

De Marcuse a la Sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada

ALICIA H. PULEO

Seminario Feminismo e Ilustración
Universidad Complutense, Madrid

A partir del examen de un caso concreto, el de Germaine Greer, se demuestra que la fundamentación teórica romántico-vitalista antiilustrada de algunas formas del feminismo de los años setenta desemboca actualmente en un discurso

tradicionalista y mistificador que se apoya en categorías biologicistas para legitimar y salvar de la bancarrota intelectual y ética una concepción que la ideología patriarcal siempre sostuvo: la diferencia ontológica entre los sexos.

Asistimos en los últimos años a una inquietante tendencia desarrollada por algunas figuras consideradas públicamente como feministas, hacia la revalorización de las virtudes femeninas y de la distribución de papeles según el sexo que en los años setenta fueron vigorosamente combatidas. La tentación esencialista de aceptar la diferencia que el feminismo radical había intentado eliminar entre los sexos se abre camino fácilmente debido, en parte, al clima de escepticismo y decepción acarreado por la caída de los paradigmas revolucionarios, por la recesión económica y el auge del pensamiento de derechas.

Este fenómeno era denunciado en París, en el mes de noviembre de 1991, durante un coloquio organizado en el Centre Pompidou en torno a la discusión sobre las nuevas formas de antifeminismo. Allí, Elisabeth de Fontenay apuntó a la nueva moral del vientre o ética de la «sollicitude maternelle» de cierto «antiféminisme postmoderne» que ante la imposibilidad de presentarse bajo los tradicionales ropajes del antiigualitarismo, lo hace cómodamente instalado bajo el nombre de «feminismo»; de un «feminismo» que, como bien señaló Danielle Sallenave, en su exaltación de las virtudes femeninas y maternas, conlleva el peligro de relegar a las mujeres concretas a sus roles tradicionales.

Pero este fenómeno no se debe únicamente a las condiciones económico-políticas de la época. Otra de las causas, al menos la causa teórica, reside en el carácter no ilustrado de algunas teorías feministas. Junto a reivindicaciones de igualdad que se remontaban a la Ilustración, su discurso ya incluía en aquella época dorada de las utopías revolucionarias vetas románticas antiilustradas que ahora se combinan con una demoledora crítica postmoderna al sujeto trascendental y, en algunos casos, como el que

examinaremos en particular, con una hermenéutica de la sospecha marxista excesivamente reduccionista utilizada para atacar los principios éticos de la Modernidad y, curiosa pero siempre posible combinación, con conceptos extraídos de la sociobiología.

En este artículo queremos mostrar que un feminismo coherente y sólido sólo puede sustentarse en una profunda y coherente (aunque no ingenua) adhesión a los ideales ilustrados de libertad, igualdad y autonomía basada en la razón. Para ello, seguiremos la sorprendente y aparentemente contradictoria evolución del pensamiento de Germaine Greer, una célebre figura de la segunda ola del feminismo, desde sus primitivas posiciones revolucionarias radicales hasta su actual relativismo cultural y esencialismo biologicista.

Los elementos de origen ilustrado

A principios de los años setenta, se publicaba una obra de amplias repercusiones, *The Female Eunuch*.¹ Su autora, Germaine Greer, elaboraba en ella, con una prosa brillante y atractiva, un feminismo radical de raigambre marcusiana. Esta confesada filiación francfortiana no le impedía acudir a conceptos de larga tradición ilustrada como los de igualdad, autonomía y libertad articulados en torno al instrumento de batalla esgrimido por el feminismo contra el Eterno Femenino: la categoría de género-sexo. Con ella se iniciaba el libro. Claramente, se exponía que los roles sexuales y los temperamentos que los acompañan no dependen de diferencias biológicas entre los sexos sino que son construcciones sociales sobre las que se basa la existencia misma del patriarcado.

Como ya recordara Celia Amorós en estas mismas páginas,² esta aserción fundamental del feminismo, aunque expresada con otro aparato conceptual, tiene sus orígenes tempranos en el pensamiento cartesiano de Poulain de la Barre que realiza así la inflexión del racionalismo hacia la Ilustración. La razón se autoerige en juez de la vida social y política, y denuncia el más ancestral de los prejuicios: el que hace de la mitad de la humanidad un conjunto de seres ontológicamente diferentes para justificar su exclusión y su sometimiento cuando, en realidad, son la exclusión y el sometimiento mismos quienes generan todas las diferencias que vayan más allá de las anatómicamente necesarias para la complementariedad de los órganos reproductores. En el siglo XVII, la afirmación de que el intelecto no tiene sexo permite a Poulain de la Barre reclamar para las mujeres el acceso a la educación y a profesiones y cargos que les estaban vedados. Son muchas las voces ilustradas que, a lo largo del Siglo de las Luces, unas con mayor y otras con menor audacia, denuncian la situación de minoría de edad de por vida que afecta a las mujeres. Madame d'Épinay, en una carta del 14 de marzo de 1772 dirigida al abate Galiani³ dice, refi-

riéndose a un libro del académico Thomas publicado unos días antes: «mostrándolas [a las mujeres] tal como son, atribuye sin cesar a la naturaleza lo que nosotras debemos a la educación o a la sociedad». D'Alembert, en una carta del año 1759 dirigida a Rousseau,⁴ polemiza con éste respecto al tema de la naturaleza femenina. Contra las tesis del afamado demócrata, D'Alembert sostiene que la causa de la degradación moral femenina reside en: «La esclavitud y la degradación a que hemos reducido a las mujeres; las trabas que ponemos a su intelecto y a su corazón, la jerga fútil y humillante para ellas y nosotros a que hemos reducido nuestra relación con ellas, como si no tuvieran una razón que cultivar o no fueran dignas de ello. Finalmente, la educación funesta, yo diría casi homicida, que les prescribimos». El co-director de la *Enciclopedia* califica la actitud de Rousseau de «inexorable» para con las mujeres y señala la similitud con la actitud de los vencedores frente a los pueblos derrotados pero temibles (¿se trata de una intuición de la pertenencia de la conceptualización rousseauiana a una política general del patriarcado?). La descripción de la educación cercenadora a la que son sometidas las mujeres es completada con la metáfora del jardín francés que con sus formas geométricas somete y desvirtúa el desarrollo normal de árboles y plantas: «Nos comportamos con su naturaleza como lo hacemos con la de nuestros jardines: tratamos de adornarla sofocándola». Estas observaciones de D'Alembert no parecen haber hecho mella en Rousseau dado que *L'Émile*, que se encontraba en proceso de redacción en ese momento y fue publicado en 1762, consagra un modelo de educación femenina acorde con el carácter dependiente y recluido al ámbito privado que la filosofía política de su autor asigna a las mujeres. Como de todos es conocido, éste será el modelo que triunfará en esa «democracia excluyente» postrevolucionaria del siglo XIX.⁵

Cuando el paradigma ilustrado se mostró capaz de impugnar un sistema político basado en los privilegios de una minoría, se volvieron a oír las mismas reivindicaciones hechas en nombre de aquello que es común a todos los seres humanos: la razón. La Asamblea revolucionaria rechaza el proyecto presentado por el marqués de Condorcet para otorgar la ciudadanía a las mujeres. En su escrito, Condorcet declaraba:⁶ «Los derechos de los hombres derivan únicamente de que son seres sensibles susceptibles de adquirir ideas morales y de razonar con esas ideas. De esta manera, puesto que las mujeres tienen estas mismas cualidades, tienen necesariamente iguales derechos». Al año siguiente, Olimpia de Gouges escribe su *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*⁷ para que la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* alcanzara la verdadera universalidad. Cuando en 1792 Mary Wollstonecraft publica en Londres su *A Vindication of the Rights of Woman*, obra en la que reclama para las mujeres una educación apropiada a su naturaleza racional, Théroigne de Méricourt ins-

ta en la plaza pública a las parisinas a armarse y participar en el ejército revolucionario con una «lista de Amazonas», rompiendo uno de los tabúes más severos del sistema de género-sexo: el uso de las armas. La guiaba la convicción que más tarde expresará Simone de Beauvoir en su particular aplicación de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo: la relación entre los sexos se halla fuertemente determinada por el hecho de que la mujer haya sido secularmente la dadora de Vida y el hombre quien arriesgara la Vida y afirmara los derechos del Espíritu. Por ello, Théroigne afirma: «Nosotras también queremos una corona cívica y pretendemos el honor de morir por una libertad que quizá apreciamos más que ellos puesto que los efectos del despotismo pesan aún más duramente sobre nuestras cabezas que sobre las suyas».⁸

Este breve recorrido histórico ha tenido por objetivo el recordar los orígenes ilustrados de las principales aserciones feministas. Como señala Celia Amorós, «el feminismo como cuerpo coherente de vindicaciones sólo pudo articularse teóricamente [...] a partir de las premisas ilustradas, radicalizando los discursos de este nuevo conspecto».⁹ Así, podemos trazar una línea de continuidad que va de las expresiones feministas de los siglos XVII y XVIII a las que hemos hecho alusión, pasando por los desarrollos de Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* que, por cierto, elige como epígrafe una cita de Poulain de la Barre, hasta teóricas del resurgir del movimiento feminista en los años setenta, como Kate Millet. El concepto de género-sexo acuñado por esta segunda ola feminista tiene una larga historia y unas profundas raíces ilustradas, y lleva todo el peso de la lucha contra lo que Amelia Valcárcel llama «figuras de la heteronomía»¹⁰ o designaciones ilegítimas que el patriarcado impone a los seres humanos de sexo femenino.

Vemos, pues, que Germaine Greer bebe en fuentes ilustradas en las primeras líneas de *The Female Eunuch*. Argumenta que nuestra ideología está fundada en la bipolaridad de los sexos a pesar de que la naturaleza está lejos de ofrecerla de manera tan clara. ¿Por qué esta bipolaridad es más marcada en los humanos? La respuesta es rotunda: los roles sexuales no dependen de la biología, son creaciones sociales. Y Greer lleva la radicalidad de esta afirmación hasta examinar el esqueleto y las formas del cuerpo femenino a la luz de las modificaciones sufridas por el modo de vida distinto de ambos sexos, la esclavitud a los dictámenes del gusto masculino según la época y la clase social y los simbolismos sexuales asociados al vello y a la cabellera. El Eterno Femenino que ataca con toda acidez es el Eunuco Femenino, ese ser, producto de la cultura patriarcal, joven, sonriente, lampiño, con expresión seductora y sumisa. Este Eunuco femenino es el resultado de un largo condicionamiento que comienza en la cuna. La «civilización» reprime la energía e independencia de los niños de ambos sexos pero, por la discriminación, este proceso afecta más a las niñas.

Greer cita a Mary Wollstonecraft, que ya en el siglo XVIII había denunciado la permanente vigilancia y represión en la que se mantiene a éstas. Las resistencias a la castración son vencidas con dulces, muñecas y vestidos. Pero el golpe de gracia llega en la pubertad, momento en que se les exige la represión de sus impulsos sexuales al tiempo que se las mira despreciativamente como objetos sexuales. Como lo hicieron Simone de Beauvoir y, tras ella, otras teóricas feministas como Eva Figes y Kate Millet, Greer ataca el biologicismo de las teorías freudianas sobre la mujer. Señala que el fundador del psicoanálisis y sus seguidores consideraron el masoquismo femenino como determinado por la biología sin pensar en la posibilidad de disminuir la agresividad del mundo varonil y devolver la sexualidad a las mujeres. El diagnóstico no admite réplicas: el psicoanálisis es una metafísica pero se lo considera una ciencia. Agudas críticas le merece el estereotipo de mujer-madre planteado por Hélène Deutsch. Este ideal de abnegación no es el de una persona ya que carece de existencia propia. La mística de la mujer-madre encubre la realidad de que las mujeres que renuncian a todo por la maternidad y el matrimonio son justamente las que más decepcionadas y tiránicas se muestran después. El altruismo que se predica a las mujeres es impracticable ya que implica la negación de una misma. Identificarlo con el amor es hacer de éste una perversión. La mujer exige la seguridad a cambio de su sacrificio en el matrimonio, por lo tanto, realiza un comercio, no un sacrificio. Las mujeres «sacrifican lo que nunca han tenido: un yo propio». Así será mientras su subsistencia dependa del matrimonio.

Germaine Greer recogía la tradición ilustrada: la maternidad no es destino. Las mujeres deben salir al ámbito de lo público, igualar al hombre en la lucha por el empleo. También pertenecía a esta tradición su paradigma del amor que nos recuerda el cuadro que hacía D'Alembert de la pareja de esa sociedad futura en que las Luces habrían triunfado completamente: «El amor entre los dos sexos será para entonces como la amistad más dulce y verdadera entre los hombres virtuosos; incluso será un sentimiento más delicioso aún, el complemento y la perfección de la amistad, sentimiento que en intención de la naturaleza debía hacernos felices y que, para nuestra desgracia, hemos sabido alterar y corromper».¹¹ Greer afirma que, para amar, el yo no debe sentirse degradado. Cuanto más nos respetamos, más amamos a los amigos. Sentimos amor por lo que es similar a nosotros. Entre hombres y mujeres se han enfatizado las diferencias y, por ello, los hombres aprecian más a hombres de otras razas y lugares (se reconocen iguales) que a las mujeres de su entorno. La realización de la igualdad entre los sexos permitirá que el ideal platónico del amor entre iguales incluya también la heterosexualidad.

El nuevo sujeto revolucionario de Marcuse

Pero, como ya habíamos apuntado junto a la temática propiamente ilustrada, el feminismo radical de Greer recoge las teorías de Marcuse. Este compartía la tesis fundamental de *Dialektik der Aufklärung* según la cual la razón instrumental había dominado la naturaleza externa pagando por ello el precio del sometimiento paralelo de la propia naturaleza interna del hombre. Era necesaria, entonces, una reconciliación con la naturaleza. Este tema, planteado en términos freudianos y marxistas, contenía, como señala Habermas, «el potencial místico que desde Schelling corrió mezclado con el romántico».¹² En su *Diálogo con Herbert Marcuse*, Habermas esboza el posible itinerario del pensamiento marcusiano que, tras haber reconocido los límites del idealismo de Hegel, transforma la idea de razón. Esta ya no es concebida como estructura del universo, pero tampoco es el mero fruto de un acuerdo en y por el lenguaje. La razón tiene ahora un contenido pulsional que le otorga validez universal y es objeto de un conocimiento intuitivo. Pero como ya mostrara Wilhem Reich, los instintos son reprimidos y deformados por las estructuras capitalistas, de manera que las vanguardias esclarecidas han de servir de guías revolucionarias en el reencuentro de naturaleza y civilización.

Esta inclusión marcusiana de categorías biológicas procede, a través de Horkheimer y Adorno, de Schopenhauer y Nietzsche. De este último pensador, *Eros y civilización* reconoce la deuda por haber sostenido que «la humanidad debe llegar a asociar la mala conciencia no con la afirmación sino con la negación de los instintos de la vida».¹³

Marcuse comparte con Reich la creencia en los poderes liberadores de la sexualidad, aunque haya matizado sus afirmaciones a través del concepto de «desublimación represiva»¹⁴ o utilización de la sexualidad como un medio más de control con vistas al mantenimiento del sistema social capitalista. Según Paul Robinson,¹⁵ Marcuse elaboró su teoría de la sexualidad liberadora a partir de la lectura de Jean-Paul Sartre. Así, en su comentario «Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's l'Être et le Néant», publicado el 3 de marzo de 1948 en *Phylosophy and phenomenological Research*,¹⁶ afirma: «El *deseo sexual* revela su objeto como despojado de todas las actitudes, gestos y afiliaciones que lo convierten en un instrumento estandarizado, revela el *cuerpo como carne*, y con ello, *como una fascinante revelación de facticidad*. La esclavización y la represión quedan anuladas, no en la esfera *proyectiva* intencional sino en el *cuerpo vivido como carne*, en la *red de la inercia*». Esta cosificación liberadora corresponderá al principio del placer opuesto al principio de ejecución, variante capitalista del principio de realidad. Por el principio de ejecución, la libido se concentra en la zona genital, dejando al resto del cuerpo desexualizado y convertido en un instrumento de trabajo compulsivo.

Fiel a la teoría de la sexualidad revolucionaria del freudomarxismo, Greer critica la represión de la sexualidad femenina preconizada por las feministas liberales del movimiento NOW (National Organisation of Women) fundado por Betty Friedan, rechaza el matrimonio y propone la promiscuidad. La mujer debe ser sexualmente activa. NOW comete un error al creer que para liberarse conviene que las mujeres repriman su sexualidad. La sexualidad es práctica revolucionaria y provee de energía para descubrir y crear. La ancestral represión sexual que sufre el colectivo femenino es correlativa de todas las demás formas de represión que le son impuestas.

Ahora bien, en relación a la conceptualización de los sexos, el pensamiento francfortiano contenía un núcleo profundamente ajeno a la tradición ilustrada. Aunque había llamado la atención sobre la dominación del hombre sobre la mujer y había mostrado su relación con el sometimiento de los judíos, la clave de su pensamiento al respecto no era precisamente igualitarista. Muy por el contrario, manifestando lo que hemos llamado una «nostalgia del suelo ontológico»,¹⁷ similar a la que Heidegger mostrara respecto a los campesinos y tan agudamente le criticara Adorno, ve en la mujer a la Naturaleza que no ha sido aún deformada por el Logos dominador. Esta concepción de la mujer merece las mismas críticas que Adorno hiciera a Heidegger: se basa en la creencia de que existen cosas primeras en las que residiría la verdad, a pesar de que, desde Hegel, el pensamiento dialéctico muestra que tales cosas son quimeras y que todo es producto de la mediación. Por otro lado, esta alabanza a lo primigenio encierra un procedimiento ideológico por el que relaciones económico-sociales caducas son presentadas como relaciones sustanciales. Así, Horkheimer afirma que Nietzsche no estaba desencaminado cuando afirmó que con la obtención de la igualdad de derechos las mujeres perderían lo más valioso que poseían, aquello que las distinguía de los hombres: «su pensamiento no cosificado ni meramente pragmático».¹⁸ Esta concepción esencialista olvida que, cuando en el momento de crisis de la razón el yo varonil de la angustia existencial vuelve sus ojos hacia la mujer-naturaleza creyendo encontrar en ella la anhelada inmediatez, ésta no es tal, sino la contrapartida de la constitución de su propio sujeto, un producto formado por los elementos rechazados e hipostasiados de su propia humanidad. Entre los antecedentes de esta imagen de la mujer-naturaleza-mediadora, podemos recordar a los gnósticos, a los saintsimonianos, a Charles Fourier y al mismo André Breton, que en *Arcane 17* anuncia el fin del dominio masculino y la llegada de una nueva época en la que imperen los valores femeninos.

En 1974, en una conferencia titulada «Marxismo y feminismo», Marcuse traduce estas convicciones esencialistas en su particular modulación teórica: las mujeres poseen las cualidades de Eros, aquellas cualidades ap-

tas para enfrentarse a la sociedad patriarcal basada en el principio de ejecución. Por lo tanto, alcanzar la igualdad económica, social y cultural significaría para ellas un fracaso, un error. Se integrarían al sistema al adoptar la competitividad y agresividad masculinas, perdiéndose así su capacidad de oposición. Las mujeres son lo Otro que posee la negatividad necesaria para la restauración de los valores de la vida y el reencuentro con la Naturaleza reprimida. Esa negatividad ha de ser preservada.

En el mismo sentido, Greer analiza las afirmaciones de Weininger sobre la incapacidad de las mujeres de disociar pensamiento y sentimiento, su supuesta tendencia animal a no diferenciar el ego de lo externo, su dificultad de seguir un discurso lógico, las teorías de Freud sobre la debilidad del superyó femenino, y se pregunta si no son ventajas para vencer a Tánatos después de dos guerras mundiales. Para Greer, y en esto es claramente francfortiana, la fuerza de las mujeres procede de la ignorancia, de la exclusión. Las mujeres deberían, pues, explotar su capacidad de pensamiento lateral creativo, restos del pensamiento infantil y salvaje, que las pone en contacto más estrecho con la realidad. La emancipación no debe ser adopción del rol masculino pues, en ese caso, ¿quién salvaría las facultades animales de compasión, empatía, inocencia y sensualidad? Por lo tanto, las mujeres deben crear una nueva forma de poder femenino.

No se nos explica cómo ha de ser esta nueva forma. Sólo encontramos una breve indicación hacia el final del libro cuando Greer advierte sobre la tentación de adoptar jerarquías masculinas y formar una élite femenina en las estructuras políticas del movimiento feminista.¹⁹ Afirma que hay que conservar el «principio matriarcal de fraternidad», aunque reconoce que el matriarcado es una realidad histórica dudosa.

Sexo y destino: el despliegue de los gérmenes de la diferencia

Los años ochenta nos mostrarán una Greer bastante distinta a la de *The Female Eunuch*. En 1984 publica en Londres *Sex and Destiny*,²⁰ libro que pretende ser un alegato antiimperialista y una crítica sin cuartel a la civilización occidental. El tema central es el del control de la natalidad, caracterizado como suicidio de la sociedad occidental y genocidio de las otras. Sostiene que la sociedad occidental moderna es profundamente hostil a los niños. La Europa noroccidental siempre ha tendido a separarlos de los padres. Esta tendencia se habría acentuado con la sociedad de consumo, ya que los grupos menos privilegiados imitan a los privilegiados en esta actitud.

La obra se caracteriza por la ausencia de todo análisis de género y la aparición de categorías sociobiologistas tanto para explicar las diferencias entre el Occidente desarrollado y el Tercer Mundo como las que separan a los sexos. Tras hacer alusión a un estudio sobre «exposición voluntaria a un embarazo no deseado» en mujeres occidentales, estudio que probaría la

existencia de factores inconscientes que habrían inducido a errores en el uso de los anticonceptivos, dice: «Suponiendo que exista un residuo mamífero acechando en nuestro comportamiento regulador de la fertilidad, también sería acertado sospechar su presencia en otros contextos, especialmente cuando se trata de intentar la regulación de la fertilidad de los otros [...] quizá deberíamos considerar la posibilidad de que estamos en competición con otros grupos por la oportunidad de transmitir nuestros genes. Quizá lo que realmente tememos de las explosiones demográficas del mundo es que ellos desafíen la superioridad de nuestro propio subgrupo y comprometan nuestra supervivencia como el subgrupo más numeroso, más rico y más ambicioso de la Tierra. [...] Si nosotros somos, como Wilson sugirió en su *Sociobiology*, sólo el medio de nuestros genes para producir más genes, [...] en ese caso, el altruismo hacia nuestro propio grupo genético y el egotismo entran en juego hacia los demás grupos».²¹

Los programas de planificación familiar promovidos por asociaciones internacionales para el Tercer Mundo son explicados como una guerra entre culturas que, a su vez, son asimilables a especies. Algunas críticas muy justas y pertinentes sobre la forma que en ocasiones toman estos programas (esterilización forzada, métodos perjudiciales para la salud de las mujeres, etc.) se acompañan de un inexplicable silencio sobre la condena y el retiro del apoyo con que el gobierno del presidente Reagan golpeó a estas asociaciones a partir de 1982. ¿Se trata de un mero accidente cronológico por el que la publicación del libro (1984) no pudo recoger el cambio de rumbo político o de una coincidencia con los nuevos vientos de la Mayoría Moral norteamericana a pesar del proclamado discurso antiimperialista? En todo caso, la defensa que hace del aborto como medio de evitar nacimientos no deseados la separa de las posiciones fundamentalistas de esta ofensiva conservadora de EE.UU.

Pero más allá de la cuestión de coincidencias y divergencias, existe en la obra una profunda contradicción epistemológica: la utilización de criterios explicativos diferentes y excluyentes para los dos tipos de sociedad, la industrializada y la subdesarrollada. Para la primera, se acoge fundamentalmente a la teoría de la determinación infraestructural; para la segunda, adopta categorías biologicistas completadas con la sugerencia de una determinación superestructural. Esta contradicción es coherente, en última instancia, con sus antiguos postulados marcusianos, ya que, a sus ojos, nos encontraríamos ante dos tipos de sociedades irreductiblemente diferentes: una natural y otra deformada por la razón instrumental, realidades a las que corresponderían criterios distintos de análisis. Así, como veremos, la vieja oposición de Mujer-Naturaleza y Hombre-Cultura se transforma ahora en Mujer - madre - Tercer Mundo y Hombre instrumental - Sociedad industrial.

Dualismo ontológico y epistemológico

El principio de determinismo infraestructural tal como es expuesto por Marvin Harris sostiene que «la infraestructura tiene más fuerza determinante, en sentido probabilístico, que los sectores estructural y superestructural». ²² Este enfoque, de gran fuerza explicativa, no es reduccionista, puesto que admite la importancia de las «retroalimentaciones causales», pero mantiene que las grandes tendencias de reproducción en una sociedad dada obedecen a una «presión biocultural» que puede ser considerada una «propiedad agregada o sistémica» del modo de reproducción de dicha sociedad. Aun cuando existieran pulsiones propias de nuestra condición de mamíferos que nos impulsaran a perpetuar la especie, la cultura posee la capacidad de modificarlas. Estas modificaciones toman, en la mayoría de los casos, la forma de respuesta adecuada a un cálculo (consciente y/o inconsciente) de los costes y beneficios derivados de la reproducción. Pero Harris no hace de ello una característica propia solamente de la sociedad industrial. Muy por el contrario, y ésta es su tesis central al respecto, afirma que toda sociedad, incluidas las prehistóricas y subdesarrolladas actuales, se rigen por la misma ley. Y advierte el antropólogo contra «la convicción idealista de que las poblaciones “tradicionales” viven no se sabe por qué en un estado prístino de naturaleza, en el cual los procesos biológicos no reciben ninguna influencia de la cultura ni del tipo de racionalidad que con demasiada frecuencia y excesiva facilidad se equiparan con el surgimiento de la Europa capitalista y moderna». ²³

Muy por el contrario, Germaine Greer utiliza el principio del determinismo infraestructural para neutralizar el poder crítico de la razón ilustrada, pero lo abandona cuando se recrea en la excelencia natural de las culturas tradicionales del Tercer Mundo. ¿Qué derecho tiene la cultura occidental (una entre muchas y mero resultado del desarrollo capitalista) de juzgar o producir efectos miméticos, destruyendo, de esta manera, formas de vida tradicionales de otros pueblos?

Así, su interpretación biologicista no deja de apoyarse en el fetichismo de la diferencia basado en el concepto de cultura (lo que para los ilustrados era prejuicio e incultura) que Finkelkraut analizara y desmontara en *La défaite de la pensée* ²⁴ al señalar que los principios éticos ilustrados no son una tradición más sino el resultado de una lucha contra la tradición imperante en los países europeos.

Por otra parte, la peculiar lectura que hace Greer de *Histoire de la sexualité* de Michel Foucault le sirve para introducir una importante transformación en su propia reelaboración del sujeto revolucionario pulsional marcusiano. Si la revolución sexual de los años sesenta no ha sido más que la culminación de un lento proceso de implantación de un dispositivo de sexualidad que construye un sujeto dócil y útil en el contexto de pro-

ducción capitalista, la verdadera liberación no consistirá ya en la promiscuidad sexual y en la activa búsqueda del orgasmo que aconsejaba en *The Sexual Eunuch*. Consecuentemente, habla ahora de «religión del orgasmo» definida como «el nuevo opio del pueblo»²⁵ favorecido por el capitalismo para incentivar el consumo. El individuo liberado de la familia extensa tradicional es un mero epifenómeno del desarrollo de las fuerzas productivas, y el feminismo aparece como un aspecto más de la estrategia de control por la que se destruye el único bastión que podía defendernos de la explotación del capital.²⁶ Consecuentemente, su antiguo alegato a favor de la liberación sexual se convierte en una crítica a la creencia de que la represión sexual es mala. Este vuelco ha de ser comprendido también en relación con un proceso de crítica y revisión de la revolución sexual dentro del feminismo que comienza ya en los años setenta, para incrementarse en los ochenta.²⁷

Ahora bien, podemos señalar dos diferencias muy importantes respecto a Foucault. En primer lugar, en *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*,²⁸ éste considera al feminismo como una «lucha transversal» contra formas de poder que someten al individuo a un proceso de *assujettissement*, convirtiéndole en sujeto por la imposición de una identidad que facilita la dominación. Foucault juega con los dos sentidos del término *sujet*: sujeto y sometido. No insistiremos aquí en las dificultades de un feminismo post-moderno basado en la crítica foucaultiana al sujeto. Sólo nos interesa destacar que este filósofo no había visto en el movimiento feminista una forma más de sometimiento. En segundo lugar, la teoría foucaultiana de la sexualidad es un constructivismo que nunca admitiría la existencia de una forma de sexualidad «natural». Toda sexualidad es mediada por la cultura, toda sexualidad es construcción e interpretación.

Así, dentro de la teoría de Michel Foucault, nunca podría sostenerse, como lo hace Germaine Greer, que la sexualidad femenina «auténtica» es incompatible con la masculina porque reside en el placer del amamantamiento para el que las mujeres están genéticamente programadas y no en lo que suele denominarse «placer orgásmico». Para Greer, sexólogos como Reich y Masters y Johnson son culpables de un crimen imperdonable: haber tratado al cuerpo como una «máquina» para investigar qué fragmento de él debía ser estimulado (léase aplicación de la razón instrumental que divide y experimenta) y haber transmitido al varón un saber de la manipulación del clítoris que ha permitido compatibilizar la sexualidad femenina con la masculina a costa de una adaptación y asimilación de la primera a la segunda. De esta forma, el orgasmo clitoridiano presentado por el feminismo de los setenta como liberación del modelo de sexualidad masculino²⁹ es ahora reinterpretado por Greer como una estrategia más de control capitalista que consigue eliminar ese «irritante exceso de potencia orgásmica o inexcrutabilidad en la mujer».³⁰ Si antes había visto en la mujer

liberada sexualmente al sujeto revolucionario pulsional no consumista, ahora lo ve en la mujer que asume su sexualidad auténtica, o sea, la maternidad, rechazando el imperativo social occidental de reemplazar los hijos por orgasmos. A juicio de Greer, después de unas observaciones etológicas personales de dudoso valor científico sobre mamíferos domésticos, las hembras animales y las mujeres de sociedades tradicionales que no han caído en la errónea imitación del varón dominado por la razón instrumental gozan de este erotismo natural femenino: «Mi asociación con las campesinas italianas y con las mujeres del sur de la India y las aborígenes (de Australia) me ofreció interminables ejemplos del placer natural que proporcionan los niños a los pueblos no materialistas». ³¹ Es importante señalar que Greer no alude en ningún momento a un estudio sociobiológico de suma importancia para el tema de la sexualidad femenina y la estrategia reproductiva como es el de Sarah Blaffer Hrdy. ³² Es difícil creer que no lo conoce, dada la polémica que suscitó en medios feministas. Nos encontramos aquí con una nueva incoherencia: el recurso a la sociobiología omite los datos que ésta aporta si ellos contradicen las tesis que se pretenden validar. La primatóloga Sarah Blaffer Hrdy recoge observaciones que demuestran la existencia de agresividad y competitividad así como actividad e iniciativa sexuales intensas y orgásmicas en las hembras primates superiores, nuestros parientes más próximos en términos evolutivos. Evidentemente, estos recientes estudios sociobiológicos no encajan en la visión idílica que Greer nos ofrece de la hembra humana como sujeto de ternura y pacifismo innatos que excluyen cualquier rasgo agresivo que no provenga de la servil imitación de los valores de la masculinidad.

Nos encontramos, pues, en pleno despliegue romántico-vitalista. La mistificación de la condición de mujeres y niños en el Tercer Mundo no puede ser más completa. Todos los aspectos de las culturas tradicionales (ritos, ropas, diversiones, normas) son presentados como exteriorización de un profundo amor a la infancia (amor perdido en las sociedades modernas). Se elude toda referencia a la cruda realidad de la infancia explotada, al infanticidio por descuido sistemático y a la mortalidad que en esos pueblos afecta preferentemente a las niñas como método de control de la natalidad postnacimiento a través de años de discriminación en la alimentación y en todo tipo de cuidados. ³³ La desaparición de toda referencia al género se acompaña de la afirmación de la existencia de una especie de matriarcado en tales sociedades. En ellas, la mujer-madre tendría un papel fundamental ya que los hijos son un «recurso inapreciable». Su papel central en el ámbito doméstico les impide envidiar la vida pública del hombre. El discurso de Greer muestra características de lo que Celia Amorós llamó «feminismos helenísticos»: ³⁴ reivindicación epicúrea del placer dentro de una renuncia estoica y una exaltación de la animalidad humana que recuerda la de los cínicos. La verdadera pareja erótica, madre e hijo, se halla

totalmente satisfecha por los placeres del espacio privado. Una postura similar sostiene María Antonieta Macciochi.³⁵ Según Greer, para las mujeres de las sociedades tradicionales, la maternidad no es opresiva. Sólo un punto de vista etnocéntrico se obstina en creer que no se les dan otras opciones y que amputaciones sexuales como la escisión o normas vestimentarias como el velo son formas de opresión. Hasta la mortalidad más alta que sufren en el parto es una ventaja sobre las occidentales, puesto que confiere a esta experiencia el carácter heroico y el significado fundamental propio de la maternidad. Esta mujer-madre del Tercer Mundo es el último baluarte frente al avance imperialista y tecnológico occidental y la última esperanza contra la decadencia de la especie.

Frente a ella, las mujeres occidentales ostentan una triste figura; sólo son objeto sexual del hombre. Muy lejos se hallan, pues, de la matrona de la familia extensa tradicional respetada y amada más allá de su atractivo sexual. Mientras que las primeras dependen psicológicamente de la aprobación masculina, la segunda reina en el espacio doméstico sin ataduras emocionales al marido, que no es más que un personaje secundario, una sombra insignificante al lado de la pareja primordial incestuosa. El antiguo modelo patriarcal de la mujer-madre es resignificado. Se hace de él un ejemplo de independencia femenina frente a la dependencia psicológica respecto al varón propia (supuestamente) sólo de la mujer occidental moderna. No encontramos ninguna referencia a la dependencia psicológica extrema creada por las condiciones materiales propias de estructuras sociales donde las mujeres sólo se realizan por medio de un marido e hijos.

Además, para completar la evocación nostálgica de formas patriarcales más rígidas, Greer señala que las occidentales se hallan ahora obligadas a vivir su libertad sin la protección de padres, hermanos y maridos. La nueva mujer que ha rechazado su inscripción en los pactos patriarcales se halla sumida en la inseguridad, amenazada por la violencia sexual y condenada a la soledad en la vejez. El cuadro pintado por Greer exhibe tintes siniestros. No brillan en él los placeres de la autonomía por la que tanto se luchara. Afirma que la otredad femenina de las sociedades tradicionales es más ventajosa para las mujeres que la competencia y el esfuerzo por alcanzar la igualdad emprendidos en Occidente. Quien está verdaderamente reprimida es la mujer de la sociedad industrial que ha tenido que deformar su auténtico erotismo maternal, profundamente diferente al del hombre, para someterse a los dictados del desarrollo capitalista que le exigía algo contrario a su propia naturaleza: ser sexualmente activa.

Tenemos, así, una versión «feminista» postrevolución sexual de un antiguo discurso filosófico, el de la exaltación de la diferencia y la excelencia femeninas, al que pensadores como Simmel y Ortega recurrieron en momentos en que la reivindicación de iguales derechos por parte de las mujeres amenazaba ámbitos de poder secularmente masculinos.

A modo de conclusión

En la evolución (¿no sería más acertado hablar de involución?) del pensamiento de Germaine Greer, no debemos solamente ver una simple contradicción, un cambio poco afortunado debido a peculiares circunstancias históricas y avatares personales. Tanto las unas como los otros actúan, en realidad, como catalizadores de tendencias esencialistas presentes en el discurso primitivo. Se trata, entonces, de un despliegue de potencialidades inherentes a ciertas categorías ya pertenecientes a la articulación teórica del descontento social que el colectivo femenino experimentó en los albores de los setenta.

Fue suficiente una transformación de las condiciones económico-políticas y un debilitamiento de la efervescencia revolucionaria del movimiento feminista para que de este discurso emergieran cada vez con mayor claridad sus componentes romántico-vitalistas en su faz menos amable, y desaparecieran por completo sus elementos ilustrados que se revelan ahora como meras concesiones al espíritu contestatario de una época que hoy algunos/as pretenden completamente superada. Ahora bien, si utilizamos contra *Sexo y destino* la propia lógica de la hermenéutica de la sospecha que Greer aplica tan ferozmente al discurso ético ilustrado, nos podemos preguntar hasta qué punto esta obra no forma parte de un dispositivo por el que las estructuras patriarcales de la sociedad industrial buscan reproducirse frenando el impulso del feminismo de la igualdad a través de un retorno a la «verdadera» naturaleza femenina.

NOTAS

1. Germaine Greer: *The Female Eunuch*, Nueva York, Mc Graw-Hill, 1971.
2. Cf. Celia Amorós: «El feminismo: senda no transitada de la Ilustración», *Isegoría*, 1 (mayo, 1990), pp. 139-150.
3. Madame D'Épinay: «Lettre à l'abbé Galiani» (14 de marzo de 1772). Cf. Benedetto Croce: «Una lettera inedita della signora d'Épinay e il "Dialogue sur les femmes" dell'abate Galiani», en *Mélanges Baldensperger*, vol. I, París, Honoré Champion, 1930, pp. 174-180.
4. D'Alembert: «Lettre de M. D'Alembert a M. J.J. Rousseau sur l'article "Genève" tiré du VIIème volume de l'Encyclopédie, avec quelques autres pièces qui y sont relatives» [1759], en *OEuvres de D'Alembert*, t. IV, Amsterdam/Berlín, J. Chatelain, 1821-1822.
5. Cf. Geneviève Fraisse: *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos* (trad. Alicia H. Puleo), Cátedra / Universidad de Valencia / Instituto de la Mujer, 1991.
6. «Sur l'admission des femmes au droit de cité», *Journal de la Société de 1789* (3 de julio de 1790).
7. Bibliothèque Nationale de Paris, 1791.
8. Théroigne de Méricourt: «Harangue prononcée le 25 mars de 1792 sur la place Louis XIII», en Marc De Villiers, *Histoire des Clubs de Femmes et des Légions d'Amazones*, París, Plon, 1910.
9. Celia Amorós: art. cit.
10. Amelia Valcárcel: *Sexo y filosofía. Sobre «mujer y poder»*, Barcelona, Anthropos, 1991.

11. D'Alembert: *op. cit.*
12. J. Habermas: *Perfiles filosófico-políticos* (trad. M. Jiménez Redondo), Madrid, Taurus, 1975.
13. H. Marcuse: *Eros y civilización* (trad. J. García Ponce), Barcelona, Seix Barral, 1968, p. 121.
14. Cf. *El hombre unidimensional* (trad. A. Elorza), Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, pp. 107-108.
15. Cf. Paul Robinson: *La Izquierda Freudiana. Los aportes de Reich, Roheim y Marcuse* (trad. de Floreal Mazia), Barcelona, Granica, 1977.
16. Citado por Robinson: *op. cit.*, p. 161.
17. Cf. Alicia H. Puleo: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra / Universidad de Valencia / Instituto de la Mujer, 1992.
18. M. Horkheimer: *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 119.
19. Sobre la mística de este estilo de organización no jerárquica que el feminismo radical de los setenta adoptó para sí y los efectos perversos y totalmente contrarios a los objetivos planteados que provocó, ver Jo Freeman: *La tiranía de la falta de estructuras*, Madrid, Fórum de Política Feminista, 1989.
20. G. Greer: *Sex and Destiny*, Londres, Secker & Warburg, 1984. (Trad. cast. de Montserrat Solanas: *Sexo y destino*, Barcelona, Plaza & Janés 1985.)
21. Id.: *Sexo y destino, op. cit.*, p. 56.
22. M. Harris: *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*, Madrid, Alianza 1991, p. 10.
23. *Ibid.*, p. 28.
24. Alain Finkielkraut: *La défaite de la pensée*, Gallimard, 1987.
25. G. Greer: *Sexo y destino, op. cit.*, p. 225.
26. «Como unidad de consumo, la familia multigeneracional es insatisfactoria a causa de su eficiencia económica. Todo aquello que es adquirido es utilizado a tope.» Existe «una oposición fundamental entre el sendero familiar y la economía de consumo» (*Ibid.* p. 235).
27. Sobre la polémica abierta dentro del feminismo, ver Raquel Osborne: «Qué fue de la revolución sexual», en Josep Vicent Marqués y Raquel Osborne: *Sexualidad y sexismo*, segunda parte, cap. III, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia / Fundación Universidad Empresa, 1991.
28. En Hubert Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984, pp. 301-303.
29. Cf. Anne Koedt: «The Myth of the Vaginal Orgasm», in Anne Koedt: Ellen Levine y Anita Rapone (comps.); *Radical Feminism*, Nueva York, Quadrangle Books, 1973.
30. G. Greer: *Sexo y destino, op. cit.* p. 240.
31. *Ibid.*, p. 246.
32. Sarah Blaffer Hrdy: *The Woman That Never Evolved*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981.
33. Para un exhaustivo y cuidadoso cuadro de estos fenómenos, ver el libro de Marvin Harris ya citado.
34. Cf. Celia Amorós: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 154.
35. Cf. *El País* (23 de mayo de 1990), p. 17.