es, al revés que en Ortega, fundamental. La *reproducción*, destino biológico de la mujer (así como el del hombre es la *producción*), ha sido históricamente decisivo, pues sobre él se ha montado un "sistema sexual de castas" opresivo para la mujer y *anterior* al sistema económico de clases sociales, que sólo pudo surgir sobre la base de esta desigualdad biológica, natural.

¿Es posible liberar a la mujer de su biología, constitutivamente opresiva? La autora considera la freudiana sentencia "Anatomía es Destino". Biológicamente es verdadera, pero la biología puede ser modificada tecnológicamente. La *tecnología*, tan denigrada por otros progresistas, es para esta autora la única posibilidad de

---

<sup>9</sup> *The Dialectic of Sex*, Bantam Paperbacks.

liberación femenina. La "pildora" y los progresos médicos en cuanto al aborto son sólo un primer paso. La revolución ocurrirá cuando la incubación ocurra *in vitro*, en vez de *in útero*, en el laboratorio y no en el claustro materno, cuando, gracias a la tecnología, la especie humana deje de ser vivípara.

La mayor parte de las neofeministas, sin desdeñar, de ningún modo, la contribución del progreso médico a la liberación de la mujer, tienden a relativizar las diferencias biológicas, a no otorgarles la enorme importancia que les da Shulamith Firestone y, como veremos, más bien de acuerdo en este punto con la visión de Ortega, a pensar que la cultura, mucho más que la naturaleza o biología, ha atribuido a la mujer el papel secundario que desempeña en la sociedad. La profesora de fisiología y bioquímica Estelle Romey (que pertenece al bien escaso 2 por ciento de mujeres *full professors* o catedráticos existentes en los Estados Unidos) escribe en la *preview issue* (número cero, diríamos) de la nueva revista para mujeres, *Ms.*,<sup>10</sup> un interesante artículo en el que se enfrenta con uno de los dos datos biológicos en que se basa la supuesta supremacía masculina, el del período menstrual a que las mujeres están sometidas (del otro hecho, la carencia del *rod of divinity*, hablaremos en seguida), mostrando que también los varones —y todos los seres vivos, animales y plantas— están sometidos a períodos mensuales y ciclos diarios que no por dejar de ser "sangrientos" son menos reales; e incluso que también existe una especie de "menopausia masculina", menos abrupta ciertamente que la femenina, pero en muchos casos sumamente traumática desde el punto de vista psíquico. Este descubrimiento de los ciclos viriles (que en el Japón ha tenido ya aplicación práctica, ajustando las jornadas de trabajo de los conductores de autobuses y taxis de una gran empresa a sus ciclos lunares, con lo que el porcentaje de accidentes ha descendido en una tercera parte) viene a contradecir el mito de la estabilidad biológica masculina. La estabilidad —en la medida en que es posible— no depende de los ciclos. Reconocer la existencia de éstos —como inevitablemente ocurre con el menstrual— es la mejor manera de mitigar sus efectos.

Sin embargo, la menstruación, que puede ser considerada como un "defecto", es evidente que no constituye una "carencia" y, por tanto, no es tan probatoria de que la mujer sea un "hombre deficiente" como su anatomía en hueco, la carencia del *rod of divinity*, del sacro miembro viril. Las neofeministas piensan que el religioso culto fálico antiguo (menos antiguo, empero, que el de las diosas de la

---

<sup>10</sup> El título *Ms.*, combinación de "Miss" y "Mrs", ha sido adoptado, como se sabe, por el Movimiento de Liberación femenina como la forma de dirigirse a las mujeres que quieren ser reconocidas como personas individuales, y no por su relación o falta de relación legal con un hombre. En castellano es difícil forjar una forma que, como "Sr.", no haga referencia al estado, soltero, "Srta.", o casado, "Sra.". Evidentemente, poseemos el "Doña" o "D.<sup>ña</sup>", femenino de "Don", usado por la Administración. Pero me extrañaría mucho que nuestras liberacionistas lo adoptasen, tan anticuado está quedando.



Tierra y la Fecundidad) persiste en la actualidad, secularizado bajo la forma pseudocientífica acuñada por Freud.

Resulta pintoresco el cambio radical en la estimación moral-progresista, digámoslo así, de la obra de Freud. Quien hace cincuenta o sesenta años irrumpió como el transmutador de todas las valoraciones sexuales, el pansexualista que vino a ventilar todos los secretos de las alcobas, se ha convertido hoy en la reaccionaria y principal *bête noire* de las mujeres de la Liberación femenina. Tras el precedente, capital como siempre, de Simone de Beauvoir, Betty Friedan, en *La mística de la feminidad*,<sup>11</sup> ya la emprendió contra él, no porque le negase sus méritos sino porque advirtió cómo quedó por siempre "prisionero de su propia cultura", la que, en definitiva, continuaba la era victoriana. En aquella época, en efecto, la hipocresía sociocultural forzaba a la represión sexual. Se comprende que Freud creyese ver un origen sexual en todas las neurosis: en su pequeño mundo de la decadencia austro-húngara y de claustración del hogar era, en efecto, frecuente lo que en nuestra época de disolución de la familia y pública libertad sexual no lo es ya (así, los complejos de Edipo y Electra). Betty Friedan piensa, otra vez con razón, que los períodos del desarrollo, que él describió como puramente sexuales —oral, anal, genital—, son, en realidad, aspectos del desarrollo cultural ("cultural", en el sentido, sumamente amplio, de la antropología cultural). Por otra parte, Freud mismo fue hijo de una dócil mujer, cuyo marido, mucho mayor que ella, "gobernaba la familia con esa autocrática autoridad tradicional en las familias judías", y Freud heredó e internalizó esta concepción según la cual "la naturaleza de la mujer exigía que fuese regida por el hombre y el defecto de la mujer consistía en envidiar al hombre". Es a esta envidia a lo que él denominó "ansiedad fálica". Pero —continúa Betty Friedan— "si interpretamos la 'ansiedad fálica' de la misma manera que han sido interpretados los demás conceptos freudianos, a la luz de nuestro nuevo conocimiento de que aquello que Freud creía ser de tipo biológico era frecuentemente una reacción de tipo cultural, vemos sencillamente que la cultura victoriana dio a las mujeres muchos motivos de envidiar a los hombres: las mismas situaciones contra las que lucharon las feministas. Si a una mujer a la que se le ha negado la libertad, la situación en la sociedad y los placeres de que los hombres disfrutaban, desea secretamente tener todas estas cosas, es probable que en la transposición subconsciente de sus sueños deseara ser un hombre, y se viese provista de esa cosa que hace a los hombres inconfundiblemente diferentes: el falo". Ahora bien, lo que en la realidad funciona como mero *símbolo* de una *forma de vida* —la masculina— fue interpretado por Freud, a la letra, como envidia del falo, sentimiento de ser *homme manqué*. Algo así, continúa Betty Friedan, como si al natural deseo masculino de paternidad se le hubiese llamado, en

---

<sup>11</sup> Sagitario S. A., Prólogo a la edición española de Lili Álvarez.

una cultura matriarcal y poliándrica, "ansiedad vaginal". El psicoanálisis clásico no es, desde este punto de vista, sino la extrapolación sexista de una muy determinada situación cultural.

Hasta aquí Betty Friedan. Otras liberacionistas, partiendo siempre de Simone de Beauvoir, se han replanteado el problema freudiano de la fase de la masturbación femenina. Para Freud el clitoris es el miniaturizado apéndice que la mujer, en su edad adolescente, quisiera identificar, dentro de sí, como el pene que ansia, y que, al desarrollarse plenamente como mujer, reconocerá que no puede encontrar sino en el varón. Es en este punto donde se abre la discusión en torno al "mito del orgasmo vaginal".<sup>12</sup> En general hoy se admite que el orgasmo femenino es siempre del clitoris, y que el supuesto orgasmo vaginal es simple reflejo, prolongación o atribución a la vagina de lo que realmente ocurre en el clitoris. *Biológicamente* esto parece ser así —contra lo que pensaba Freud— aun cuando psíquica y, en definitiva, *culturalmente*, la gran invención histórica —como diría Ortega— del amor heterosexual haya centrado en el coito una satisfacción, un placer que, desde un punto de vista "natural", sólo por repercusión ocurre en él. Pero sobre esto habremos de volver más adelante, cuando estudiemos la relación entre la "liberación femenina" y la "revolución sexual".

En resumen, la reflexión sobre el problema desde el punto de vista biológico nos da como balance, 1.º, que desde el punto de vista puramente natural, si es lícito hablar así, del "principio del placer" femenino, éste depende mucho más de la excitación del clitoris que de la introducción del pene en la vagina; y 2.º, sobre todo, que lo biológico no es la última instancia, sino que es conformado por lo cultural. Si hay opresión, no se necesita, para empezar a liberarse de ella, que ocurra una evolución o mutación natural, ni la revolución tecnológica en que fía Shulamith Firestone, porque la plasticidad del organismo humano le hace adaptable a las más diversas funciones. El problema de la liberación femenina es *cultural*, mucho más que biológico. Veámoslo primero desde la perspectiva de la "cultura masculina" que es la nuestra, y después desde el ángulo de otras posibles y muy diferentes culturas. ¿Será entonces verdad que "la mujer es lo que la sociedad dice que es", lo que cada cultura decide? Éste será nuestro tema siguiente. Por de pronto veamos lo que nuestra cultura, desde sus orígenes, decidió que la mujer fuese.

---

<sup>12</sup> Título del trabajo de Anne Koedt, en el libro de Naomi Weisstein, Anne Koedt y otras, *Hablan los Women's Lib*, selección y epílogo de María José Ragué, Editorial Kairós.

Que nuestra cultura, la cultura occidental, es masculina por sus tres o cuatro costados, desde sus tres o cuatro raíces, la semítica, la griega y romana y la germánica, es indudable.

El Antiguo Testamento documenta de una manera impresionante, y desde el principio hasta el final, el carácter viril de la cultura hebrea. Su Dios, lo mismo Jahvé que Elohim, es visualizado como un varón "celoso", dominante y aun absorbente.

Según el primer relato de la Creación (Gen., 1, 26-27), al parecer procedente de la fuente "sacerdotal", Dios creó al hombre, al hombre y a la mujer, a su imagen y semejanza. Pero en el que aparece a continuación, de origen jahvista, Dios, después de haber creado al hombre, dijo que no es bueno que esté solo y (Gen., 2, 21) le hizo caer en profundo sueño, tomó una de sus costillas y de ella formó a la mujer. Según este mismo relato (Gen., 3, 6), la mujer fue la primera en comer el fruto del árbol prohibido, y ella quien, luego, le dio de él a su marido.

El Decálogo elohísta (Ex., 20, 17) formula literalmente así el último mandamiento: "no codiciarás la casa de tu prójimo. No desearás la mujer de tu prójimo, ni su servidor, ni su sierva, ni su buey, ni su asno: nada de lo que es suyo". La segunda versión, que parece valorar un poco más a la mujer, pues la antepone a su casa, dice así: "No desearás la mujer de tu prójimo, no desearás ni su casa ni su campo, ni su servidor o su sierva, ni su buey o su asno: nada de lo que es suyo" (Dt., 6, 21).

En Sodoma, Lot, dando prioridad a las leyes de la hospitalidad para con los dos hombres (ángeles) que albergó en su casa, consideró como mal menor (Gen., 19,8) entregar a sus dos hijas, aún vírgenes, a los sodomitas, antes que a los varones acogidos bajo su techo. Las mujeres constituían, como hemos visto, un "bien" propiedad del hombre, del padre primero, del marido después; bien nunca único en su género o sexo, puesto que el régimen conyugal era poligámico, con posibilidad de divorcio o repudio de la mujer, y el régimen jurídico familiar, rigurosamente patriarcal. La religión era por completo "masculina"; los sacerdotes, varones, y el Mesías había de ser un hombre (el Verbo del Nuevo Testamento, Dios que se hizo carne de varón, Jesús). La repulsa de las religiones de los pueblos femeninos — muestra innegable de una superioridad moral, lo que constituye cuestión aparte— incluía el rechazo de las divinidades y cultos femeninos (Astarté(s) o Ashera, prostitución sagrada, etc.).

Del carácter masculino de la cultura griega clásica, y no digamos de la romana, no es menester hablar. La religión que se impuso, politeísta y con un

Panteón que incluía diosas, lo era preeminentemente de Zeus o Júpiter, de Apolo y de Palas Atenea o Minerva, que simboliza el mito —en cierto modo opuesto a la virginidad de la Madre de Dios— de una hija sin madre, no nacida de mujer, del útero materno, sino de la cabeza del Padre). El origen del matrimonio en el rapto, luego compra de las mujeres, muestra la condición de "botín" que tuvieron éstas. A través de Sócrates, Platón y Aristóteles se nos hace evidente el carácter cerrado y excluyentemente varonil de la cultura, y del vínculo estrecho —*paideia pederasta*— de la educación y la homosexualidad masculinas. Sin duda —luego hablaremos de ello— hubo en la cultura *real* de Grecia un ingrediente "dionisiaco", contrapeso del "apolíneo". Pero tal ingrediente fue pasado por alto en el clasicismo humanista o asimilación por Occidente de la cultura antigua, y cuando Nietzsche lo puso de relieve, inmediatamente lo integró en la virilidad, como su dimensión vitalista, irracional. Por supuesto las aportaciones culturales del Irán y de Esparta fortalecieron aún más la tendencia masculinizante, a la que Roma contribuyó con su exaltación de la guerra y la conquista, el Imperio y la tremenda impronta varonil de su Derecho. Por lo que se refiere al Islam, que influyó tanto en España y, a través de España, en la cultura medieval europea, su civilización fue la más pedisecamente continuadora de la de Israel, con su feroz monoteísmo —Dios y, en derredor de él, nada, el desierto— y su correspondencia en la tierra, el Sultán, el Califa, el Varón y, sometido enteramente a él, el país, el harén entero (y, como complemento, la homosexualidad masculina). Hacíamos referencia, en el capítulo anterior, a la cuestión del *locus* del placer sexual femenino, según parece el clítoris, más bien que la vagina. A la civilización islámica "estaba escrito" que le correspondía resolver el problema, no intentando desatar el nudo gordiano sino, literalmente —clitoridectomía—, cortándolo: no hay más Dios que Alá ni más falo —macrofalo o microfalo— que el viril.

El injerto germánico— régimen de feudalismo y vasallaje, ideal del caballero, lucha por los fueros y "privilegios", Friburgos y Villafrancas —operó en el mismo sentido. Y tras el paréntesis de la *devotio moderna* y el "otoño de la Edad Media", el protestantismo, con la exaltación de la *sola fides*, la abolición del culto de la Virgen María y de todas las "devociones" y, después, el ascetismo puritano, secamente antisensual y exaltador del trabajo (masculino), vino a corroborar el carácter varonil de la cultura occidental. Si no en la iglesia, al menos en el hogar, la mujer católica es la mantenedora de la llama religiosa y quien dirige o dirigía el rosario y rezaba con los niños a la hora de acostarse. En el hogar protestante es el padre, por el contrario, quien lee la Biblia en alta voz y quien dirige la educación religiosa de los hijos.

Con el tránsito de la familia patriarcal a la nuclear o conyugal, y del *Ancien régime* a la sociedad industrial, el carácter masculino de la cultura occidental se mantuvo y hasta se corroboró. No voy a repetir lo que el lector ha leído ya, bajo el

epígrafe de "La moral sexual burguesa", en el trabajo "Erotismo y moral de la juventud", incluido en este mismo volumen. El doble código moral sexual, sumamente riguroso para las mujeres, de gran lenidad para los hombres, la consideración jurídica totalmente diferente con respecto a uno y otro sexo y, tras el barniz de una "cultura de adorno", el destino preestablecido para la mujer, las tres K alemanas (*Kinder, Küche, Kirche*),<sup>13</sup> los niños, la cocina y la iglesia, muestran a las claras el carácter sexista masculino de la cultura occidental, desde sus comienzos hasta la actualidad.

Una pregunta se desprende, obviamente, de cuanto se acaba de recordar: ¿Es que no cabe otra cultura que la cultura masculina? ¿Serán "cultura" y "cultura masculina" expresiones sinónimas?

#### 4

Evidentemente, no: la etnología, en relación con la historia, y la antropología cultural así nos lo han hecho ver. Es lo que, rápidamente, vamos a repasar a continuación.

De los antecedentes de la cultura hebrea no sabemos prácticamente nada. Ésta aparece, en la Biblia, con Abraham. ¿De qué cultura se separó el primer patriarca, de qué sociedad se exilió aquel con quien comienza la historia del pueblo elegido? Sin duda de una sociedad y una cultura, como todas las que rodearon a los hebreos, menos patriarcales, menos "masculinas" que las suyas. Y por eso la *tentación* judía permanente, según se ve a lo largo de la Biblia, fue la de la contaminación de esas otras culturas —egipcia, cananea, asiría, etc.— tan diferentes de la suya. En Occidente se suele pensar que la tragedia del pueblo judío comenzó con su diáspora, tras la destrucción de Jerusalén, y con su identificación acusatoria por los cristianos como el "pueblo deicida". Pero la verdad es que mucho antes, desde siempre, los judíos como pueblo han constituido un "cuerpo extraño": cuerpo extraño en Oriente antes de Jesucristo, cuerpo extraño en Occidente después, cuerpo extraño en Israel ahora, de nuevo. El substrato prematriarcal de Grecia y Roma, aunque durante mucho tiempo desatendido por los helenistas y romanistas, es fácil de rastrear y, en realidad, nunca desapareció del todo, como los "misterios" y, tardíamente, las sucesivas oleadas de influencia oriental lo manifiestan. Gracias a Casiodoro, por los testimonios que recoge de Juvenal y

---

<sup>13</sup> Cfr. el trabajo de Naomi Weisstein en la obra citada en la nota anterior.

Varrón, sabemos que, especialmente en el pueblo, se mantuvo la conciencia del origen maternal de la creación telúrica, de un femenino *arche geneseos*. El tránsito de las diosas y dioses arcaicos, subterráneos, plutónicos, ctónicos, palustres, a los clásicos, olímpicos, claros, celestes, luminosos, también está más o menos míticamente documentado. Algunos testimonios, como el que san Agustín recoge de Varrón sobre la fundación de Atenas, el brote repentino y simultáneo de un olivo y de agua, el desciframiento por el Oráculo de su significado, el voto de las mujeres por Palas Atenea o Minerva, y de los hombres por Neptuno, el triunfo de aquéllas, que eran más numerosas, y su castigo, es ambiguo, pues Neptuno pertenece a la generación arcaica de dioses, en tanto que Minerva, mujer sí, pero sin madre, nacida no de un útero materno, sino de la cabeza de Zeus o Júpiter, forma, con Apolo, la pareja más característica de dioses solares, los que mejor personifican la religión —y concepción de la vida— clásica de Grecia y Roma. Las tragedias de Esquilo, y particularmente las *Euménides*, testimonian asimismo este tránsito de una a otra religión.

Pero, repitémoslo, semejante concepción de Grecia y Roma fue desdeñada por los humanistas, porque no casaba con su idea paradigmática del mundo clásico. Tuvo que ser bajo la influencia romántica, cuando el investigador Johann Jakob Bachofen se dedicó a exhumar esa religión primitiva, partiendo para ello, por cierto, más bien de imágenes plásticas funerarias —especialmente de Villa Pamfilia, Roma— o de ciclos de leyendas míticas —*Die Sage von Tanaquil*— romanas, que griegas. El Huevo como símbolo, anterior al fálico, del primigenio origen, y el del Soguero, Oknos ("Oknos el Soguero", el conocido ensayo de Ortega que, desgraciadamente, no tengo a la vista al redactar estas líneas, con el cual dio a conocer al lector español este trabajo de Bachofen), que expresa jeroglíficamente el tejerse o devenir de la existencia y, sogá comida por el asno o, mejor dicho, burra, su pasar y desaparecer, fueron estudiados por Bachofen en su obra *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*. Su obra teóricamente más importante es, sin embargo, *Das Mutterrecht* ("El Matriarcado"). Bachofen no entiende por "matriarcado" simplemente un régimen jurídico de organización familiar y parentesco, sino toda una forma cultural y religiosa, de vida y de pensamiento, que se situaría entre el Hetairismo originario, de vegetación espontánea, fase de la Tierra pantanosa y sin cultivar, y el Patriarcado o fase del Sol, de los dioses olímpicos y de la cultura apolínea.

El tránsito al Matriarcado es oscuro. Afrodita-Venus sería, en principio, la diosa del hetairismo promiscuo, la madre, mujer y hermana de Dionysos. La última "Kandake" (nombre de una legendaria y poliándrica reina de la India) habría sido Cleopatra. (Bachofen pensaba que lo que en Grecia y Roma sólo se conservó como mito fue práctica cultural en Egipto, donde la diosa Isis prevalecía sobre Osiris.) Dionysos es ya dios y no diosa, pero procedente de Afrodita, y dios de las mujeres,

desencadenador de sus eróticos impulsos. El mito de las Amazonas es particularmente ambiguo. Heracles, Dionysos y Bellerofonte, otros Héroes también, trataron de sojuzgarlas. Me parece que en su voluntad de lucha contra los hombres y, aún más, de segregación de ellos, simboliza bien este mito determinadas tendencias actuales de la liberación de las mujeres. La consideración de los niños como *apatores* (sin padre) o *polypatores* (con muchos padres) corresponde a esta primera fase de promiscuidad.

El Matriarcado significa ya, en el sentido primario (cultivo) y en el sublimado (cultura), una nueva fase de la civilización, la de la Luna (Luna, femenino, y Lunus, masculino), la de la diosa De-meter, la de la *laborata Ceres* (la mujer, cultivadora del campo), la de *Ceres legifera*. A esta fase, más que a la anterior, corresponde la visión de la existencia como vida y muerte, luz y oscuridad, creación y destrucción inseparablemente; las dos caras de la realidad, concebida bajo la forma de *devenir* y no, lo que será propio de la fase patriarcal, *ser*. (Este aspecto, y no el de la ginecocracia, es el que, tras Bachofen, retuvo Nietzsche.) El proceso vital es, en esta etapa, *cíclico*, y no lineal. El matriarcado como régimen jurídico no hace sino someter éste a la constatación física, en vez de sustantivar la ficción legal. Bachofen lo aclara muy bien, a propósito del nombre, cuestión tan debatida hoy por las liberacionistas, oponiendo dos sucesivas sentencias. La perteneciente a la fase matriarcal era: *Ubi tu Gaia, ibi ego Gaius* (el marido toma su nombre de la mujer); la patriarcal, al revés, *Ubi tu Gaius, ibi ego Gaia*.

Enigma paralelo —y contrapuesto— al de las Amazonas, aunque en un plano ya histórico, es el de la forma cultural de la isla de Lesbos. Las mujeres lésbicas, en vez de rechazar la aculturación, aceptaron la religión órfica, dándole una forma peculiar. No sé si la figura de Safo está de moda entre las liberacionistas. Pero el *lesbianismo* lésbico, ciertamente, sí. (El interés que me mueve a recordar estos substratos culturales procede, como fácilmente se adivina, de su actualidad. Al final de este trabajo veremos que, muy recientemente, se ha calificado de "paranoica" la actitud de las más radicales y exaltadas liberacionistas. Yo prefiero pensar que en su inconsciente colectivo se da la reviviscencia o reminiscencia de estos ancestrales mitos.)

Para el estudio del tránsito del matriarcado al patriarcado fue importante el libro de Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*. La "revolución masculina" se inició en "Männerbünde" o clubs de jóvenes varones que, en su afirmación varonil excluyente de las mujeres, se vieron impulsados a la homosexualidad. (Decaída la mujer, con la plena instauración del patriarcado, de su antiguo poder, eliminada de la creación cultural y reducida a la *procreación*, se comprende bien el giro eminentemente cultural y pedagógico de la pederastia o "amor griego".)

Si las obras de Bachofen, cuyo aprecio tardío se debe a C. A. Bernoulli, en cuanto mitólogo romántico (como le llamó Baeumler), son la expresión, cuasisimbólica ella misma, de la "cultura femenina" en el mundo greco-romano, *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges (libro tan estimado por Eugenio d'Ors) es, por el contrario, la exaltación, simbólica también, de su "cultura masculina".

El ingrediente femenino, matriarcal y más o menos supuestamente poliándrico de otras culturas, ha sido muy estudiado, como se sabe, desde la segunda mitad del siglo pasado y las obras de Lewis Henry Morgan. Pero solamente vamos a referirnos aquí a Margaret Mead, por su relación, especialmente a través de Betty Friedan, con el Movimiento de Liberación de las Mujeres. Su obra más importante desde el punto de vista que aquí nos importa es *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Estas tres sociedades son la de Arapesh, la de Mundugumor y la de Tchambuli. En la primera, hombres y mujeres son cooperativos, pacíficos, "femeninos" y "maternales". En la segunda, al revés, unos y otros son competitivos y agresivos, es decir, "masculinos". En la tercera, los papeles masculino y femenino" están cambiados con respecto a los respectivos sexos. La conclusión de Margaret Mead es la siguiente:

"Si esas actitudes temperamentales que hemos considerado tradicionalmente como femeninas —tales como la pasividad, la responsabilidad y la tendencia a cuidar a los hijos— pueden ser convertidas tan fácilmente en masculinas en una tribu, mientras que en otras pueden ser desarraigadas tanto de la mayoría de las mujeres como de la mayoría de los hombres, la deducción que podemos sacar es que la mayor parte de los rasgos de la personalidad que hemos llamado masculinos o femeninos, por no decir todos ellos, tienen tan poca conexión con el sexo como el vestido, los modales y la forma de peinarse que la sociedad impone a cada sexo en un período determinado".<sup>14</sup>

Betty Friedan, de quien tomo esta cita, dice, con razón, que de tales observaciones antropológicas Margaret Mead pudo haber transmitido a nuestro tiempo una visión verdaderamente revolucionaria para la liberación de la mujer. Sin embargo, no lo hizo. ¿Por qué? Betty Friedan parece pensar que por indecisión, una indecisión muy explicable en los años en que escribió sus obras más importantes. Cabe pensar también que por el profundo sentido problemático propio de toda gran investigadora, y que no siempre se da en las liberacionistas. De todos modos es verdad que su vida, más indiscutiblemente que su obra, es el mejor ejemplo de la capacidad de la mujer para menesteres que se suponen típicamente masculinos. Y en cualquier caso, de una parte de su obra —ejemplo, el citado— se desprende la consideración de "lo masculino" y "lo femenino" no como modos de

---

<sup>14</sup> *Apud* Betty Friedan, *ob. cit.*, p. 156 de la edición española.



ser sino como roles socialmente inculcados, problema del que habremos de tratar pronto.

En resumen: tanto la etnología clásica como la antropología cultural nos muestran que, contra el supuesto, aceptado sin crítica, de la cultura occidental, la distinción de "lo masculino" y "lo femenino", más allá de las obvias diferencias biológicas, envuelve un problema.

## 5

Este problema, para su análisis, puede ser enfocado, cuando menos, de las cuatro maneras que exponemos a continuación.

1) Admitido, pues es innegable, que han existido e incluso subsisten "culturas femeninas" o que, simplemente, no pueden ser calificadas de masculinas, no caen o no cayeron en el sexismo de la nuestra, la pregunta que ha de hacerse es ésta: ¿Se trata de formas culturales que poseen un porvenir, o bien pertenecen irrevocablemente al pasado, y si subsisten hoy es en pueblos muy primitivos, con carácter residual, destinadas a su extinción? A este problema, así planteado, sólo puede responder el futuro, o responderse futurológicamente. En principio no parece teóricamente imposible ni indeseable que una cultura reasuma valores propios de etapas culturales anteriores. Si el despliegue histórico suele visualizarse *en espiral* y no linealmente (tampoco en círculo, como dentro de las culturas arcaicas, según hemos visto) es precisamente por eso: no se vuelve ciertamente al pasado, pero tampoco se pierde de vista; se mantiene y hasta se recobra, pero siempre a un nuevo nivel. No se ve, pues, por qué no habría de ser deseable una síntesis, más rica que la actual, de lo que más o menos convencionalmente se llama "cultura masculina" y "cultura femenina".

2) Aparte del enfoque anterior en bloques culturales, por decirlo así, masculinizantes, feminizantes (matriarcado) o neutrales desde el punto de vista del sexo, y centrandó ahora la cuestión en nuestra sociedad, con vistas a su posible reforma, desde una perspectiva liberacionista, se plantea el problema de en qué consisten "lo masculino" y "lo femenino". Vimos o creímos ver anteriormente que el factor biológico no es el decisivo. Hay no sólo estados intersexuales, sino modos de ser que no se ajustan al "estereotipo" correspondiente. En efecto, y aun dejando a un lado la homosexualidad masculina y femenina, y la bisexualidad, cada vez más extendida, hay hombres de comportamiento invariablemente heterosexual que, sin embargo, por sus características psíquicas de ternura, sensibilidad, delicadeza, tenderíamos a considerar, sin sentido peyorativo, como "afeminados"; y viceversa,

mujeres que, no gustando sino de relaciones sexuales con hombres, se nos aparecen como "viragos". Hace ya bastantes años Kretschmer supuso que, si ponemos entre paréntesis los caracteres anatómicos y la heterosexualidad en el comportamiento, lo masculino y lo femenino no son sino conceptos-límite o tipos ideales que, en toda su pureza, nunca o casi nunca se dan en la realidad; y de ahí que los hombres de una masculinidad psíquica mitigada prefieran mujeres anímicamente varoniles; y asimismo viceversa. En este ajustamiento riguroso al propio "concepto" o "tipo", o bien, al revés, en la libertad con respecto a ellos, nos encontramos, otra vez, con la influencia cultural. En este preciso sentido, la época actual —atavíos *unisex*, usos, costumbres, vocabularios y modales de las chicas, reservados hasta ahora a los chicos, iniciativas eróticas femeninas, etc.—, es de relativización de la vigencia de los tipos puros, masculino y femenino. Pero con este cambio y su constatación no se resuelve el problema. Operativamente, la preeminencia social de lo masculino, discriminado por los atributos sexuales y el "prestigio" que culturalmente se les asocia, continúa, cualesquiera que sean los caracteres psíquicos de este o el otro hombre, e incluso, mientras se mantenga en una discreta clandestinidad, su comportamiento sexual homófilo. La afirmación de la intersexualidad anímica de "varones" y "mujeres", relevante desde otros puntos de vista —acoplamiento psíquico y comportamental del individuo a su pareja amorosa, ajustamiento psicosocial a esta o la otra profesión—, es casi irrelevante desde el punto de vista de la causa de la liberación femenina, que no es psíquico, ni siquiera psicosocial, sino *sociocultural*.

3) Por consiguiente, nos vemos abocados a enfrentarnos con el "concepto" o "tipo" (ideal) mismo de lo masculino y lo femenino. ¿Qué clase de "idealidad" es la suya? Evidentemente no, hablando con propiedad, la de un "concepto". ¿Cuál entonces? No se necesita ser tan "metafísico" como aquel libro hace decenios bastante leído, de Gertrudis von Le Fort, *La mujer eterna*, pues es suficiente admitir con Ortega que tanto lo masculino como lo femenino son fijaciones, cristalizaciones de una invención histórica; y ni siquiera hace falta seguir a nuestro filósofo en su estimación de la superioridad humana del varón, sino que basta sostener la *diferencia* cultural —plasmada históricamente— de lo masculino y lo femenino, sin que lo uno implique por ello superioridad o inferioridad con respecto a lo otro, para que desemboquemos en la respuesta que, *teóricamente* —la práctica es ya otra cosa—, admitiríamos hoy casi todos los varones. Lo masculino y lo femenino consisten en *valores* o, más exactamente dicho, complejos o conjuntos interconexos de valores, inconmensurables porque son heterogéneos y complementarios. Como se sabe, la teoría *metafísica* de los valores —Scheler, Hartmann, etc.— pasó ya de moda. Pero el concepto de valor como acción y efecto de valorar —lo que, inevitablemente, estamos haciendo siempre— sigue siendo perfectamente válido. No se trataría, por consiguiente, de que las *esencias* de lo

masculino y lo femenino se diesen en un intemporal reino platónico sino, simplemente, de que, partiendo de un *dato* natural, la mayor fuerza física del varón, a ésta, históricamente, se le hubiesen ido asociando, y él interiorizando y encarnando, las cualidades o valores que hemos terminado así por considerar "masculinos": valentía y fuerza moral, tendencia competitiva, estabilidad emocional, predominio de la voluntad y la razón sobre el sentimiento y la intuición, etc.; y que lo mismo hubiese ocurrido con lo femenino.

Si se admite esta teoría, a los efectos prácticos, el que no conserve ya lastre metafísico no obsta a que el peso histórico haga muy difícil el remover esta asignación de "valores". Por lo demás, adviértase que, en primer lugar, la adhesión a esta posición, aunque no suela darse entre las mujeres del Movimiento de Liberación, permite ser liberacionista. ¿Qué importa, por ejemplo, sostener que la cualidad competitiva es un valor masculino, y la cooperativa, femenino, si hoy se reconoce cada vez más que, para desempeñar los puestos directivos en las grandes empresas, se necesita más la capacidad de cooperación que la de competición? El resultado es afirmar la mayor o cuando menos igual idoneidad de las mujeres para trabajos considerados hasta hace poco como específicamente masculinos. Así, pues, y en segundo lugar, cabe pensar que, a los efectos prácticos, da lo mismo que a lo masculino y lo femenino se les llame *valores*, o, tomándolos a mala parte, *estereotipos*, o, neutralmente —al modo que veremos en seguida—, *roles*. Lo importante, desde este punto de vista, es que se advierta la enorme plasticidad histórica —a través de la educación y la cultura— de esos supuestos tipos fijos o estereotipos, es decir, más allá de "lo" masculino y "lo" femenino, de los hombres y de las mujeres. La verdad es que casi todos servimos —o, mejor dicho, habríamos podido servir, convenientemente educados a tiempo; de ahí la enorme importancia de recuperación, y de cambio, de la educación continua o permanente— para casi todo.

Por otra parte, es fácil advertir el simplista proceso de extrapolación mediante el que se han construido esos dos complejos de valores, el de lo masculino y lo femenino. A partir del dato biológico de la mayor *fuerza muscular* del varón, se pasa a la afirmación de su mayor *fortaleza*. ¿Es legítima la transposición? Creo que ni siquiera en el plano físico —en general la mujer soporta mejor que el varón el puro dolor físico; cuando menos en los planos caracterológico y moral—. ¿Y dónde trazar la línea divisoria que separaría el *valor* en sí —puesto que, por hipótesis, hemos rechazado que éste consista en una esencia metafísica— y la aceptación de que la realización del correspondiente complejo de cualidades, es decir, el ajustamiento a ellas, es la función que compete al individuo, varón o mujer?

4) De acuerdo con la terminología sociológica al uso, las liberacionistas prefieren decir que lo femenino —e igualmente lo masculino— es simplemente un

*rol* atribuido por la sociedad. Como ésta es de predominio masculino y opresión femenina, para mitigar la "visibilidad" de tal opresión, la manipulación debe conseguir que las mujeres acepten de buen grado el rol subordinado que a ellas se les asigna, sin darse cuenta siquiera de su carácter subordinado. El método más eficaz es la internalización, desde la niñez, a través de una educación sexista, del papel que les corresponde. Y, al revés, el condicionamiento de los varones, para ajustarles al "tipo" o "papel" opuesto que les toca representar. Y claro está que una sociedad formalmente democrática, como la occidental, retóricamente democrática (a ratos; en otros prefiere la retórica del caudillaje y la autoridad) como la nuestra, prefiere hablar de *valores*, mejor que de *roles*; y de diferencia y complementariedad de esos valores masculino y femenino, sin que uno u otro sean superiores ni inferiores.

La discrepancia es mucho más de vocabulario —sociológico uno, filosófico y lejanamente económico el otro— que de contenido. En efecto, si yo internalizo, asumo y vivo un *rol* o *papel* como mío (por ejemplo, el de escritor), lo convierto en *valor*, al menos para mí, subjetivamente; y tanto más, hasta hacerle cobrar objetividad, o transubjetividad, cuanto más me lo incorpore, lo encarne y vuelque en él mi entera personalidad. ¿Por qué, entonces, preferir la palabra *rol* a la palabra *valor*? Ésta conserva siempre, aunque expresamente se rechace, una reminiscente connotación metafísica, y una denotación filosófica, gracias a lo cual y a su significación axiológica positiva ennoblece cuanto toca, aquí la función de la mujer, que es lo que importa. Un *valor* es siempre bueno. El *rol* puede ser "un triste papel", un papel secundado, un papel de poca importancia, etc., pues la palabra *rol* o *papel* es valorativamente neutral?

De todos modos, repito, la línea divisoria es difícil de trazar y quizás estamos ante un *continuum*. Las mismas liberacionistas, cuando hablan de *Sexual Politics* y hacen responsable de las guerras a la agresividad de los hombres ¿siguen en el plano del *rol* o se han deslizado al del *valor*, valor negativo, disvalor o contravalor masculino? Leyendo ciertos textos de mujeres liberacionistas, es inevitable sentir que, para sus autoras, el hombre en cuanto tal encarna un contravalor (es "el enemigo") y dista enormemente, por tanto, de ser, sin más, el actor que representa un papel.

No obstante, es innegable que se sirve mejor a la causa liberacionista hablando de *papeles* o *roles* que hablando de *valores*. Sobre todo, con respecto a las mujeres mismas que, como ocurre siempre a los oprimidos, hasta que cobran conciencia de su opresión, están conformes con su suerte. En el caso femenino, con frecuencia, más que conformes, si son bellas y sus maridos adinerados, contentas, encerradas en la jaula dorada de su "feminidad", hermosura y atractivo, intuición, ternura, sensibilidad, adorno del hogar, dedicación a los hijos y tantas otras muy "valiosas" cualidades.

Mas, en suma, ¿de qué se trata? ¿Cuál es la meta, el objetivo del Movimiento de Liberación de las Mujeres? Su mismo nombre lo dice. Como ha escrito una mujer sociólogo, Alice Rossi, se ha cobrado conciencia mucho antes de la desventaja social de la raza y de la clase económica que de la impuesta por el sexo. Una mujer encuentra grandes dificultades, multiplicadas si se casa, para abrirse camino profesional, llegar a ocupar puestos importantes en el profesorado, o en la investigación científica, tener plena independencia jurídico-económica, desempeñar cargos públicos, gozar de una libertad amorosa y sexual semejante a la del hombre.

Pero como hemos visto, sobre todo al recorrer, a galope, el curso de la cultura occidental, la discriminación sexista se halla inscrita en lo más hondo de ella. Dos cuestiones, en cierto modo extremas o contrapuestas, se presentan aquí: ¿puede reducirse la liberación de la mujer a su liberación sexual, y la revolución que la aspiración maximalista femenina entraña a revolución sexual? Y si, como veremos, no es así, nadie lo piensa así, y los objetivos del Movimiento son enormemente más ambiciosos, el problema se plantea de este modo: la plena liberación femenina tal como las liberacionistas más radicales la formulan, ¿es compatible con la "cultura occidental"? Vista así la cuestión, resulta confluir con las aspiraciones actuales de las minorías raciales y las de la juventud. Una revolución política, una revolución político-económica en el sentido socialista del marxismo clásico, tal como se ha realizado en los países comunistas, es insuficiente. Se requeriría una *revolución cultural*, la debelación de la cultura que hoy pretende serlo por antonomasia, la cultura occidental, y su sustitución por la —o una— *contracultura*. Pero entonces la sociología crítica liberacionista ¿no autodestruye su eficacia, en cuanto que define sus objetivos como irrealizables? Las dos tendencias, maximalista y posibilista, revolucionaria a ultranza o firme, decididamente reformadora, más testimonial que analítica o, al contrario, orientada en la dirección de un conocimiento social previo, que posibilite el cambio social inmediatamente ulterior, tendencias ambas que encontramos en el plano de la política general, por ejemplo, muy destacadamente, en Chile, repercuten también en lo que atañe a la liberación de la mitad oprimida de la humanidad, las mujeres. A continuación vamos a examinar una v otra tendencia, en lo que respecta a nuestro problema, empezando por la más radical. Y teniendo presente que la diferencia es mucho más de estilo, de estrategia y de vocación —activismo versus reflexión— que en cuanto a los objetivos.

Las liberacionistas más conocidas del primer grupo son Betty Friedan, Kate Millett, Germaine Greer, Shulamith Firestone, Juliet Mitchell, Robin Morgan, Gloria Steinem, Anne Koedt, Naomi Weissten. Insistiendo en lo que se acaba de decir, hay que hacer notar que no todas ellas son igualmente radicales; por ejemplo, Betty Friedan lo es bastante menos que muchas otras, más jóvenes que ella. Pero todas se parecen en su vocación activista, en su gusto por el sensacionalismo y el dar que hablar, en los títulos chocantes de sus obras, en su presentación "en equipo" en revistas, antologías y manifiestos de mujeres, en su confianza en la estrategia de la "provocación".

Como ya adelantamos, constituiría un error sacar la consecuencia, por esta propensión al escándalo, de que el Movimiento se centra en lo que comúnmente suele entenderse por liberación o revolución sexual. Por supuesto sus partidarias están a favor de la limitación de la natalidad y la "píldora", de la consideración del aborto como un problema privado, personal, de la embarazada, su médico y, a lo sumo —pero no según todas, ni mucho menos, y de aquí surge una de las principales resistencias masculinas—, de su marido. La consideración del hombre como "el enemigo" se halla en el Movimiento demasiado extendida aún, a la manera que en el estadio premarxista el enemigo era "el patrón". Sin embargo, es menester agregar que las más conscientemente revolucionarias de estas mujeres, las menos "marcadas" por frustraciones personales, determinantes, muchas veces, de su adscripción al movimiento, se enfrentan, ante todo, con una *estructura* sociocultural, distribuidora de los "papeles"; por tanto, la opresora es la "casta" masculina como hecho social, que no puede atomizarse en el comportamiento individual de este marido o amante, aquel padre, o educador, o psiquiatra, o juez. Naturalmente, la tentación de lo sensacionalista se halla presente siempre, por naturaleza, en un movimiento tácticamente escandaloso y, por lo demás, es normal que, por turno, la emprenda con Freud, Henry Miller, Norman Mailer (que, como dicen los niños, "fue él quien empezó"), *Playboy*<sup>15</sup> y otras *bêtes noires*.

Tentación más grave, en la misma dirección, es la del autosegregacionismo femenino (que repite, miméticamente, el autosegregacionismo utópico de los negros y de los chicanos de Aztlan), su más o menos confesada pretensión de autosuficiencia erótica. (Recuérdese lo que antes se dijo del mito antierótico (?) de las Amazonas, del mito lesbiano de las mujeres de Lesbos.) Sin embargo, entre las liberacionistas radicales, la tendencia es más bien a la bisexualidad que a la homosexualidad. Y cuando se presentan reportajes de amor entre mujeres, se insiste mucho en los hechos de que una y otra, antes de que ese amor surgiese, eran heterosexuales, de que el afecto surgió bajo forma de amistad y afinidad intelectual

---

<sup>15</sup> Véase la curiosa y desenfadada entrevista de *Playboy* con Germaine Greer, en el número de enero de 1972 de la citada revista.

unida, de manera débilmente consciente, a un agrado físico, de que a las relaciones heterosexuales se llega ordinariamente a través de una etapa muy sensual sí, pero no todavía sexual, y de que, en fin, la posibilidad de volver a relaciones heterosexuales no queda de ningún modo excluida.

El que "la revolución sexual no es nuestra lucha", como Anselma dell'Olio titula un artículo, se basa en 1.º, que no puede entenderse por "liberación" la conversión de la mujer en "objeto sexual"; y 2.º, que la promoción de la mujer de "objeto" a "sujeto sexual" (de lo que fue manifestación ostentosa la publicación, por la revista femenina americana *Cosmopolitan*, de un desnudo masculino, según el estilo de *Playboy* y revistas semejantes con los desnudos femeninos) no la saca, como vio Simone de Beauvoir, de su confinamiento en el ámbito erótico (su ser con referencia al hombre, de que hablaba Ortega). A todo esto debe agregarse, como nota liberacionista bastante extendida entre las antiidealistas a lo Shulamith Firestone, la oposición al "amor romántico", como maniobra de sumisión de la mujer al hombre, y, caricaturalmente, el "romance" que la *presse du coeur*, eficaz instrumento de contentamiento de la mujer con el papel que la sociedad le asigna, cultiva con asiduidad digna de mejor causa.

La liberación sexual es, por tanto, un objetivo limitado que contiene en sí una gran ambivalencia. En los países desarrollados, donde lo que suele entenderse por libertad sexual de la mujer está ya implantado, lo sexual, como reivindicación, o se refiere al derecho de aborto, que es un problema legal, religioso y familiar (aprobación de marido), mucho más que propiamente sexual, o a la repulsa del matrimonio como *status* y al divorcio, para los que vale asimismo lo que se acaba de decir.

De ahí que nos veamos remitidos, en cuanto reivindicaciones de las mujeres, a la cuestión económico-profesional, a la legal y política, a la familiar y a la religiosa. Yo diría que el núcleo último de la dificultad está en la familia —la actual familia nuclear o conyugal— como institución social. Pero una repulsa de la institución familiar, que las más radicales de las liberacionistas propugnan, pone en cuestión los fundamentos religioso-morales de nuestra cultura y, globalmente, la cultura misma.

Ésta se delata como intrínsecamente masculina en la manera misma de hablar que nos viene y dada en nuestras lenguas occidentales. Aparte nota de Kate Mülett y Casey Swift, "De-sexing the English Language", en *Ms.* (así como el título mismo de esta revista), y otras observaciones del mismo estilo un poco volandero, no sé si lingüísticamente ha sido estudiado en serio este problema del sexismo acuñado en el lenguaje. El hecho de que, en las lenguas occidentales más conocidas, la palabra con la que se designa el ser humano sirva también para designar al varón ("hombre", "homme", "uomo", "man"; pero el alemán distingue entre "Mensch" y "Mann") es ya bastante expresivo. El uso impuesto por la

gramática del género masculino cuando el sexo sea indeterminado, o se haga referencia conjunta a individuos de uno y otro sexo, también; asimismo, el empleo de pronombres personales y posesivos en género masculino, aplicados a un plural que comprende individuos del sexo femenino, o a un singular de individuo cuyo sexo no es conocido o se mantenga aún indeterminado. Las autoras citadas han sugerido para el inglés la invención de un género común (no neutro) singular.

Problema de carácter no estrictamente lingüístico, sino lingüístico-legal, es el de la conservación del nombre de soltera de la mujer casada, a diferencia de lo que ocurre en otros ámbitos lingüístico-nacionales, en los que acontece la pérdida de aquel nombre, sustituido por el del marido, con el congruente nuevo cambio al producirse, tras el correspondiente divorcio, nuevo matrimonio. He aquí una superioridad hispánica, desde el punto de vista feminista. Entrando ya de lleno en lo jurídico, el régimen de gananciales que, de no pactarse expresamente otra cosa, es el que se da por supuesto según la ley española, es superior y no demanda, necesariamente, una interpretación paternalista: la sociedad conyugal es —debe ser— una distribución por partes iguales del trabajo y de las ganancias. Los Estados que en Norteamérica conservan este régimen de gananciales o *community property* son los que lo han retenido desde su pertenencia a España y luego a México. El problema del modelo más satisfactorio de contrato conyugal es muy discutido. Asimismo el de una auténtica igualdad de derechos de las mujeres con respecto a los hombres. El sexismo lo impregna todo y, legislado ("Hay que ser mayor de edad, varón...", etc.) o no, el control de la política, el de la justicia, el absoluto y total del ejército, son masculinos.

La discriminación económica y profesional es determinada mucho más por las sexistas actitudes sociales que por la ley. Ni en igualdad de oportunidades, ni en igualdad de remuneración a trabajo igual, hay, ni con mucho, paridad entre la mujer y el hombre. Las mujeres van teniendo un mayor acceso a determinadas profesiones, es verdad, pero en la medida en que éstas se devalúan socioeconómicamente y dejan de atraer a los hombres. Es lo que ha ocurrido, por ejemplo, con el profesorado, en especial el de la enseñanza primaria y media. Pero el hecho de que las mujeres, dentro del hogar y cada vez más en las escuelas, sean las educadoras de los niños, no es aprovechado —la supervisión sigue siendo masculina, así como los libros de texto, y además, por ahora, la mayor parte de las mujeres siguen adaptadas al papel que socialmente se les atribuye— para remover los estereotipos de los sexos que, desde el nacimiento, acorazan la individualidad del niño en su "masculinidad", y encorsetan la de la niña en su "feminidad".

Se habla mucho de que en los Estados Unidos la mayor parte de la propiedad económica se encuentra, por diversas causas, en manos de las mujeres. Suponiendo que el dato fuese cierto, se trataría de la simple titularidad de la propiedad. El *management* o administración de todas las empresas de importancia es masculino.



Lo que sí son las mujeres es grandes *consumidoras* y, proporcionalmente, *gastan* mucho más de lo que *ganan* (quiere decirse, el lo que perciben contractualmente como remuneración de su trabajo, de lo que devengan). Pero este tema del consumismo, así como el de la profesionalidad de la mujer casada, nos remite a las reivindicaciones de liberación de la mujer en cuanto al ámbito familiar.

Decíamos antes que el problema de la llamada revolución sexual no es para el Movimiento de Liberación de las Mujeres el fundamental, y que, en cambio, el de la "revolución familiar", probablemente sí. ¿Qué quiere decirse con esta expresión, "revolución familiar"? Para entender todo su posible alcance, hasta ahora difícilmente determinable, no es inútil mirar atrás, al tránsito de la familia matriarcal a la patriarcal —del que ya hemos hablado— y la disolución, con la revolución industrial y la nueva sociedad que fue su resultado, de la familia patriarcal. Pero esta disolución no acaeció de golpe. (De hecho, hasta hace relativamente pocos años, la familia patriarcal subsistía en muchas regiones del campo español.) Y esta dualidad, o más bien antinomia, de la familia (patriarcal), que mantenía la unión tradicional con el pasado y la vinculación comunitaria, en el presente, con todos los miembros de la gran familia, los lazos del parentesco, y el refugio de cada cual entre los suyos; y, por el otro lado, la nueva sociedad civil (*civil society*) o burguesa, que tendía a destruir todos los viejos nexos, a atomizar a los hombres, reduciéndolos a individuos aislados en una red cada vez más tupida de impersonales, puras relaciones económicas; esta antinomia, repito, es la que demandó al pensamiento de Hegel, que depende todavía de una época de transición, una instancia superior, la de la eticidad del Estado, que constituyese la síntesis superadora de la tesis de la moralidad familiar tradicional, y la antítesis de la nueva economía individualista.

Pero la familia patriarcal ya ha desaparecido, siendo enteramente reemplazada por la familia nuclear. Ahora bien —ésta es la tesis de Juliet Mitchell<sup>16</sup> — la familia nuclear o conyugal es la estructura más débil del sistema social actual, el eslabón por el que la cadena ha de romperse. No cumple ya, y cumplirá, por las condiciones de vida, cada vez menos, la función de refugio y descanso de la despiadada lucha económica en la jungla de la ciudad moderna. La esposa, en efecto, justamente *porque* ha sido relevada de sus deberes antiguos —los de frecuentes embarazos, con la limitación de la natalidad; los del cuidado de los niños pequeños, que deja en la guardería y en seguida en el *kindergarten*; los de limpieza del hogar, gracias a los aparatos electrodomésticos; los de la cocina, por la simplificación dietética, los alimentos que se adquieren preparados ya y la comida del mediodía siempre fuera de la casa; los del cuidado de los hijos ya adolescentes,

---

<sup>16</sup> *Women's Estate*, Pantheon Books.

porque abandonan el hogar y se van a vivir por su cuenta—, se ve empujada a trabajar en puestos muy poco calificados y de escasa remuneración; o, si se prefiere decirlo al revés, la mujer ha sido ampliamente liberada de las tareas del hogar *para* su alienación fuera de él; o, en fin, mejor dicho, ni lo uno ni lo otro, pues la relación es *dialéctica* e interdependiente. Pero su resultado no puede ser otro —el libro es muy optimista, desde la radical posición en que la autora se sitúa— que la autodisolución de la familia nuclear, por pérdida total de su función.

Bueno, pero entre tanto, y este "entre tanto" puede ser muy largo, ¿qué? Mientras la mujer sea condicionada para representar plenamente su tradicional papel de tal, que consiste en casarse, tener hijos, muchos o pocos, más bien pocos, y dedicarse a la familia que, en tanto que desaparezca, exige una cierta dedicación y, sobre todo, una orientación de la vida y un estilo de vida solamente compatibles con trabajos secundarios y de media jornada o *part-time*, pero, salvo casos realmente excepcionales, incompatibles con la entrega a una carrera académica o a una plena dedicación profesional, ¿qué solución para *aquí y ahora* se ofrece? Es el punto débil de las posiciones radicales, que lo fían todo a una liberación total... que no se sabe cuándo llegará, si es que llega alguna vez.

Dentro de la situación actual, el gran temor que sigue inculcándose a la mujer es, aun cuando ya no se diga así, el de "quedarse para vestir santos", el de quedarse soltera. Casarse —aunque sea para divorciarse al año, éste es el "progreso" principal con respecto a las chicas de otras generaciones— es el objetivo primario para cuyo logro se condiciona a todas las mujeres. Casarse proporciona *status* social, el *status* marital —a una determinada edad, seguirse oyendo llamar "señorita" se siente como una vergüenza— y proporciona también, en mayor o menor grado, seguridad económica y, con ella, la posibilidad, a la que le empujan los medios de comunicación de masas, de consumir sin tasa, en medio del muy fomentado rito, como gratificante, de "ir de tiendas".

"Las mujeres temen el éxito en sus estudios", lo evitan más o menos conscientemente, porque tienen miedo de perder así lo que desde su nacimiento les enseñaron a estimar como el más precioso de sus dones, la feminidad; temen que sus compañeros perciban el "valor" femenino del mismo modo y que, en consecuencia, al mostrar que carecen de él, se queden sin casarse. Quedarse sin casarse, es decir, el gran fracaso, pues, como dice el maestro oficial de la sociología americana, "la situación fundamental de la mujer consiste en ser la esposa de un marido y la madre de sus hijos". Es verdad, sigue hablando Parsons,<sup>17</sup> menos conservador, como se sabe, en sus actitudes personales que en la orientación de su sistema sociológico, que "desde luego, es posible para la mujer adulta seguir el

---

<sup>17</sup> *Apud* Betty Friedan, *ob. cit.*, capítulo VI.

modelo masculino de conducta y buscar una carrera en el campo de las ocupaciones profesionales en competencia con los hombres de su propia clase. No obstante, es de notar que, a pesar de los grandes progresos que ha hecho la emancipación de la mujer a partir del modelo doméstico tradicional, sólo una muy pequeña parte de las mujeres ha avanzado mucho en esa dirección. Es también evidente que su generalización sólo sería posible con una alteración profunda de la estructura de la familia".

Parsons nos viene a decir, en términos más contenidos, casi lo mismo que Juliet Mitchell: para que las aspiraciones del Movimiento de Liberación de las Mujeres se realicen, sería necesaria "una alteración profunda de la estructura de la familia", dice el primero, es decir, según la segunda, su disolución.

Que la familia como institución está en crisis es algo reconocido por muchos hoy. Mas, en crisis y todo, en primer lugar, sigue cumpliendo una *multipurpose* función, muy complicada y, por lo mismo, muy difícil de satisfacer de otro modo. Y además, sobre todo, el tránsito a otra forma de organización que no sé si cabría seguir llamando familiar, tropezaría con dificultades tan grandes, por lo menos, como el de la familia matriarcal a la patriarcal, desde luego mucho mayores que el de la familia patriarcal a la nuclear, y supondría por ende una *revolución cultural* en el sentido más radical de la expresión que, por supuesto, envolvería también lo religioso, la religión establecida.

Lo primero es obvio. La familia es una institución, por decirlo así, artesanal, no inventada tecnológicamente, como las instituciones burocráticas, sino formada —y modificada— a través del tiempo, la tradición, la historia. Su gran mérito es que resuelve, mejor o peor pero por sí misma, *todos* los problemas que se presentan a la pareja humana. Aisladamente considerados cada uno de ellos, puede admitirse —o al menor discutirse— que fuera de la familia se resolvería mejor. El amor de los amantes es más apasionado que el de los esposos; el cuidado especializado de los niños, mejor que el que les dispensan la mayor parte de las madres (no olvido la "urdimbre afectiva" y toda la literatura procedente del ala derecha de los discípulos de Freud que, como vimos, ya les parece en sí mismo bastante derechista a las liberacionistas; pero, aun admitiéndola y dándola por buena, procede de esa solución *total*, como "clima" o "ambiente familiar", a la que nos referíamos al principio, y no empece a que los cuidados específicos, técnicos de las *nurses* puedan ser mejores); la limpieza de la casa, igual que el cuidado del jardín, si lo hay, serían más perfectos y más rápidos si se contratasen con una casa a ello dedicada; la comida, adquiriéndola, preparada ya, en uno de los establecimientos al efecto; la economía de los hogares, mediante su racionalización, etc. Sí, pero todo ello *junto* ¿cómo lograrlo de forma tan sencilla, equilibrada, cotidiana y más que cotidiana, de cada instante —¿cómo sustituir el amparo, la ayuda espiritual, el consuelo, mediante, pongo por caso, un nuevo

sistema de seguros, o un servicio telefónico al modo del *Alcoholic Anonitnous*?— fuera de la institución familiar o parafamiliar? (Es claro que la convivencia estable en lo que se llama "vida marital" es, a estos efectos, casi igual: la falta del reconocimiento legal tiene grandes desventajas que, claro está, con una modificación de la ley podrían obviarse, y lo nuclearmente nuclear, por decirlo así, de la familia de hoy —de lo que ya tampoco forma parte la indisolubilidad— se conservaría.)

Realmente pueden preverse *reformas*, como éstas a que se acaba de hacer referencia, pero no una solución de recambio de la familia, salvo en una concepción planteada desde el principio como puramente temporal, del matrimonio. (No ya la posibilidad del divorcio, simplemente por mutuo acuerdo o desacuerdo, sino que el contrato matrimonial mismo fuese, como tantos otros contratos, temporal y sólo prorrogable por conformidad de ambas partes.) Pero con tal concepción, y no digamos si se llegase a la sustitución de la familia monogámica por la poligámica y promiscua de matrimonios colectivos, la ruptura con la moral establecida, de origen cristiano, y las consecuencias de todo orden de tales regímenes familiares, exigiría la realización, como antes dijimos, de una revolución cultural, la implantación de una *contracultura*.

Las radicales del Movimiento así lo ven, aunque a las más activistas, animadas por la voluntad de lucha contra el "chauvinismo masculino", la falta de espíritu y motivación competitivos de la contracultura, y su ideal de vida en idílica hermandad carente de tensiones, les parezcan poco estimulantes y, en cuanto renuncia al inevitable confrontamiento, ineficaces. No es, pues, que estén frente al complejo de valores que presiden la contracultura; es que piensan que la real implantación social de ésta —que es mucho más que su precaria implantación en unas pocas *reservations*— ha de pasar, necesariamente, por una *revolución* cultural.

Desarrollando lo que se dijo anteriormente, al final del trabajo sobre el erotismo, conviene cobrar conciencia de lo que resume el prefijo "contra-", de contracultura; de la incompatibilidad radical de ésta con la cultura occidental, con su ética y, en cuanto a la concepción de la realidad total que aquélla entraña, su difícil compatibilidad con el cristianismo. Ahora, como se sabe, es casi obligada, por parte de los cristianos, incluida la jerarquía católica, la afirmación de que el cristianismo es transcultural o supracultural, no está ligado a ninguna cultura; por tanto, tampoco, de ningún modo, a la cultura occidental, dentro de la cual, es cierto, ha obtenido, con sus pros y sus contras, la más importante, pero sólo *hasta ahora*, de sus posibles realizaciones o encarnaciones terrenas. Veamos, sin embargo, a continuación, cómo esto es mucho más fácil de ser enunciado así, vaga, genéricamente, que de ser sostenido cuando se examina más de cerca la problemática aquí envuelta. No olvidemos, sin embargo, que "contracultura", lo

mismo que antiguamente "matriarcado", significan la oposición a "cultura (occidental)" y "patriarcado" (en sentido amplio, es decir, como autoridad y poder masculinos), y que la síntesis del futuro, si es que alguna vez llega a producirse, ha de trascender tal antinomia.

En cualquier caso, y por el momento, en la antinomia estamos. La contracultura se nutre de influencias, muy visibles, de la metafísica hindú y, en general, oriental, y de concepciones de la familia —que, como hemos visto, constituye para las liberacionistas el problema fundamental— matriarcales e incluso, y en mayor grado, prematriarcales. Veamos, muy esquemáticamente, cuáles son las líneas generales de la concepción contracultural, en cuanto polarmente opuestas a las de la cultura occidental.

La cultura occidental entera se funda en la diferencia metafísica entre el ser y el no-ser o la nada, y en la primacía del ser sobre la nada o no-ser. Por el contrario, la metafísica oriental da la primacía a la "nada" como indistinción del ser en su totalidad unitaria (nirvana o como quiera llamarse, pero de ninguna manera "nada" en la acepción lógica occidental de simple negación del ser). La primacía oriental de la "nada" hindú no conduce, por tanto, al nihilismo sino, evidentemente, al *panteísmo*, así como, por el contrario, la concepción occidental de la primacía del ser es *teísta* (y, en su negación, "a-tea"). Teísmo significa afirmación del principio y origen *personal* de la realidad total. Para el panteísmo —y por decirlo con palabras catalanas<sup>18</sup> — la *deu*, o fuente originaria de la realidad total, no puede ser un *déu*, siempre en mayor o menor medida antropomórfico, sino indiferenciado *élan* o, mejor —volvamos otra vez al catalán—, *esma*. Así, pues, para la concepción que sirve de fundamento a la contracultura, el "pecado original" sería, precisamente, el para Occidente nobilísimo "principio de individuación", el desgajamiento del indiferenciado ser o nirvana unitario en impulsos o "voluntades" (la palabra es de una sobrecarga racionalista que sólo después de pasada por Schopenhauer puede ser usada en este contexto) individuales, personales. Según la estimación —la ética— occidental, lo más valioso es la persona o lo personal (los "valores personales" de Max Scheler); según la estimación moral de la contracultura, el todo originario al que se pertenece, la comunidad, la comuna: *personalismo* versus *comunismo*. De ahí que a la *privacy* occidental se oponga la *openness* contracultural, y al sentido occidental de la propiedad individual, el comunismo. Pero comunismo integral y no, al modo marxista, simplemente de los bienes de producción. El matrimonio patriarcal surgió, como vimos, de la consideración de la mujer como un "bien" del que el marido, por raptó o compra, se hacía "propietario"; y partidarios de la contracultura y mujeres

---

<sup>18</sup> Descubrí la profundidad semántica de estas palabras catalanas leyendo el libro de poesía de Josep M. Boix i Selva, *El suplicant, la deu i l'esma*.

liberacionistas piensan que ese carácter originario ha quedado indeleblemente impreso en el matrimonio monogámico actual, en el que la mujer pertenece á un solo hombre y, en el mejor de los casos, el hombre a una sola mujer, frente al comunismo integral, en el que ha sido abolida la "propiedad" de los seres humanos. También, claro está, la "propiedad" de los hijos (recuérdese el juicio de Salomón) es incompatible con este comunismo, el predicado por Platón, el pensador griego clásico más influido por concepciones egipcias y orientales.

Repito que esta contraposición no cierra el camino a una posible síntesis de la cultura occidental y de la contracultura que, dejada a sí misma, parece tender a la recaída en formas de vida de arcaica promiscuidad prematriarcal que difícilmente pueden constituir una alternativa válida y *universalizable* frente a la forma actual de la familia. Y mucho menos a los ensayos, meramente intelectuales o teológicos, al modo, por ejemplo, de Raimundo Panikkar, de síntesis de cristianismo e hinduismo. Lo único que me proponía era mostrar los supuestos, digámoslo así, metafísicos de la concepción más radical y, por lo mismo, más conocida, más popularizada, del Movimiento de Liberación de las Mujeres, concepción que Yola G. Sills <sup>19</sup> describe con estas palabras: "Perceptivas, estimulantes, con frecuencia brillantes por su perspicacia y oportunas anécdotas, las escritoras feministas mezclan la biografía con la política, el saber con la diatriba, los datos con la opinión, y el análisis con las prescripciones. Son, con frecuencia, más sólidas en el diagnóstico que en la terapia, y sus prescripciones son intensas exposiciones de una filosofía privada que a veces muestra un alegre descuido de las consecuencias sociales. Una cañera para cada mujer. Una pequeña dosis de promiscuidad. Libertad sexual para las chicas y las mujeres, actividad feminista revolucionaria, abstención del matrimonio, maternidad sin él, no tener niños, lesbianismo".

7

Del trabajo de Yola Sills lo que menos me gusta es el título general, "Beyond Paranoia". Calificar de "paranoica" la polémica de las feministas radicales es, a todas luces, excesivo y, por tanto, injusto. Todo "movimiento" propiamente dicho es, claro está, activista. Pero como la "acción directa", aun no-violenta, no es nada

---

<sup>19</sup> Artículo "Beyond Paranoia. I. — Toward the Social Science of Women's Lib", en el número de primavera de 1972 de la revista *The Columbia Forum*. La continuación de este trabajo, aparecida en el número siguiente, se subtitula: "II. — On Translating Social Science Findings into Social Policy".

fácil de ejercitar, se impone el recurso a la retórica, al escándalo, la polémica y la provocación, a los titulares llamativos, a la exageración y, como consecuencia de problemas de frustración, a la crispación. Es el estilo periodístico, sensacionalista y más o menos demagógico, gracias al cual el Movimiento ha llegado a tener la audiencia actual; es el precio que hay que pagar para interesar a quienes dirigen los medios de comunicación de masas y, a través de ellos, para llegar a la totalidad de la población.

Yola Sills pinta un cuadro según el cual las liberacionistas más conocidas son simples periodistas, a lo sumo estimables escritoras, procedentes, en general, de la Nueva Izquierda, más políticas —radicales, revolucionarias o, sencillamente, desajustadas del contexto social y/o familiar— que investigadoras serias. Evidentemente simplifica, y más aún cuando pretende que todas ellas pertenecieron, en pasado, a la *primera fase* del Movimiento, y que la *segunda fase*, que comienza entrada ya la década de los 70, está representada por mujeres profesionalmente cultivadoras de las ciencias sociales —sociólogos, psicólogos, psicólogos sociales, politicólogos y antropólogos—, capaces, por su solidez científica y su estabilidad emocional "más allá de la paranoia", de dotar de "*status* intelectual" a un movimiento que, hasta ahora, por brillantes que fuesen algunas de sus representantes, carecía de él.

Repito que encuentro en las apreciaciones de Yola Sills bastante exageración. Que las expresiones de las liberacionistas a ultranza terminen por aburrir un poco a los intelectuales, si juzgo por mí, me parece cierto: ninguna de ellas me estimula intelectualmente en grado comparable al de Mary McCarthy, Susan Sontag o incluso Hanna Arendt (cuyos escritos no me interesan muy especialmente). Pero, en primer lugar, no es exacto que, de un lado, no haya más que agitadoras y activistas, y en el otro estén todas las cultivadoras de una "ciencia social de la liberación de las mujeres". En el Congreso que en el Radcliffe Institute (Cambridge, Mass.) se celebró durante la primavera pasada sobre el tema "Women: Resource for a Changing World", participaron mujeres que corresponden al estereotipo de la investigadora seria, como Janet Giele, del propio Instituto organizador, que seguía apegada al esquema clásico de "cualidades masculinas" y "cualidades femeninas", con la sola novedad de afirmar que algunas de estas últimas son superiores a las primeras para la solución de los problemas sociales; y por el contrario otras, como Jean Lipman-Blumen, de nivel científico comparable, pero más joven, que mantuvo, muy apoyadas en investigación empírica, tesis mucho más radicales. Y en Suzanne Keller, profesora de Sociología de Princeton, pudo notarse una evolución hacia la radicalización.

En segundo lugar, creo que Yola Sills tiene razón en que el Movimiento de Liberación de las Mujeres se fortalecerá al apoyarse en la ciencia, pero pronto quedaría reducido a mero academicismo, si dejase de ser un auténtico

"movimiento". Por tanto, más que de una "primera" y una "segunda" fase, que vendría a suceder a la anterior, debe hablarse de dos dedicaciones, una más al estudio, a la acción la otra, o científica y política respectivamente, o cuyo campo de actividad lo constituyen Universidades e Institutos de investigación en un caso, *mass media* en el otro; dedicaciones que se requieren mutuamente y se complementan, pues, como ella dice bien, aunque "el análisis reemplace a la polémica, el intento es no menos revolucionario: como objetivo final, cambiar la configuración actual de la sociedad".

A continuación Yola Sills resume algunos resultados de la investigación llevada a cabo por una nómina de estudiosas —las sociólogas Jessie Bernard, Cyntia F. Epstein, Dean D. Knudsen, Marcia Millman, Alice Rossi, Lenore J. Weitzman, las psicólogas sociales Helen Astin y Eleanor McCaby, las psicólogas Phyllis Chesler y Matina Horner, la cultivadora de la ciencia política Stuart Nagel—, nómina que, bastante explícitamente, opone a la de las "activistas".

Sus investigaciones son, sin la menor duda, importantes, y han de ser fecundas. Por ejemplo, estudios recientes sobre niños cuyas madres trabajan contradicen la suposición, muy extendida, de que los niños separados la mayor parte del día de sus madres sufren serios trastornos en su desarrollo emocional. Y no sólo eso: los resultados escolares de estos niños superan a los de las madres que no trabajan fuera del hogar; e incluso es más eficaz como motivación la madre que trabaja profesionalmente fuera de la enseñanza que la que se dedica a ésta.

Respecto de los conceptos freudianos, las nuevas investigadoras han hecho ver que el hecho de que la mayor parte de los psicoterapeutas sean hombres distorsiona con frecuencia el diagnóstico, por el prejuicio de considerar patológica toda incapacidad de las mujeres para ajustarse al *rol* de la "feminidad", tal como Freud lo concibió.

Otro tipo de investigaciones muestra que, proporcionalmente, el *status* educacional y profesional de las mujeres americanas no sólo no aumenta, comparado con el de hace 25 años, sino que disminuye.

La opinión muy generalizada de que las mujeres promueven causas legales de divorcio, para obtener de los maridos beneficios económicos, es contradicha por la constatación de que dichas causas son incoadas mucho más frecuentemente por los hombres que por las mujeres.

En cuanto a los prejuicios sexistas de los jueces, éstos han sido puestos de relieve estadísticamente: por iguales delitos, las mujeres suelen ser condenadas a mayor pena que los hombres. Hay un caso, muy frecuente, el de la denuncia por las mujeres de haber sido violadas, que se ha tratado reiteradamente en las revistas de gran circulación. Es sumamente difícil que tales denuncias prosperen, a causa de dos suertes de prejuicio: el prejuicio antifemenino de que la mujer que alega violación debe probar primero —no se le supone— que su comportamiento



habitual es intachable, desde el punto de vista de la moral establecida; de otro modo su vida libre es considerada como una provocación que, en la práctica judicial, suele inhabilitarla como acusadora. Y el prejuicio machista de que a las mujeres "les gusta" ser violadas.

Yola Sills piensa, sin duda con razón, que es muy importante desmentir suposiciones, prejuicios, opiniones erróneas, e igualmente desigualdades e injusticias por falta de equidad, que, en muchos casos, prevalecen, no tanto por deliberado sexismo, sino inadvertidamente, por falta de sentido crítico.

Su conclusión, igualmente justa, es que el "ardor revolucionario" solo no es capaz de cambiar actitudes arraigadas. Mas ¿lo es la fría investigación, que rara vez sale de su académico recinto? Ella misma reconoce que el proceso del cambio de las actitudes, y cómo ocurre, es todavía muy imperfectamente conocido. Lo que sin duda es cierto, es la afirmación del sociólogo I. L. Horowitz, con la que cierra esta primera parte de su trabajo: Entender la sociedad nos hace posible cambiarla.

Mas ¿hasta dónde y de qué modo es socialmente posible el cambio? Las liberacionistas más conocidas son, en general, maximalistas, es decir, revolucionarias. Yola Sills y las investigadoras que presenta, más bien posibilistas, es decir, reformistas. En esto, como en tantas otras cosas, el Movimiento de Liberación de las Mujeres reitera la dicotomía del movimiento de liberación de los proletarios, del movimiento de liberación de los países económicamente colonizados, del movimiento de liberación de los negros americanos.

## ÍNDICE

Prólogo.....	4
La mujer, de 1923 a 1963.....	6
Erotismo y moral de la juventud.....	18
El erotismo en nuestro contexto actual.....	31
La liberación de la mujer.....	43

---

José Luis L. Aranguren, antiguo catedrático de la Universidad de Madrid y profesor de la de California, aborda en EROTISMO Y LIBERACIÓN DE LA MUJER el análisis de un tema de la máxima actualidad. En este libro el profesor Aranguren, al señalar el efecto liberador que ha tenido y sigue teniendo el erotismo, llama la atención sobre su posible utilización desde posiciones conservadoras. Según Aranguren, «el nuevo conservadurismo, que lo es sólo de posiciones privilegiadas, el inmovilismo derechista, es muy verosímil que, cuando se vea perdido en los otros terrenos, vaya a jugar la carta del erotismo como estupefaciente, como nuevo "opio del pueblo"». Así, pues, el dilema planteado a la juventud actual sería el siguiente: o erotización o politización.

---





## ariel quincenal

José Luis L. Aranguren, antiguo catedrático de la Universidad de Madrid y profesor de la de California, aborda en **EROTISMO Y LIBERACIÓN DE LA MUJER** el análisis de un tema de la máxima actualidad. En este libro el profesor Aranguren, al señalar el efecto liberador que ha tenido y sigue teniendo el erotismo, llama la atención sobre su posible utilización desde posiciones conservadoras. Según Aranguren, «el nuevo conservadurismo, que lo es sólo de posiciones privilegiadas, el inmovilismo derechista, es muy verosímil que, cuando se vea perdido en los otros terrenos, vaya a jugar la carta del erotismo como estupefaciente, como nuevo "opio del pueblo"». Así, pues, el dilema planteado a la juventud actual sería el siguiente: o erotización o politización.