

**¿CUÁL ES EL TIPO DE LIBERTAD QUE DESEA LA MUJER?  
REFLEXIONES DESDE EL EXISTENCIALISMO Y LA PSICOLOGÍA**

**STEFANNIA MENESES HERNÁNDEZ**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA  
2012**

**¿CUÁL ES EL TIPO DE LIBERTAD QUE DESEA LA MUJER?  
REFLEXIONES DESDE EL EXISTENCIALISMO Y LA PSICOLOGÍA**

**STEFANNIA MENESES HERNÁNDEZ**

**Trabajo de Proyecto de Grado para Optar el Título de Filósofo**

**Directora de Monografía  
MÓNICA MARCELA JARAMILLO  
Doctora en Filosofía  
Profesora Titular en la Escuela de Filosofía –UIS**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA  
2012**

*A todos aquellos que comprendan  
el valor que posee la mujer.*

## **AGRADECIMIENTOS**

Quisiera agradecer, en primera instancia, a mi familia por el apoyo que me han brindado en el transcurso de mi carrera, porque sin su ayuda no estaría aquí.

A la profesora Mónica Jaramillo, por enseñarme el valor que la filosofía tiene para la vida y por orientar mi monografía con tanta atención y paciencia.

A la profesora Judith Nieto y al profesor Mario Palencia, por mostrarme la importancia de la literatura y por enseñarme a leer y a escribir.

Y finalmente, a los profesores, amigos y compañeros, que estuvieron conmigo en el paso por la universidad, por compartir sus conocimientos y experiencias.

## CONTENIDO

	Pág.
Introducción.....	6
1. Capítulo 1: La mujer como el otro: la negación de su conciencia .....	13
2. Capítulo 2: Los mecanismos psicológicos que reprimen la conciencia del individuo.....	25
3. Capítulo 3: El hombre y la mujer: el reconocimiento de dos libertades autónomas.....	38
4. La libertad positiva: la acción como libertad.....	49
5. Conclusión.....	58
6. Bibliografía.....	60

## RESUMEN

**Título:**            **¿CUÁL ES EL TIPO DE LIBERTAD QUE DESEA LA MUJER?  
REFLEXIONES DESDE EL EXISTENCIALISMO Y LA  
PSICOLOGÍA\*.**

**Autor:**            **STEFANNIA MENESES HERNÁNDEZ\*\*.**

**Palabras clave:** Mujer, libertad, pasividad, Otro, acción, libertad positiva.

**Descripción:** A pesar de que en teoría tanto los hombres como las mujeres gozan de los mismos derechos y libertades políticas, tal situación de equidad no se da en la vida práctica. ¿Qué significa para la mujer asumirse como ser libre en una sociedad de tradición patriarcal? ¿Qué implicaciones existenciales tiene el deseo de ser libre? ¿Está la mujer en condiciones de asumir el riesgo de ser libre?

Para dar respuesta a estas cuestiones, se tomarán dos planos filosóficos desde los cuales se fundamentarán las teorías, a saber, el existencialismo y la psicología. Para el desarrollo de la investigación en el primer plano, el libro base será *El ser y la nada* del filósofo Jean-Paul Sartre, seguido del ensayo titulado *El segundo sexo* de la filósofa francesa Simone de Beauvoir. Para el segundo, el escrito a trabajar será *El miedo a la libertad* de Erich Fromm.

De esta forma, se hará una contribución a la pregunta ¿qué es una mujer? que tendrá como resultado una visión crítica sobre el papel que desempeña la mujer en la actualidad colombiana. Se intentará además justificar, el valor que posee la mujer como ser humano, con capacidad de elegir y actuar. Ya que sólo así se podrá hablar de una igualdad entre el hombre y la mujer.

---

\* Proyecto de Grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Directora de Proyecto: Mónica Marcela Jaramillo.

## ABSTRAC

**Title:** WHAT IS THE TYPE OF FREEDOM DOES THE WOMAN LOOK FOR? REFLECTIONS FROM EXISTENTIALISM AND PSYCHOLOGY\*

**Author:** STEFANNIA MENESES HERNÁNDEZ\*\*

**Keywords:** Woman, Freedom, Passivity, Other, Action, Positive Freedom.

**Description:** Spite of the fact that in theory men and women take the same rights and political freedoms such as situation of equity does not exist in the practice. What does it mean for woman to establish herself as a free person in a patriarchal society? Which are the existential implications about the desire to be free? Is in the woman given the condition to have the challenge to be free?

To give answers to these questions it will be taken two psychological levels since they are based on theories such as existentialism and psychology. So that, the first level is based on the book "Being and Nothingness" from the philosopher Jean Paul Sartre and the essay named "The Second Sex" by the French philosopher Simone de Beauvoir. Meanwhile the second level is based on the book "The fear of freedom" by Erich Fromm.

In this approach the project makes a contribution to the question: What is a woman? It will have as a result a critical view on the woman's role at the currently Colombian. Besides, it will justify the value of woman as human being and her capacity to elect and to act as the only way to explain about equality between men and women.

---

\* Grade project

\*\* Faculty of Humans Science. School of Philosophy. Project Manager: Mónica Marcela Jaramillo.

## INTRODUCCIÓN

El propósito principal de la presente investigación será trabajar el problema de la libertad de la mujer. En primer término, ¿qué significa ser mujer? A partir del estudio realizado por Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo*. Como es sabido, la filósofa francesa fue la compañera de Jean-Paul Sartre, uno de los principales representantes del existencialismo francés, cuyas ideas fundamentales desarrolla en su libro de 1943, *El ser y la nada*. La conciencia sartreana se define sobre todo como la libertad; es a partir del análisis de sus estructuras que el hombre se revela como proyecto de ser, es decir, como posibilidad de realización de sí mismo contra toda forma de determinismo. El hombre no es naturaleza, no es lo que es (ser en sí), sino lo que hace de sí mismo. A lo único que está condenado es a ser libre, porque él no ha elegido ser de esta forma. La libertad es elección lo que hace que libertad y responsabilidad sean indisociables. Como afirma en su conferencia “El existencialismo es un humanismo”, escrita en 1946, el hombre se angustia, porque se compromete y la angustia empieza con el reconocimiento de que no podemos escapar a nuestra libertad y que cuando se elige, “se elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera” (Sartre, 1946: 4), de modo que se compromete también al mundo en el que vive.

Para Sartre, en el plano fenomenológico, la conciencia se presenta como la condición primera desde la cual puedo relacionar el conocimiento de mí mismo y de mi entorno. La conciencia siendo conciencia de algo que no es solamente ella misma, nos remite a dos estructuras ontológicas: el ser-en-sí y el ser-para-sí. El ser-en-sí se

presenta como lo dado, como el ser que es lo que es, mientras que el ser-para-sí, se presenta como el ser que es lo que no es y que no es lo que es (Cf. Sartre, 2005: 599). Existo en el mundo, como en-sí, como conciencia de mi propia facticidad. Pero como no soy simplemente facticidad, el para-sí aparece como la nihilización del en-sí y esto es lo que se conoce como la libertad, es decir, existo en cuanto que soy pero también en cuanto que no soy, ya que tengo que ser. Si estuviera sujeto a condiciones determinadas entonces sería mi propia facticidad, lo que sería la plenitud de mi ser; pero como no soy plenitud si no 'falta de' en la medida en que no soy una totalidad acabada, el para-sí se presenta como la negación de ese ser dado y como proyecto de lo que no soy. De esta forma, el para-sí aparece como mi propia conciencia, "ella es pura y simple negación de lo dado, existe como desprendimiento de algo existente dado y como comprometimiento hacia cierto fin que aún no existente" (Ibíd., 650). La libertad se presenta así como la posibilidad de elegir, y como no soy un sujeto determinado sino un proyecto por ser, soy libre en cuanto tengo de ser, "no nos captamos jamás sino como elección en vías de hacerse" (Ibíd., 651). De esta manera, para Sartre, el ser humano no es un ser determinado sino un ser que es proyecto en cuanto que es libertad.

Siguiendo el análisis de Sartre, De Beauvoir ha querido aplicar los principios del existencialismo a la condición de la mujer en la sociedad francesa de su tiempo, denunciando los peligros de la sociedad burguesa y de los valores tradicionales de su moral, que guardan todavía muchas semejanzas con la condición de la mujer en la sociedad colombiana. Siguiendo el principio sartriano de "la existencia precede la esencia", es decir, de que el hombre es libre en la medida en que se

hace responsable de su propia existencia, y no es un ser que ha sido creado de determinada forma; se podría plantear con Beauvoir que “no se nace mujer sino que se deviene mujer” y en palabras de Sartre esto significa que: “si, en efecto, la existencia precede a la esencia no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad” (Ibíd., 5).

Aunque la obra de la filósofa francesa es muy extensa, centro la investigación en su libro *El segundo sexo*, en el que ésta examina el papel de la mujer en la historia hasta llegar a la actualidad, mostrando cómo ha sido definida con base en categorías naturales o roles sociales establecidos; *en sentido biológico*, debe ser la madre, encargada de engendrar a sus hijos. Lo que trae como consecuencia que su labor de madre la obliga a estar al tanto del cuidado de los hijos, de los que se hace responsable hasta su mayoría de edad. Esta función tradicional le es impuesta por la sociedad y ella se acomoda pasivamente al rol que le ha sido asignado, olvidando muchas veces su condición de mujer. Tal limitación biológica la excluye al mismo tiempo de las responsabilidades económicas, sociales y políticas; la pone en un lugar determinado que la confina a desempeñar una función específica. Lo que hace que inclusive la libertad negativa (o de poder hacer sin ser obstaculizada por condicionamientos externos) le sea limitada.

¿Podríamos decir que el hombre ha sido el culpable de esta situación? Uno de los problemas que me propongo trabajar en este escrito y que constituye uno de los principales principios del existencialismo sartriano es que ‘cada uno es responsable de sus acciones’. De modo que si la

mujer se ha encontrado o se encuentra en esta condición es porque ella misma lo ha querido así. No tratamos de negar su elección de ser madre, intentamos más bien identificar los motivos que la han llevado a cosificar su subjetividad.

Como dice Beauvoir, la libertad es sobre todo una conquista que tiene que pasar por difíciles pruebas, en la medida en que “nadie puede ser libre para otro”. Como dice también el sociólogo estadounidense Erich Fromm en su libro *El miedo a la libertad*, la conciencia de ser libre sumerge al individuo en un sentimiento de aislamiento y soledad, que despierta en él la angustia de tener que hacerse dueño de su existencia. Psicológicamente, el hombre se siente aislado al diferenciarse del otro; teme a su individuación porque lo aparta de los demás; prefiere rehuir las responsabilidades que como individuo se plantea a sí mismo al hacerse consciente de su libertad, y recrea escenarios que enajenan su yo y le ocultan los reales motivos de la angustia, que es inherente a toda vida humana, y que consiste, según el existencialismo de Sartre, en eludir la responsabilidad de la libertad. Así, como el ser humano en general se ve ante este dilema de la libertad, enfocaremos específicamente a la mujer en este mismo problema. La libertad como condición de la realización del ser humano, está presente en cualquier tipo de acción que se realice; y, si la mujer la rehúye, no se hace menos responsable de la humanidad.

La mujer se encuentra en un mundo enfrente de otras libertades y toma ciertas actitudes que descubre ante los demás. Estas formas de ser pueden convertirla en objeto o pueden, si ella lo desea, reintegrar para

sí el sentido de su subjetividad. Esto no se dará si ella no se reconoce como un ser autónomo y responsable.

Es por ello que frente a este dilema, se busca reivindicar la libertad positiva como la condición del individuo autónomo: al hacerse, al igual que el hombre, un ser libre para algo. Dentro de su condición humana, la mujer se encuentra en el mundo, con la necesidad de ser parte de él y de ello no puede escapar; y como tal, tiene la responsabilidad de construir activamente su entorno y su existencia, legitimando al mismo tiempo, su función social e individual en el ejercicio de su autonomía. El reconocimiento de los derechos sociales y subjetivos, a saber, derechos sobre su personalidad, intelectualidad y sobre su patrimonio y familia, garantiza los derechos que como individuo la mujer quiere reivindicar, y que en la actualidad no se encuentran inscritos plenamente para su beneficio.

De esta forma, argumentando a favor de una libertad positiva, llegamos a la parte final de nuestra investigación: la acción como libertad. En esta parte, sustentaremos que en la medida en que la mujer participa en asuntos políticos, económicos, sociales, científicos, entre otros, a la vez que se acepta como conciencia individual y social, se autoafirma también como sujeto. Mientras que, la inactividad es lo que la lleva a la negación de sí misma, al rehuir su libertad.

*...existe un transformador  
que te consume lo mejor que tenés  
te tira atrás, te pide más y más  
y llega un punto en que no querés.  
Mamá la libertad, siempre la llevarás  
dentro del corazón  
te pueden corromper  
te puedes olvidar  
pero ella siempre está...*

**Inconsciente colectivo**  
**(Charly García)**

*Y deberás plantar y ver así a la flor nacer,  
y deberás crear si quieres ver a tu tierra en paz.  
...De ti saldrá la luz, y tan sólo así serás feliz...*

**Quedándote o Yéndote**  
**(Luis Alberto Spinetta)**

## **1. La mujer como el Otro: la negación de su conciencia**

A través de la historia, la mujer ha sido definida siguiendo tradiciones que la sitúan en condiciones de subordinación y que han sido marcadas por la religión y la costumbre. No es de extrañar que la mujer tenga un desconocimiento de sí misma, de su cuerpo, de su sexo, de su existencia. No sólo le resulta desconocido su yo, sino también su entorno. Su conciencia ha sido moldeada y privada del conocimiento del mundo que la rodea y a partir de allí construye de manera errónea su existencia, lo que, en la mayoría de los casos, la convierte en la pasividad misma. Es por ello que, en este primer capítulo, como se dijo en la introducción, enfocaremos nuestra investigación hacia el intento de dar respuesta a una de las preguntas que tan copiosamente han sido tema de debates en los distintos discursos y sobre la cual se han dado profundas discrepancias; a saber: ¿Qué significa ser mujer?

Siguiendo el análisis del existencialismo de Sartre, puede decirse que la mujer no es un objeto de naturaleza, ni una esencia o ser-en-sí. Como no es tampoco, por eso mismo, ni una función, ni un estado o un atributo, tal como la definen las ciencias conductistas, biólogos y naturalistas. Algo similar sucede con algunos enfoques provenientes de la filosofía que asumen al ser humano en función de categorías binarias, como en el caso de las ideas del bien y el mal, la luz y oscuridad, el día y la noche, el cuerpo y el alma e irremediamente el hombre y la mujer. En esta cuestión, el hombre se afirma como lo esencial, como conciencia soberana y principal, como razón y sujeto, como acción y pensamiento; se ve a sí mismo como el Uno, o como un

ser necesario en relación con el carácter contingente de la mujer que se convierte casi en un objeto intercambiable. Y como toda relación necesita de su opuesto convierte, por lo tanto, a la mujer en el Otro: en lo inesencial, en objeto, en pasividad. Esta condición, es ilustrada por la filósofa francesa al aseverar que la mujer misma se convence de que es el Otro, porque el hombre lo ha decidido así: “la mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto. Ella es el Otro” (Beauvoir, 1977: 12). La mujer que acepta pasivamente este destino ontológico, se niega a constituirse como un sujeto libre y autónomo. El Otro o congénere, para Sartre, no es una cualidad inherente al ser humano; es una categoría que hace posible la diferencia entre una libertad y otra libertad, entre un ser y otro ser, totalmente distintos entre sí, “en tanto que sistema de representaciones fuera de alcance, como un objeto concreto y cognoscible” (Sartre, 2005: 322). Pero esta categoría ha sido vista como cualidad y marcada constantemente por factores biológicos, morales, económicos, políticos y sociales.

Como ya se ha señalado, la definición de la mujer se ha construido biológicamente: se la asume como un ser viviente que se integra a su especie, ella es la hembra cuya función específica es la de procrear y perpetuar la especie: “la mujer tiene ovarios y un útero, y estas condiciones singulares la encierran en su subjetividad” (Beauvoir, 1977: 11). Con su función reproductiva, la mujer se determina dentro de los límites de su propia condición. Esto a diferencia del hombre que a pesar de ser cuerpo y especie es conciencia y trascendencia: “la especie habita a la hembra y absorbe gran parte de su vida individual: el macho,

en cambio, integra a su vida individual las fuerzas vivientes específicas” (Ibíd., 48).

Cuando el hombre decide trascender su facticidad, es decir, proyectarse hacia ciertos fines, descubre que existen unos limitantes que lejos de ser obstáculos para su libertad, aparecen como reveladores de la misma; esto es lo que se denomina mi situación. La situación se presenta de cinco formas, las cuales no pueden desligarse de la existencia, a saber, el sitio (el lugar que habita), el pasado (su facticidad en el tiempo), los entornos (las cosas que lo rodean), el prójimo (la existencia de otras libertades) y la muerte (su finitud) (Cf. Sartre, 2005: 664-665). Debido a esto, se debe entender que el para-sí puede proyectarse hacia un fin cuando parte de una situación específica, porque el para-sí no puede partir de una nada. Esto no quiere decir que la situación de cada individuo no pueda ser de otra manera, sino que no se puede negar que la facticidad de cada cual está situada en el mundo.

A diferencia del hombre, la mujer no nihiliza su pasado -en la medida en que éste se presenta ante ella como lo que ya no es-, lo retoma para incorporarlo en su presente y en su futuro: “el proyecto actual decide, pues, acerca de si un determinado período del pasado se halla en continuidad con el presente o si es un fragmento discontinuo del cual uno emerge y que se aleja” (Ibíd., 679). Así, por ejemplo, con la doctrina católica como principal agente regulador de la moral y la educación desde épocas pasadas, la mujer elige permanecer atada a un lugar específico; se le concede el don de la procreación por parte de un Dios que la ha creado para ese papel fundamental, y asume su cuerpo como

una herramienta para perpetuar la especie. Con lo cual se le niega la libertad de disponer de su propio cuerpo y de su goce sexual: “en la maternidad la mujer realiza integralmente su destino fisiológico; ésa es su vocación “natural”, puesto que todo organismo se halla orientado hacia la perpetuación de la especie” (Beauvoir, 1981: 259). Como consecuencia de su naturaleza biológica, se dedica al hogar y al cuidado de sus hijos, mientras su marido se encarga de labores que comprometen su pensar, su decidir, y su actuar de forma que trascienden el mundo y a sí mismos: “engendrar y criar no son *actividades*, sino funciones naturales: ningún proyecto les es referido, y por eso la mujer no encuentra en ello el motivo de una afirmación alterna de sus existencia y sufre pasivamente su destino biológico” (Beauvoir, 1977: 87). También sucede lo mismo con su cuerpo, el cual se convierte en objeto de pecado si no está destinado al acto procreador; para ella su cuerpo es algo ajeno, pues ni siquiera puede aprehenderlo, ya que su moral la invita a negarlo; al hombre, en cambio, se le reconoce el derecho al libre disfrute de su cuerpo:

*El “destino anatómico” del hombre y la mujer, por lo tanto, es profundamente distinto. Su situación moral y social no lo es menos. La civilización patriarcal ha destinado a la mujer a la castidad; se reconoce más o menos abiertamente el derecho del macho a satisfacer sus deseos sexuales, en tanto la mujer está confinada en el matrimonio: para ella, el acto de la carne, si no ha sido santificado por el código o el sacramento, es una falta, una caída una derrota, una debilidad, pues debe defender su honor, su virtud, y si “cede”, si “cae”, suscita el desprecio, en*

*tanto que la misma censura que se dirige a su vencedor está llena de admiración (Beauvoir, 1981:118).*

Es así como, la mujer se convierte en un ser sumiso, que se resigna que su existencia sea manejada y determinada de antemano; como un destino: “pretenden fijarla como objeto y consagrarla a la inmanencia, puesto que su trascendencia será perpetuamente trascendida por una conciencia social y soberana” (Ibíd., 25). Si bien es cierto que su cuerpo no puede ser negado, tampoco puede ser vista solamente como un cuerpo: “el cuerpo de la mujer es uno de los elementos esenciales de la situación que ella ocupa en este mundo. Pero tampoco él basta para definirla; ese cuerpo no tiene realidad vivida, sino en la medida en que es asumido por la conciencia a través de sus acciones y en el seno de una sociedad” (Ibíd., 60).

El cuerpo tiene un fundamento ontológico y se explica desde Sartre de la siguiente forma: existen tres dimensiones del cuerpo, a saber, es mi existencia situada en la realidad, la facticidad en el mundo del para-si. Mi cuerpo es también conocido por el otro, en tanto que existo en el mundo y finalmente, mi cuerpo es mi ser-para-otro, como la forma en que el Otro me capta como objeto: “existo mi cuerpo: tal es su primera dimensión. Mi cuerpo es utilizado y conocido por el congénere: tal es su segunda dimensión. Pero en cuanto que soy *para otro*, el otro se me devela como el sujeto para el cual soy objeto” (Sartre, 2005: 483-484). En esta última dimensión, es que se concibe el cuerpo de la mujer en donde se reduce a ser cuerpo-objeto. Pero como conciencia, no se puede limitar a la mujer a ser simplemente un ser-para-otro y no un ser-

para-sí. De esta forma, la mirada puramente biológica de la mujer impide dar cuenta de qué es lo que en realidad la define como tal.

Es sólo desde esa perspectiva biológica que la mujer podría ser vista como la antítesis del hombre y ser socialmente entendida como un ser cuyos valores específicos encuadrarían en una dimensión opuesta a la suya, en lo que tradicionalmente se conoce como 'feminidad'. Este gran misterio denominado feminidad, ha sido para muchas mujeres la definición de la noción de mujer, y lo que significa dicho adjetivo es que ella debe comportarse, actuar y pensar en conformidad con las convenciones morales y sociales de su clase y en función de un orden establecido. Si la mujer no asume los criterios de su feminidad entonces ya no se la define como tal, o peor todavía, sólo intenta imitar al hombre. Esos criterios son, por ejemplo, la coquetería, la prudencia, el pudor, la delicadeza, la insensatez, la obediencia, la pasividad: "ser femenina es mostrarse impotente, fútil, pasiva y dócil. La joven no sólo tendrá que engalanarse, sino también reprimir su espontaneidad y sustituirla por la gracia y el encanto estudiados que le enseñan sus mayores" (Beauvoir, 1981: 79); debe tomar su cuerpo como objeto, y sólo debe mostrarse ante el mundo y ante sí misma como contraria al hombre, que es razón, rudeza, cuerpo, trascendencia, etc. Lo que según de Beauvoir es siempre el producto de una construcción artificiosa:

*El gran malentendido sobre el cual descansa ese sistema de interpretación consiste en admitir que es natural para el ser humano hacer de sí una mujer femenina: no basta ser una heterosexual, ni siquiera una madre, para realizar ese ideal; la*

*“verdadera mujer” es un producto artificial, al cual la civilización fabrica como antes se fabricaban castrados; sus pretendidos “instintos” de coquetería y docilidad le son insuflados del mismo modo que el orgullo fálico del hombre” (Ibíd., 155).*

Su aspecto físico ha sido moldeado para el hombre: ella tiene que presentarse ante él como carne y sexualidad y debe poseer la belleza, sutileza y pudor que el hombre tanto desea; la mujer no sólo se exhibe para el hombre como objeto, sino que ella misma se hace objeto y busca por esa vía una falsa idea de afirmación: “A través de las manifestaciones de aprobación, admirativas o envidiosas, la mujer busca una afirmación absoluta de su belleza, de su elegancia de su gusto: una afirmación de sí misma. Se viste para mostrarse, y se muestra para transformarse en ser” (Ibíd., 317). Esta actitud es marcada diariamente por la sociedad consumista en la que vive, pues ella se vende como una mercancía; se adorna, se engalana, se hace casi perfecta para el hombre, al nivel de una diosa, porque es lo único que posee cuando es joven y deseable. Se somete de esta forma a un estándar social que le exige amoldarse a las circunstancias y a las imposiciones del medio:

*“ese significado social del indumento permite a la mujer expresar con su manera de vestir su actitud con respecto a la sociedad; sometida al orden establecido se confiere una personalidad directa y de buen tono; los matices posibles son muchos: se hará frágil, infantil, misteriosa, cándida, austera, alegre, un poco audaz o un poco tímida, según lo elija” (Ibíd., 311).*

Así, la mujer tampoco puede ser definida dentro del concepto de feminidad, pues éste ha sido elaborado con base en categorías establecidas y criterios naturalistas, pues como dice De Beauvoir: “así como no basta decir que la mujer es una hembra, tampoco es posible definirla por la conciencia que adquiere de su feminidad en el seno de la sociedad de la que forma parte” (Ibíd., 71).

Esa visión tradicionalista ha estado influida sobre todo por los valores del catolicismo, una religión patriarcal que ha marcado profundamente la sociedad colombiana aún en la actualidad. Basta con traer a colación la visión católica del matrimonio para comprobar la situación de la mujer en nuestra sociedad actual. Además del precepto del “hasta que la muerte nos separe” –que solo debería ser válido cuando sobreviene la muerte del amor. Con dicho sacramento, la mujer le otorga a su marido la potestad para que disponga de ella; él es quien decide todo lo que ella debe hacer y ser, y éste la proyecta en el hogar, con sus hijos y junto a él, “el marido “forma” a su esposa, no sólo eróticamente, sino también moral e intelectualmente; la educa, la marca, le imprime su sello” (Beauvoir, 1977: 220). La mujer sin una identidad propia, cree que ha obtenido todo lo que ella puede aspirar en la vida: un hogar y un marido propio. Desde pequeña, sus padres e institutrices la educan para que su perspectiva no desborde su destino y es así como, desde que es una niña, ella anhela casarse, tener hijos, ser parte de ese algo llamado familia. Basta con ver los programas de televisión, escuchar la radio, leer los periódicos y mirar el entorno que nos rodea para confirmar esta situación. En la televisión, se fabrican programas que invitan a las mujeres a cuidar a su esposo y a sus hijos, porque son lo único que tiene; se preocupan por hacer de las madres y esposas las

mujeres más dóciles, más artificiales, más hipócritas, promoviendo estereotipos mediocres que las incitan a lo que se llama 'feminidad'. Si observamos, además, los comerciales que hacen para los niños y niñas, vemos también ampliamente marcado un machismo despótico que anuncia en las niñas un destino ineluctable: los juegos para las niñas hacen énfasis en el cuidado de los bebés, hacer recetas culinarias o idear mundos de fantasías con muñecas artificialmente hermosas, con príncipes que vengan a salvarlas de su encierro y esclavitud. De modo recurrente, recrean escenarios propicios para que la niña sepa de antemano cuál es el tipo de vida al que debe aspirar. Mientras que, en el caso de los niños, el destino se transforma en actividad; sus juegos los incitan a la aventura, a la acción y el movimiento, a todas las cosas que puedan desarrollar íntegramente su personalidad. A diario se ve a las mismas madres lamentando un futuro incierto para sus hijas y agradeciendo por tener algún varón que pueda librarlas del estado de sometimiento en el que ellas mismas han vivido. La mujer no sólo encarna en el padre y en el esposo la figura de un salvador, de un semidiós, sino que también la encarna en su hijo, "aquel a quien ha llevado en su vientre ya era uno de esos semidioses que gobiernan el mundo y el destino de las mujeres, y ahora la va a reconocer en la gloria de su maternidad" (Beauvoir, 1981: 368). Cree que sólo los hombres pueden salvarla pues ella misma ha sufrido el mismo destino de todas las mujeres: la pasividad y la sumisión. Si como esposa aún le es ajeno el mundo, a través de sus hijos cree poder superar sus propias frustraciones como si se pudiera vivir por una persona interpuesta. Elabora proyectos para sus hijos varones y los idealiza como el futuro del mundo,

*El hijo será un jefe, un conductor de hombres, un soldado o un creador; impondrá su voluntad sobre la superficie de la Tierra, su madre participará de su inmortalidad, y él le dará las casas que ella no ha construido, los países que no ha explorado y los libros que no ha leído. Poseerá el mundo a través de él, pero a condición de poseerlo a él (Ibíd., 296).*

La mujer se siente extraña ante un mundo que ha sido construido para ella y no con ella. Trata de adaptarse pasivamente, pues cree que no podrá hacer un mundo como el que ha sido hecho por el hombre: un ser soberano y trascendente, “el hombre sabe que puede reconstruir otras instituciones, otra ética, otro código, pues al captarse como trascendencia encara también la historia como un devenir” (Ibíd., 385). Todo esto explica el que se haya permitido por mucho tiempo que su existencia descansara en la espalda de algún hombre. Vemos por ejemplo, que con los sistemas económicos establecidos hacia finales del Medievo, se reivindicó el derecho a la propiedad privada como forma de conservar las tierras que eran laboradas por terratenientes pero ajenas a él, y que eran propiedad de la Iglesia o el Estado. De esta forma, la mujer misma empezó a ser vista como otra posesión del hombre sumada a la propiedad privada, de los bienes de los que ahora empezaba a disponer: “aparece la propiedad privada: dueño de los esclavos de la tierra, el hombre se convierte también en propietario de la mujer. Ésa es “la gran derrota histórica del sexo femenino” (Beauvoir, 1977:76). La mujer como parte del patrimonio al que tenía acceso al hombre, siendo ésta incapaz de valerse por sí misma, le pertenecía en un primer momento a su padre, luego a su marido, y si enviudaba o permanecía soltera, a un tutor legal, “cuatro poderes limitaban

primitivamente su libertad: el padre y el marido disponían de su persona, el tutor y el manus de sus bienes” (Ibíd., 117). De ninguna forma disponía de una autonomía propia, por el contrario, estaba sujeta a algún hombre que disponía de ella, como si se tratara de un bien mueble.

Así, en el transcurso de este capítulo se hace evidente que, desde la perspectiva existencialista, la mujer al igual que el hombre disponen de la misma libertad de elección, a pesar de que a ésta tradicionalmente se le atribuya una pasividad y sumisión a la hora de actuar; nadie ni nada la obliga a adoptar esta forma de conducta. Ella posee la libertad de elegir, así esa libertad es constantemente truncada por el hombre al pretender intervenir en su existencia negándole la realización de su ser “a una mujer le es muy difícil actuar en igualdad con el hombre, en tanto esa igualdad no sea reconocida universalmente y concretamente realizada” (Beauvoir, 1981:335). Han sido muchos los factores que han propiciado este estado de cosas: por un lado la iglesia católica predominante en occidente, cuyos valores patriarcales inferiorizan a la mujer y la sitúan en condiciones de dependencia; y por otro, la cultura machista de una sociedad que ha relegado a la mujer a funciones biológicas y al rol tradicional de ama de casa. Aquello, es decir, la situación actual de la mujer, no ha sido simplemente un ‘porque sí’ del devenir histórico; desde la psicología se pueden observar algunos mecanismos que han mantenido a la mujer en estado de sumisión, obediencia y pasividad.

## **2. Los mecanismos psicológicos que reprimen la conciencia del individuo**

Habiendo examinado algunos de los aspectos fundamentales de la situación de la mujer, el presente capítulo se propone examinar los distintos mecanismos psicológicos que han mantenido a la mujer en ese estado de pasividad y le han impedido asumirse plenamente como un ser libre y autónomo, responsable de su propia vida y dueño de sus opciones personales. Para lo cual tomamos apoyo de nuevo en el libro *El miedo a la libertad* de Erich Fromm, quien muestra cómo los procesos sociales están condicionados por el comportamiento individual y a la inversa: “para entender la dinámica del proceso social tenemos que entender la dinámica de los procesos psicológicos que operan dentro del individuo, del mismo modo que para entender al individuo debemos observarlo en el marco de la cultura que lo moldea” (Fromm, 2005: 24).

En primera instancia, debemos diferenciar la perspectiva del psicoanálisis freudiano de la perspectiva de Fromm, ya que Freud plantea que las relaciones interpersonales no se hacen necesarias si no para alcanzar los fines que yo como sujeto individual me propongo; decido no tomar al otro como un sujeto al igual que yo. El otro me es necesario, en la medida en que me sirve de medio para alcanzar un fin, pero nunca se presenta ante mí como un fin en sí mismo: “el campo de las relaciones humanas, en el sentido de Freud, es similar al mercado; es un intercambio de satisfacciones de necesidades biológicas, en el cual la relación con los otros individuos es un medio para un fin y nunca un fin en sí mismo” (Ibíd., 36-37). Como si se tratara de una relación

económica, donde los intereses personales se comerciaran como simples mercancías. Pese a este tradicionalismo freudiano, para Fromm, las relaciones entre los individuos no están fundadas solamente sobre necesidades y satisfacciones, en donde las personas pueden aparecer como medios o fines. La relación entre la sociedad y el individuo, no se da de manera estática: por un lado el individuo con necesidades naturales y por el otro la sociedad ofreciendo satisfacción o frustración para tales impulsos. El hombre junto con la sociedad realizan una función creadora: “las inclinaciones más bellas, así como las más repugnantes, no forman parte de una naturaleza humana fija y biológicamente dada, sino que resultan del proceso social que crea el hombre” (Ibíd., 37).

Para el autor existe una naturaleza en el hombre, pero no en el sentido en que ésta pueda determinar de antemano al individuo, se trata sólo de una forma de reconocer en el hombre características comunes que son propias del ser humano,

*La naturaleza humana no es ni la suma total de los impulsos innatos fijados por la biología, ni tampoco la sombra sin vida de formas culturales a las cuales se adapta de manera uniforme y fácil; es el producto de la evolución humana, pero posee también ciertos mecanismos y leyes que le son inherentes. Hay ciertos factores en la naturaleza del hombre que parecen fijos e inmutables: la necesidad de satisfacer impulsos biológicos y la necesidad de evitar el aislamiento y la soledad moral. (Ibíd., 47)*

Por un lado, existe la necesidad de satisfacer el hambre, la sed, el sueño, como condiciones fisiológicas del ser humano; y por otro, está la tendencia hacia el amor, el odio, deseo de poder, etc. Estos últimos no se dan necesariamente en cada individuo; se pueden forjar en el carácter de las personas si son trascendidos hacia sí mismos, o de lo contrario no significarán sino estructuras ajenas. En todo caso, esos impulsos se dan inevitablemente en el mundo, es decir, contando con la presencia de los demás. En el existencialismo sartriano, una de las características de la situación del hombre, es que existe como una presencia que habita el mundo, pero como es un mundo ya habitado, el otro es un hecho revelado por su propia conciencia, “mi pertenencia a un mundo habitado tiene el valor de un *hecho*: remite, en efecto al hecho original de la presencia del prójimo en el mundo” (Sartre, 2005: 694). El individuo se encuentra en el mundo rodeado de para-síes que han hecho de éste algo significativo: han elaborado herramientas, entornos, han construido calles, casas, carreteras, etc. Está en medio de otras libertades de las cuales depende en la medida en que se trata de un mundo ya construido, con reglas y normas morales, en donde se somete a factores ya dados porque establece una relación de necesidades,

*Yo me someto: las indicaciones agregan, al coeficiente de adversidad que hago nacer yo sobre las cosas, un coeficiente de adversidad propiamente humano. Además, si me someto a esa organización dependo de ella: los beneficios de que me provee pueden agotarse; un trastorno intestinal, una guerra, y he ahí que escasean los productos de primera necesidad, sin que tenga yo nada que ver en ello (Ibíd., 693).*

Con ello, el individuo descubre su facticidad en el mundo, un mundo que posee técnicas colectivas ya construidas, tales como la pertenencia a una familia, a una nación, a una especie. Este sentido de pertenencia es fuertemente respaldado por el lenguaje, el cual le permite establecer una comunicación con los demás, una forma de expresión común a todos los seres humanos. Puede aprender el significado de las palabras y el modo en que se utilizan pero es un lenguaje que ya ha sido constituido por el otro. De manera que si la libertad del hombre se halla condicionada por su situación fáctica, es la posibilidad de ser lo que lo define como un ser libre.

Es así, como, desde el punto de vista ontológico, la relación de un hombre con su congénere se establece como una forma de integrar su ser en el mundo que hasta entonces, sólo consideraba como propio; y en el plano de la psicología, de reconocerse en el aislamiento y la soledad. En el primer caso, como experiencia de descentramiento; y en el segundo, como conciencia de estar separado del resto del mundo,

*“al tener conciencia de sí mismo como de algo distinto a la naturaleza y a los demás individuos, al tener conciencia –aun oscuramente- de la muerte, la enfermedad y la vejez, el individuo debe sentir necesariamente su insignificancia y pequeñez en comparación con el universo y con todos los demás que no sean ‘él’” (Fromm, 2005: 47).*

Esa toma de conciencia de sí mismo, que se da a la manera de un cierto proceso de individuación, no es otra cosa que el reconocimiento

de la propia libertad. A medida en que el hombre se independiza de su naturaleza y de las fuerzas constitutivas de la sociedad, se asume como un individuo capaz de crear y de definirse a sí mismo como proyecto.

Sin embargo, este proceso de individuación -desde la perspectiva de Fromm- trae para el hombre formas de enajenación, que han sido heredadas y reproducidas a través de la historia, formas que reprimen la espontaneidad del ser humano (la capacidad de actuar sin necesidad de estímulos exteriores).

La búsqueda de la seguridad es para el individuo una forma de reprimir la conciencia, una negación de la posibilidad de elegir algo que no sea su propia facticidad. Así por ejemplo, si retomamos algunos aspectos de la época medieval, notamos que el papel social del hombre era establecido como un orden natural: si un individuo nacía en una familia de campesinos, no podía dejar de ser un campesino; tal como lo expresa Fromm:

*Una persona se identificaba con su papel dentro de la sociedad; era campesino, artesano, caballero, y no un individuo a quien le había ocurrido tener esta o aquella ocupación. El orden social era concebido como un orden natural, y el ser una parte definida del mismo proporcionaba al hombre un sentimiento de seguridad y de pertenencia (Ibíd., 68).*

Seguidamente, con la culminación de esta época y con el inicio del renacimiento, el hombre se independizó de la sociedad represiva. A favor de su subjetividad, el individuo se liberó del yugo de la sociedad

pero también de la seguridad. Esto trajo nuevas responsabilidades: como no tenía un lugar fijo en el mundo, era libre pero también responsable de su existencia, y pese a esto la libertad se tornó una carga,

*Si las condiciones económicas, sociales y políticas, de las que depende todo el proceso de individuación humana, no ofrecen una base para la realización de la individualidad en el sentido que se acaba de señalar, en tanto que, al propio tiempo, se priva a los individuos de aquellos vínculos que les otorgaban seguridad, la falta de sincronización que de ello resulta transforma la libertad en una carga insoportable. Ella se identifica entonces con la duda y con un tipo de vida que carece de significado y dirección. Surgen así poderosas tendencias que llevan hacia el abandono de este género de libertad para buscar refugio de sumisión o en alguna especie de relación con el hombre y el mundo que prometa aliviar la incertidumbre, aun cuando prive al individuo de su libertad” (Ibíd., 62).*

Esta libertad que no sólo fue moral y espiritual, se proyectó en la economía y la política también; y con ello viene el capitalismo a ocupar un lugar predominante. Con este sistema económico, el artesano y el campesino obtuvieron también una mayor independencia a diferencia del sistema feudal que los mantenía como esclavos. Para Fromm, el capitalismo surgió al lado de un hombre pensante, que se integró a su nuevo no-lugar en el mundo. Despojado de la falsa seguridad, el hombre tuvo que incorporar activamente nuevas tendencias, que trajeron también un despertar de la razón del hombre como sujeto

creador, capaz de autodeterminarse, “el capitalismo no solamente liberó al hombre de sus vínculos tradicionales, sino que también contribuyó poderosamente al aumento de la libertad positiva, al crecimiento de un yo activo, crítico y responsable” (Ibíd., 139). No obstante, sólo los aristócratas de la época pudieron beneficiarse plenamente del capitalismo, expandiendo su poderío y riqueza mediante iniciativas individuales. Mientras que los hombres de clase media y baja, aún con independencia económica, no podían acceder a riquezas y lujos como los de clase alta. Buscando riquezas y poder, el individuo tomó la economía como un fin en sí mismo, y el trabajo se convirtió en un medio para obtener cosas materiales. De esta forma, se volvió nuevamente esclavo del sistema que el mismo creó y se sumió en la insignificancia y la impotencia. Tal como lo expresa Fromm: “desde el punto de vista subjetivo ha hecho que el hombre trabajara para fines extrapersonales, lo ha transformado en el esclavo de aquella máquina que él mismo construyó, y por lo tanto le ha dado el sentimiento de insignificancia e impotencia personales” (Ibíd., 143).

Esta no-seguridad trajo para el individuo nuevas formas de negar la libertad que había conquistado y como ya se había señalado, apareció el miedo y angustia. Para Fromm, miedo y angustia son conceptos sinónimos, pero para Sartre son cosas muy distintas. La angustia es el reconocimiento de la libertad, “la angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma” (Sartre, 2005: 87). La angustia es el reconocimiento de la posibilidad de elegir, ya que el hombre no está ligado a ninguna esencia ni algo que lo determine y por lo tanto es responsable de lo que piensa y lo que hace, es responsable de su propia existencia. Tal como lo expresa el filósofo: “la angustia, en

efecto, es el reconocimiento de una posibilidad como *mi posibilidad*, es decir, que se constituye cuando la conciencia se ve escindida de sus esencia por la nada o separada del futuro por su libertad misma” (Ibíd., 82). Esto conduce a la desesperación: a contar siempre con “el conjunto de probabilidades que hacen posible mi acción” (Sartre, 1946: 7), esto quiere decir, que siempre que el individuo actúa, existe la probabilidad de que pueda pasar esto o aquello, que haga que se efectúe o no la acción. Y también al desamparo: no hay alguien que le diga al hombre cómo debe ser, sino que cada uno es responsable de sí mismo; esto niega la idea de que exista un Dios que de antemano conozca el destino de cada cual (Cf. Ibíd., 7). Esto es lo que se entiende por angustia, es la angustia ante sí mismo, que revela la libertad, mientras que el miedo para Sartre, es el miedo a algo concreto, a los seres del mundo (Cf. Ibíd., 74).

Si la angustia es el modo como se revela la exigencia de la libertad, según el filósofo, con el surgimiento de la angustia tienen lugar diversos mecanismos de defensa para eludir la responsabilidad de ser libre, mecanismos que conducen a la mala fe. La mala fe, entendida desde Sartre, consiste en tratar de enmascarar y huir de la angustia, es decir, que el hombre trata de negar su propia conciencia (Cf. Ibíd., 92). Fromm expresa un punto de vista semejante, mostrando cómo la evasión de la libertad conduce a la evasión del yo individual, al convertirlo en un ser dependiente, es decir, en individuos no autónomos, incapaces de extraer fuerzas de sí mismos: “el primer mecanismo de evasión de la libertad que trataremos es el que consiste en la tendencia a abandonar la independencia del yo individual propio, para fundirse con algo, o alguien, exterior a uno mismo, a fin de adquirir

la fuerza de que el yo individual carece” (Fromm, 2005: 174). De esta forma el individuo puede caer en la sumisión y la obediencia si se priva a sí mismo de asumir la responsabilidad de su propia existencia:

*“de qué manera, en nuestro esfuerzo por escapar de la soledad y la impotencia, nos disponemos a despojarnos de nuestro yo individual, ya sea por medio de la sumisión a nuevas formas de autoridad o por una forma de conformismo compulsivo con respecto a las normas sociales imperantes” (Ibíd., 167).*

Fromm muestra cómo el miedo a la libertad hace que el hombre se deje dominar por los autoritarismos que le dan seguridad. Algo similar se da en el caso de la mujer sumisa, que se somete a la supuesta autoridad del hombre, quien se considera un ser superior con respecto a ella; y la mujer misma acepta esta condición de subordinación sin oponer resistencia, porque percibe esa autoridad como legítima. De esta forma, las mujeres esperan que el hombre cargue con el peso de su existencia; le delegan la responsabilidad de lo que son y de lo que pueden ser; se convierten en seres totalmente dependientes, hecho que Fromm señala de las personas con este tipo de comportamiento: “No hay nada que hagan, sientan o piensen que no se relacione de algún modo con ese poder. De él esperan protección, por él desean ser cuidadas, y es a él a quien hacen responsables de lo que pueda ser la consecuencia de sus propios actos” (Ibíd., 208). El hombre, en el caso de la mujer sumisa, toma el control de su existencia y el de ella, y ésta que se hace débil y dócil acepta cualquier trato que él decida tener con ella: la educa, la forma, la adecua para él. Se torna a sí mismo en una figura sádica, que reprime el pensar y el actuar de la mujer. Tal como lo

expresa el sociólogo sobre las conductas sádicas: “algunas de las racionalizaciones más frecuentes son éstas: ‘Yo te mando porque sé qué es lo que más te conviene, y en tu propio interés deberías obedecerme sin ofrecer resistencia’” (Ibíd., 177).

Pero esta forma de autoridad no es la única que existe, ya que la sociedad se presenta como la máxima autoridad del ser humano, oculta bajo el nombre de deber o de conciencia social. Este mecanismo opera en el interior del hombre, haciendo que él mismo se autoimponga una autoridad exterior: “la característica común de todo pensamiento autoritario reside en la convicción de que la vida está determinada por fuerzas exteriores al yo individual, a sus intereses y deseos. La única manera de hallar la felicidad ha de buscarse en la sumisión a tales fuerzas” (Ibíd., 205). Con lo que el individuo pierde también su identidad y acaba por confundirse con la masa: “el individuo deja de ser *él* mismo; adopta por completo el tipo de personalidad que le proporcionan las pautas culturales, y por lo tanto se transforma en un ser exactamente igual a todo el mundo y tal como los demás esperan que él sea” (Ibíd., 220). Lo que se da con mayor frecuencia en las personas que carecen de una personalidad propia, que anidan complejos de inferioridad. Esto es lo propio de la mujer sumisa, cuyo complejo de inferioridad puede llevarla a asumir tendencias masoquistas, “las formas más frecuentes en las que se presentan las tendencias *masoquistas* están constituidas por los sentimientos de inferioridad, impotencia e insignificancia individual” (Ibíd., 174). El masoquismo que Sartre define de la siguiente manera,

*Es una tentativa no de fascinar al otro por mi objetividad, sino de hacerme fascinar yo mismo por mi objetividad-para-otro, es decir, hacerme constituir por otro en objeto, de tal suerte que yo capte no-téticamente mi subjetividad como una nada, en presencia del en-sí que me represento a los ojos del otro (Sartre, 2005: 517).*

Este concepto, supone que el ser-para-otro es, en primer término, una experiencia de alienación, en la que el individuo se hace ser-objeto para el otro, y deja que éste, en cuanto conciencia mirante, fundamente su propio ser-en-sí, es decir, lo cosifique.

Además de las tendencias masoquistas, se dan también (en el plano psicológico), otros mecanismos para tratar de eludir la responsabilidad que comporta la obligación de hacerse libre, y el sentimiento de soledad y aislamiento. Muchas personas apelan a la religión o a las tradiciones, menos por convicción que por identificarse con los grupos y escapar así a estos sentimientos. Pero esto, sólo recrea pautas de semejanza, en donde el hombre desea imitar a los demás con el propósito de negar su yo individual. En palabras de Fromm se entiende de la siguiente forma: “la persona que se despoja de su yo individual y se transforma en un autómata, idéntico a los millones de otros autómatas que lo circundan, ya no tiene por qué sentirse solo y angustiado” (Fromm, 2005: 220). Entonces nace en él un sentido de auto-destrucción del yo: cree que aquello que ha recibido de la sociedad es lo que ha elegido, y que sus deseos, acciones y decisiones provienen de sí mismo y no de una influencia externa,

*la mayoría de la gente está convencida de que, mientras no se la obligue a algo mediante la fuerza externa, sus decisiones le pertenecen, y que si quiere algo, realmente es ella quien lo quiere... gran número de nuestras decisiones no son realmente nuestras, sino que nos han sido sugeridas desde afuera; hemos logrado persuadirnos a nosotros mismos de que ellas son obra nuestra, mientras que, en realidad, nos hemos limitado a ajustarnos a la expectativa de los demás, impulsados por el miedo al aislamiento y por amenazas aún más directas en contra de nuestra vida, libertad y conveniencia (Ibíd., 234).*

Pero este intento de acallar la angustia, no trae una seguridad verdadera, sino que encierra a las personas en una inseguridad más profunda, pues deben vivir a la sombra de la sociedad, y en función de la aprobación de los demás. Así, el ser humano pierde su autonomía, y la libertad que tiene queda supeditada a los estereotipos sociales. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando la mujer busca ser reconocida por ocuparse bien de los quehaceres del hogar y del cuidado de su familia, y se siente culpable cuando no logra hacerlo.

Hablando de la alienación del individuo, Fromm muestra como el yo individual es remplazado por un seudoyó que le impide ser y pensar por sí mismo y diferenciarse de los demás en la medida en que: “Piensa, siente y quiere lo que él cree que los demás suponen que él deba pensar, sentir y querer; y en este proceso pierde su propio yo, que debería constituir el fundamento de toda seguridad genuina del individuo libre” (Ibíd., 291).

Esa seguridad genuina está ligada al compromiso y a la exigencia de actuar en el mundo, y por eso mismo, en un plano moral a la solidaridad. Eso responde de cierta forma a la pregunta que se hace Simone de Beauvoir de ¿por qué la mujer no ha sido solidaria con su género como sí lo hacen quienes han sufrido en diversas épocas, la opresión y la injusticia como los judíos y los negros? El hecho es que las mujeres nunca se han considerado en desventaja; se han adaptado a las convenciones sociales y han tomado lo que les han querido dar, porque no desean asumir sus responsabilidades sociales. Así, por ejemplo, según la filósofa francesa, la mujer burguesa se separó tajantemente de su género, es decir, de la mujer obrera, porque ésta le era indiferente, “la mujer burguesa quiere sus cadenas porque ama sus privilegios de clase. Se le explica incasablemente, y ella lo sabe, que la emancipación de las mujeres sería un debilitamiento de la sociedad burguesa; liberada del macho, se veía condenada al trabajo” (Beauvoir, 1977: 147). Como dice Sartre, la indiferencia es también una actitud de anulación del otro en provecho propio; es la elección que hace el hombre de su propia subjetividad sobre la subjetividad del prójimo. Cuando descubre que el otro es una conciencia que mira, puede decidir mantener la subjetividad del otro distante, sin que le pueda tocar.

De esta forma, los mecanismos psicológicos que reprimen la conciencia del individuo, tienen que ver con el miedo de tener que hacerse responsable de sí mismo. Supeditándose a naturalezas o a fuerzas superiores, el individuo quiere estar seguro de lo que es antes de serlo. Pero esto, tal como lo expresa Sartre, no trae consigo si no la negación de su propia libertad.

### **3. El hombre y la mujer: el reconocimiento de dos libertades autónomas.**

Después de haber abordado la situación de la mujer en la historia y los mecanismos psicológicos que le han impedido hacerse consciente del valor de su libertad, es preciso pasar ahora a examinarla desde su subjetividad y las relaciones que establece con los demás.

Siguiendo el pensamiento de Sartre, observamos que la relación con el prójimo se presenta originalmente en forma de conflicto: donde mi libertad al ser captada por el prójimo, se muestra como un objeto cognoscible “para el prójimo, soy irremediabilmente lo que soy y mi propia libertad es un carácter dado de mi ser” (Sartre, 2005:497); y, del mismo modo, cuando capto la libertad del otro, mi primera actitud es trascender esa transcendencia “puedo volverme sobre el prójimo para conferirle a mi vez la objetividad, ya que la objetividad del prójimo es destructora de mi objetividad para él” (Ibíd., 497). En ese conocimiento que tiene el otro de mí, aparezco como una posesión; él se hace una imagen de lo que soy y desde su mirada descubre el ser que soy. Por ello, deseo ganar esa libertad que el prójimo ha cosificado, y de la única manera en que lo puedo hacer es asimilando la libertad del otro no como objeto dado sino como conciencia que *mira*; pero esto sólo puedo hacerlo reafirmando mi ser-objeto para otro, me capto en la medida en que el otro me capta como objeto y en vano intento trascender esa conciencia que me trasciende, porque sólo alcanzo su facticidad.

Así por ejemplo, para el filósofo, este tipo de relación se presenta en el amor: cuando el amante desea ser amado, no quiere que el otro le

entregue lo que es él, desea que su libertad, que sus fines, que sus proyectos sean para él: “el amante no desea poseer al amado como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación: quiere poseer una libertad como libertad” (Ibíd., 502). De esta forma, el amante no será un objeto para el otro, sino que será un ser intrascendible, se convertirá en el mundo del otro, en su fin mismo. Pero este proceso de asimilación del otro, no se da tan fácilmente, ya que el amado no quiere dejar de ver al amante como un ser-objeto. El amado es ante todo *mirada*, entonces, se hace necesario que el amante utilice el lenguaje, como medio de conseguir el amor del amado. El lenguaje no sólo remite a la comunicación por medio de palabras, sino también a expresiones corporales y gestuales. De esta manera, la seducción aparece como herramienta del amante para atraer hacia sí la mirada del amado, pero no para mostrar su subjetividad sino para experimentar su objetividad. En la seducción no se experimenta tal como él quisiera, sino como el otro quiere verlo y es ahí cuando se hace un ser-para-otro, es decir, “el hecho de que una subjetividad se experimente a sí misma como objeto para otro” (Ibíd., 510). Cuando el amante se expresa por medio del lenguaje, se revela su ser-para-otro: es el amado quien decide captar de él lo que desea, siempre en calidad de objeto, “no hay ningún camino que, a partir de mi subjetividad, pueda indicar al otro mi trascendencia” (Ibíd., 512). La seducción entonces, aparece como su ser-objeto deseado, una posesión que el amado también ha de querer, pero el amor no tiene sus bases en la posesión de un objeto, sino en la apropiación de una subjetividad; y esto sólo se consigue si el amante se hace amar, “nos parece que amar es, en su esencia, el proyecto de hacerse amar” (Ibíd., 513). Así, cada uno de los amantes desea ser al mismo tiempo amado, y empieza a exigirse una reciprocidad por parte

del otro. Pero el que desea ser amado es quien aliena su libertad, porque desea la mirada del otro sobre sí; y al mismo tiempo, si es amado, se decepciona de que el amante pierda su subjetividad ante él, porque ya no lo ve como objeto, “yo exigía de él que fundara mi ser como objeto privilegiado manteniéndose como pura subjetividad frente a mí; y desde que me ama, me experimenta como sujeto y se abisma en objetividad frente a mi subjetividad” (Ibíd., 514). De esta forma, el amor siempre será un conflicto entre amar y ser amado, entre ser-para-otro y ser para-sí.

En el caso concreto de la mujer, ella toma muchas veces el rol de la amante y por esto se presentan cantidades de conflictos en donde no se reconoce la libertad del otro. La mujer dependiente hace que su amor sea demandante y esclavizante; quiere hacer de su ser un ser-para-otro; ser el fin del hombre, y que el proyecto de éste no sea otra cosa que ella misma. Pero la definición de amor está lejos de negar la libertad en alguna de las partes, tal como lo expresa la filósofa siguiendo a Sartre:

*El amor auténtico debería ser fundado sobre el reconocimiento recíproco de dos libertades. Cada uno de los amantes se probaría entonces como sí mismo y como el otro, y ninguno abdicaría su trascendencia, ninguno se mutilaría. Juntos, ambos descubrirían en el mundo valores y fines. Para uno y otro el amor sería la revelación de sí mismo por el don de sí, enriquecimiento del universo” (Beauvoir, 1981: 454).*

Ocurre también que el individuo busque en el otro un fin concreto o que por el contrario, utilice al prójimo como medio para alcanzar ciertos fines (tal como lo habíamos mostrado desde Freud). Desde una perspectiva existencialista podemos contraponer este supuesto al decir que el individuo no es un fin en sí mismo; los fines se hallan en los proyectos a realizar. No se trata de que yo pueda tomar al otro como un medio para alcanzar lo propuesto, es el hecho de que al otro no puedo concebirlo ni como un fin en sí ni como medio: él se presenta ante mí como una conciencia que trasciende y es trascendida, al igual que yo soy para él otra conciencia que trasciende y es trascendida, en una dinámica recíproca.

Como ya se había señalado, la mujer sumisa hace del hombre tanto un fin como un medio; por un lado, toma a su marido o a su hijo como fines propios; cree que siendo madre y esposa existe en la medida en que ellos la necesitan: “la mujer espera los homenajes y las opiniones de los hombres, espera el amor, espera la gratitud y los elogios del marido o del amante, espera de ellos su razón de existir, su valor y su mismo ser” (Ibíd., 391). Y, por otro lado, piensa que no existe otro mundo que aquel que su marido le ha mostrado; que sólo a través de su aprobación y del hecho de ser necesitada existe como ser libre. Así, se somete con resignación a los quehaceres del hogar, porque esto es lo único que él no querría hacer; sabe que sólo a través de ella él puede perpetuar la especie, y que ella se encargará de sus hijos, los cuidará y entregará su vida por ellos, porque a él no le corresponde hacerlo. Ella cree que de esta forma el hombre la encontrará necesaria y sólo así será parte de él. Pero ésta es una forma equívoca de ver el mundo, porque esta dependencia unilateral acrecienta su estado de pasividad y sumisión

con respecto al hombre, así como el sentimiento de que todo lo que éste le da es lo único que puede recibir. Esto explica que muchas mujeres acepten ser maltratadas por sus compañeros y que en muchas sociedades esas conductas sean toleradas. Como lo dice la filósofa francesa, algunas mujeres “en la violencia de su macho ven el signo de su virilidad, y se someten a él más dócilmente. A su lado, en fin, conocen los celos y los tormentos, pero también las dichas de la enamorada” (Ibíd., 345). La mujer puede tener a su lado un monstruo pero es *su* monstruo. Y del mismo modo sucede con su hijo en muchos casos, –las campesinas colombianas sufren la violencia de los hombres y atormentadas viven toda su vida, porque alejadas de la ciudad aún desconocen los derechos que tienen; en las relaciones matrimoniales los hombres son violentos con sus esposas y los hijos que ven a diario estas agresiones crecen convirtiéndose en el reflejo de su padre y de la misma forma llegan a agredir a su madre. Muchas de ellas soportan pasivamente esas agresiones y se culpabilizan por la conducta del hijo o tratan de justificarla, aunque obre de manera brutal, sigue siendo su hijo: “a los ojos de la mujer, el mismo individuo puede muy bien ser avaro, mezquino, vanidoso, ridículo y un dios” (Ibíd., 401).

Por otra parte, la mujer sumisa busca falsos paliativos para tratar de afirmarse en su ser. Aunque no lo haga en este caso a través del hombre, esto la conduce a otras formas de enajenación: “la maldición que pesa sobre la mujer vasalla consiste en que no se le permite actuar, por lo que se obsesiona con la imposible persecución del ser a través del narcicismo, del amor y la religión” (Ibíd., 469). Con el narcicismo la mujer se convierte en un objeto para sí misma. Hace de su belleza física el centro de su mundo y sólo a través de ella se siente

vivir. El narcisismo se presenta así como un fin absoluto, en donde la mujer proyecta en su conciencia la facticidad de su cuerpo como plenitud, y queda enajenada en su ser-objeto, “el narcisismo es un proceso de enajenación muy definido: el yo es planteado como un fin absoluto, y el sujeto se hunde en él” (Ibíd., 413). La mujer narcisista cree que su cuerpo es todo lo que desea, pero su cuerpo no es más que carne que con el paso de los años va perdiendo la cualidad de belleza que sólo puede otorgarle la juventud y trata toda su vida de permanecer siempre joven; pero esto sólo es un espejismo y como tal no se hace realidad: “la narcisista sufre un fracaso radical. No puede captarse como totalidad, plenitud, y no puede mantener la ilusión de ser en-sí para-sí” (Ibíd., 427). Sucede lo mismo con la enamorada que se deja subyugar por el amor. Para ella el amor es un ideal que supone al hombre en su virilidad, supremacía y trascendencia. De esta forma, cree que el amor es entregarse en cuerpo y alma al hombre que la ha elegido y su existencia queda a potestad de él. Y algo muy semejante sucede en el caso del misticismo, en donde la figura del único salvador es Dios, y en donde el cuerpo es negado para acceder a un inalcanzable estado de trascendencia. En estas formas de enajenación, la mujer trata de delegar en otros –inclusive bajo la figura de Dios- la responsabilidad de su propia vida.

La mujer no es solamente un en-sí y un para-otro, la mujer es para sí y para nada. En el planteamiento de esta idea entendemos el tema que hemos trabajado en toda la investigación: la mujer no es en sí, no puede consagrarse a sí misma como un objeto a su propia facticidad, pero tampoco puede ser solamente para-otro y justificar su existencia en él: la mujer es para sí porque sólo reconociéndose como sujeto es

que reconoce su libertad y es para nada porque no hay algo determinado en que justificarse, ella es sus proyectos que aún no son. Pero esta afirmación no implica que la mujer niegue todo tipo de relación que pueda tener con los demás, existe para sí y para el otro, pero como una libertad separada y autónoma “liberar a la mujer es negarse a encerrarla en las relaciones que sostiene con el hombre, pero no negarlas. Aunque se plantee para sí, no dejará de existir también para él; al reconocerse mutuamente como sujeto cada cual será para el otro, sin embargo, el *otro*” (Ibíd., 517).

La asunción tradicional de la mujer bajo la imagen de ‘el otro’, no es más que su reducción a la condición del en-sí. Porque el otro no es un sujeto fijo; no es esencia ni atributo. Frente a la *mirada* del otro puedo ser objetividad, como un ser trascendido, pero también soy subjetividad, un ser trascendente. Simone de Beauvoir explica esto diciendo que “el hombre está presente en el mundo de dos maneras: es un objeto un dato al que superan trascendencias extrañas; y él mismo es una trascendencia extraña que se lanza hacia el porvenir” (Beauvoir, 1982: 54). Si la mujer deja de verse como un otro, no sólo podrá reconocer su trascendencia, su relación con el ser, sino develar su libertad como manifestación de su conciencia singular. Y así, ser reconocida como tal por el mismo hombre: “cuanto más se individualice y reivindique su libertad, más reconocerá el macho que su compañera es un individuo y una libertad” (Beauvoir, 1977: 214).

La literatura nos ofrece muchos ejemplos sobre mujeres que en distintas épocas, han sabido afirmarse, rebelándose contra su condición de sometimiento. Como el personaje principal de la novela de Jane

Austin, *Orgullo y prejuicio*, una joven de clase media, Elizabeth Bennett, quien se opone a los valores de una sociedad estereotipada en la que prima el culto de la belleza, la sofisticación y la riqueza. Estos valores artificiales se fundan en la conveniencia social, como los matrimonios arreglados con fines económicos, en el espíritu de la superioridad y la hipocresía. Este libro más que presentar la imagen de una época, resalta la valentía y rebeldía de una joven que antes que permanecer atada a una sociedad dominada por las convenciones, prefiere la soledad y la pobreza.

La actitud de Elizabeth Bennett contrasta con la que observamos en muchas mujeres colombianas que son altamente influenciadas por los valores de la sociedad de consumo; prefieren imitar ese falso ideal de mujer en lugar de rebelarse contra él. Esto sucede la mayoría de las veces en medios sociales en los que la educación es precaria, en donde la mujer antepone su rol reproductivo y su imagen social a su conciencia pensante y trascendente. Como piensa que la mujer ideal es la buena esposa, confunde el rol que se le asigna con la idea de responsabilidad; de ahí que se escuchen frases del tipo: 'preferiría sólo hacer las tareas del hogar y no tener que trabajar', 'quién puede pensar en otras cosas si sólo tengo cabeza para mi familia', 'un hombre nunca sería infiel si está bien atendido'. Otras piensan que la suerte de las mujeres nadie la puede cambiar; o que si su marido no las autoriza nada pueden hacer.

Una visión muy distinta a la mencionada anteriormente, se presenta cuando Olympe de Gouges redacta la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*; ella tiene en mente a una mujer libre y

trascendente que ha de construir activamente el mundo junto con el hombre. Entre algunos de sus postulados, se resalta la igualdad política de la mujer y el hombre; la reivindicación del papel activo de la mujer en la construcción social; la opresión del hombre contra ella y los falsos razonamientos mediante los que se pretende justificarla. Esta declaración constituye uno de los primeros avances del feminismo que desea reivindicar ante todo a la mujer como sujeto libre y racional.

Pero la libertad política es abstracta sino va ligada a una libertad económica; como hemos visto, un individuo puede poseer todos los derechos que desee pero a la hora de actuar se ve limitada su acción porque no hay nada que puede garantizarla, “la realización de la libertad positiva y del individualismo se halla también conexas con los cambios económicos y sociales que permitirán al hombre llegar a ser libre, realizando su yo” (Fromm, 2005: 309).

Así, por ejemplo, la sociedad colombiana no reconoce plenamente el valor de la mujer trabajadora al incitarla a convertirse en modelos, presentadoras, reinas, ¿qué niña no sueña con esto cuando esta pequeña? Las convenciones sociales siguen proyectando a la mujer en la maternidad y en la belleza y son muy pocas las mujeres que asumiéndose en oficios de ciencia, de arte y de escritura, reciban el apoyo que merecen. Es muy cierto que Colombia es un país democrático y libre; que en comparación con otros países la mujer tiene reales posibilidades de superarse a nivel personal y de alcanzar independencia económica, de ocupar cargos importantes a nivel profesional y político. Pero muchos de sus derechos en realidad no se aplican. Tal es el caso de la despenalización del aborto, que es una

reivindicación fundamental de los derechos reproductivos, porque suponen a la mujer en la libertad de disponer de su cuerpo y de elegir, si desea ser madre, y el momento oportuno para hacerlo. Y esto es sólo uno de los ejemplos, entre los que la mujer se debate por la búsqueda de una igualdad.

Ella debe trascender su situación, porque es a partir de allí de donde debe proyectar su existencia, ¿qué ha hecho, qué está haciendo ahora y qué espera proyectar? Recordemos que el hecho de actuar o de elegir no actuar, no sólo afecta la conciencia del individuo sino la colectividad misma. Muchas de sus decisiones tendrán consecuencias para las generaciones futuras y el rumbo de la humanidad.

#### 4. La libertad positiva: la acción como libertad.

En el transcurso de la investigación, hemos hablado de la libertad del individuo como posibilidad de elección pero también como posibilidad de acción: ¿qué significa el hecho de que la acción sea libertad? ¿en qué sentido la libertad positiva es libertad de actuar?

Toda acción, según Sartre, es en primera medida, intencional. Esto quiere decir, que cuando el individuo actúa de determinada forma, es consciente de que quiere realizar esa acción. En la intención misma de la acción descubre que lo que realiza es algo que *hace falta*; así, por ejemplo, si alguien decide estudiar matemáticas, es porque cree que no dispone del conocimiento de esta ciencia y revela en su acción la falta de conocimiento. Consecuentemente, su conciencia se trasciende hacia la posibilidad de conocer esta ciencia, se impulsa hacia el terreno de lo desconocido o de lo que todavía no es: “desde la concepción del acto, la conciencia ha podido retirarse-del mundo pleno en que es conciencia y abandonar el terreno del ser para abordar francamente el del no-ser” (Sartre, 2005: 592). Como posibilidad de nihilización -de ruptura con el ser-, el acto mismo se afirma como libertad, es decir, como posibilidad de elegir aquello que no es él mismo.

Al mismo tiempo, el acto al tener una intencionalidad remite a un fin el cual es alcanzado si se organizan sus motivos y móviles. Los motivos, son los razonamientos que el individuo hace para justificar dicho acto, son juicios objetivos sobre determinado fin “llamaremos, pues, *motivo* a la captación objetiva de una situación determinada en cuanto esta situación se revela, a la luz de cierto fin, como apta para servir de medio

para alcanzarlo” (Ibíd., 608); y los móviles, “es el conjunto de deseos, emociones y pasiones que me impulsan a cumplir determinado acto” (Ibíd., 608). Según el proyecto a realizar, estos móviles, motivos y fines se organizan para llevar a cabo el acto, “de hecho, móviles y motivos no tienen sino el peso que les confiere mi proyecto, es decir, la libre producción del fin y del acto conocido por realizar” (Ibíd., 614). De esta forma, las intenciones del acto se ordenan según los móviles y motivos para realizar el proyecto, y la libre elección de éstos no es otra cosa que la libertad para actuar, esto quiere decir, que la libertad no es otra cosa que el propio acto: “desde que hay motivo y móvil, es decir, apreciación de las cosas y estructuras del mundo, hay ya posición de fines y, por consiguiente, elección” (Ibíd., 628).

Esta libertad que expone Sartre implica una relación con la situación (como lo habíamos expuesto en el primer capítulo). Y desde una perspectiva negativa de la libertad, se puede decir que el hombre es libre en la medida en que puede actuar sin impedimentos: “la concepción empírica y práctica de la libertad es enteramente negativa; parte de la consideración de una situación y comprueba que ésta me *deja libre* para perseguir tal o cual fin” (Ibíd., 660). Sin embargo, Sartre habla también de la espontaneidad al momento de actuar y es allí a donde queremos apuntar. Siguiendo la visión moderna de la libertad, ésta es a la vez negativa y positiva, aunque sólo ésta última hace al individuo autónomo. Esta libertad positiva implica la libertad de actuar espontáneamente; en palabras de Fromm puede definirse como “aquel carácter creador que puede hallarse tanto en las experiencias emocionales, intelectuales y sensibles, como en el ejercicio de la propia voluntad” (Fromm, 2005: 296). Para Fromm, la libertad espontánea es

la única libertad que puede librar al ser humano de esos mecanismos psicológicos que lo llevan a temer sentirse solo y aislado. Una actitud crítica y activa produce en el hombre una búsqueda de fines que traen para sí proyectos de autorrealización: “la libertad positiva, como realización del yo, implica la afirmación plena del carácter único del individuo” (Ibíd., 301).

No obstante, en el caso particular de la mujer colombiana, la acción creadora y espontánea ha tenido una lenta transición, debido a que sus derechos subjetivos no son plenamente reconocidos. Si observamos las políticas estatales en Colombia de años atrás, notamos que a pesar de que las leyes a favor de los derechos de la mujer han sido promulgadas desde hace más de un siglo, éstas sólo se han hecho efectivas en los últimos 70 años; antes de 1950 la mujer no poseía ni autonomía, ni ciudadanía y podría decirse que tampoco era considerada en su entera subjetividad, esto es, en la posibilidad de ser como ella quiere, y elige ser. En la Constitución colombiana de 1886 había artículos que negaban la participación política y social de la mujer e inclusive su calidad de ciudadana, como se lee en el artículo 15: “son ciudadanos los colombianos varones mayores de veintiún años, que ejerzan profesión, arte y oficio o tengan ocupación lícita y otro medio legítimo y conocido de subsistencia” (Giraldo, 1987: 3); y como es bien sabido, sólo los ‘ciudadanos’ tenían libertad para votar y desempeñar cargos públicos. Se negaba la participación de las mujeres en estos asuntos, argumentando las tradiciones que pesaban sobre las leyes y situándola a nivel de los débiles mentales en cuanto a su capacidad intelectual. No fue sino hasta el gobierno del general Rojas Pinilla que la mujer obtuvo sus derechos políticos. “El artículo primero de la reforma Constitucional

Plebiscitaria de 1957 dice: “las mujeres tendrán los mismos derechos políticos que los varones” (Ibíd., 5) y sólo hasta 1977 con la ley 27, todos las personas mayores de 18 años adquieren sus derechos civiles. No obstante, la lucha por ganar una participación política en Colombia no fue tan fácil, ya que en la Reforma Constitucional de 1936 se objetaron con base en supuestos argumentos morales y sociales, varios derechos que le habían sido otorgados a la mujer tiempo atrás y se discutió de igual forma el lugar que ésta debía ocupar en la sociedad. Sin embargo, estos argumentos no tuvieron una validez permanente y las leyes siguieron funcionando en pro de la mujer. Los derechos cívicos se proyectaron también a favor de las mujeres, con la ley 28 de 1932, en la que se decía que “la mujer casada mayor de edad como tal, puede comparecer libremente en juicio y para la administración y disposición de sus bienes no necesita autorización marital, ni licencia de juez, ni tampoco el marido será su representante legal” (Ibíd., 12); gracias a este artículo, la mujer adquirió libertad para actuar según su propio criterio. En cuestiones de educación, sólo fue hasta 1933 mediante el decreto 227 del doctor Enrique Olaya Herrera, que la mujer pudo acceder al bachillerato y como consecuencia a la educación superior. Demostrando las mismas capacidades intelectivas que el hombre, la mujer se integró rápidamente al trabajo y a la vida social.

La inserción de la mujer en el ámbito laboral data, por su parte, de 1781, con las campesinas en las industrias tabacaleras y en la recolección de café. Más tarde, hacia 1920, fue integrada a las industrias textiles y a partir de allí comenzaron a reconocerse derechos para los trabajadores en general. Se le garantizaron derechos tales como el seguro social obligatorio, prestaciones para ella y sus hijos, así

como el derecho a escoger su oficio u ocupación; Y se estipuló que la no mujer no puede ser discriminada por razones de sexo, etnia, religión, orientación política, entre otros.

También le fueron otorgados derechos sobre sus hijos, ya que en otro tiempo cualquier hijo fuera del matrimonio era ilegítimo y la mujer y el niño tenían que pagar el precio del abandono político, social y económico. La ley 83 de 1946, le da a la mujer respaldo jurídico para reclamar y hacer valer el derecho de sus hijos; con ello vino también una emancipación de la mujer casada, al no pertenecer a su marido ni a nadie. El decreto 1260 de 1970 suprimió, por su parte, la obligación de que la mujer casada lleve el apellido de su marido y le otorgó la libertad de actuar sin el consentimiento de su esposo, al ser un ser autónomo e independiente. Del mismo modo, la mujer ganó derechos civiles como el de la ley primera de 1976 que estipuló el derecho al divorcio a petición de cualquiera de las dos partes. Y finalmente, la ley de 95 de 1980 abolió cualquier forma de discriminación, “Colombia ratifica la Convención sobre eliminación de toda forma de discriminación contra la mujer” (Ibíd., 21). Sin embargo estos logros, aun siendo legalmente reconocidos, no tienen entera aplicación y la violencia intrafamiliar se ha agudizado en los últimos años. Vemos a diario conductas que discriminan, excluyen y dañan a diario la libertad y la autonomía de las mujeres.

Así, dando una mirada muy rápida a los logros que ha obtenido la mujer colombiana, notamos que ha sido muy lenta la transición en su reconocimiento como una persona autónoma y que hoy en día aún pesa una tradición que no ha roto el dominio patriarcal, es decir, un

dominio privilegiado de los hombres sobre las mujeres en una sociedad determinada. Basta con ver películas actuales y programas televisivos para ilustrar ese estado de cosas, como cuando se presentan, por ejemplo, historias sobre mujeres que al ser inteligentes, sienten el desprecio del hombre soberano, se sumergen en la soledad y la angustia, y abandonan así su pensamiento autónomo. Tal es el caso de la película titulada “Mujeres Perfectas” producida por Edgar J. Scherick, en donde una feminista con su familia –esposo e hijos- se traslada a un barrio donde las mujeres encarnan el sueño de la cultura machista: están siempre hermosas y adornadas con esmero; se encargan sólo de las labores del hogar y de sus hijos, obedientes y sumisas, y además piensan que su esposo es el ideal de Hombre. Son así mujeres perfectas, pero perfectas sólo para los hombres. Sin embargo, lo más absurdo de la película no es el hecho de que estas mujeres presenten tales comportamientos estereotipados, sino que éstas se dejen controlar como robots, y que quien lleva el mando de tan descabellado plan no sea un hombre, sino precisamente una mujer que al ser una científica brillante y no tener tiempo para su marido, lo descubre siéndole infiel y piensa que él nunca hubiese hecho eso si ella hubiese sido una “mujer perfecta”. Este ejemplo, refleja en gran parte el pensamiento de la mujer moderna que permaneciendo objeto ante la mirada del hombre, se descubre como ausencia de libertad. Nada le permite tener una visión clara de lo que significa ser mujer, porque dicha visión ha sido contaminada por la influencia que ejerce la sociedad en la percepción de sí misma. Se le da así la falsa ilusión de una libertad, de una autonomía, de una autenticidad, y de que el sólo hecho de tener derechos políticos y civiles, la hace ser realmente libre. Se le abren puertas económicas, se la insta al trabajo, a la libertad de

expresión; pero al mismo tiempo se la sigue considerando como un ser biológico, alguien que tiene una libertad vacía, pues no se reivindica su subjetividad adecuadamente: “no se podría obligar directamente a la mujer a tener hijos, todo lo que se puede hacer es encerrarla en situaciones cuya única salida es la maternidad; la ley o las costumbres le imponen el matrimonio, se prohíben medidas anticoncepcionales y el aborto; se prohíbe el divorcio” (Beauvoir, 1977: 81).

La mujer, muchas veces, no hace valer los derechos que ha ganado: se niega a votar, a ejercer sus derechos civiles, y muchas veces desconoce que existen derechos que por ser mujer y ciudadana de un país determinado le han sido otorgados. Si en un primer momento tiene una libertad negativa, ésta no es tan visible, pues la mujer se pone ante ella misma muchas limitaciones. Ligada a las tradiciones sociales, no ejerce su ciudadanía, porque prefiere permanecer al tanto de la casa y cuidar a su familia antes participar activamente en la vida pública y actuar en favor del mejoramiento de sus propias condiciones y del bienestar de los demás. Y esto aún no es suficiente, ya que la mujer necesita que todos sus derechos puedan garantizar una libertad en todos los aspectos. De nada le serviría tener libertad cívica, si sus libertades políticas y económicas están restringidas. Como afirma la filósofa existencialista: “el código francés ya no incluye la obediencia en el número de deberes que corresponden a la esposa, y cada ciudadana se ha convertido en electora; pero estas libertades cívicas resultan abstractas cuando no van acompañadas de una autonomía económica” (Beauvoir, 1981: 469). Algunas mujeres que ejercen el derecho al voto, creen que es suficiente con que el hombre les permita votar y no se atreven a exigir más cosas. También existen muchos casos de mujeres

que en lugar de trabajar preferirían que sea un hombre el que supla sus necesidades materiales y se refugian en el matrimonio para encontrar un proveedor. Aunque hay que reconocer las difíciles condiciones laborales a las que muchas de ellas se ven enfrentadas.

La igualdad de género supone una lucha de todos los días. Aunque muchas cosas han cambiado, la libertad de la mujer sigue siendo sólo negativa. Puede hacer, pero no se la deja ser. Para ser plenamente libre, debe reivindicar su actitud espontánea como fuerza creadora; afrontar la vida con valentía, sin dejarse convertir en una copia más del modelo de mujer que la sociedad machista pretende imponerle. Sólo podrá ser mujer a cabalidad cuando exija ser considerada en situación de igualdad con el hombre. Y, en palabras de Fromm esto significa igualdad como reciprocidad.

*La tesis de que todos los hombres nacen iguales implica que todos ellos participan de las mismas calidades humanas fundamentales, que comparten el destino esencial de todos los seres humanos, que poseen por igual el mismo inalienable derecho a la felicidad y a la libertad. Significa, además, que sus relaciones recíprocas son de solidaridad y no de dominación o sumisión. Lo que el concepto de igualdad no significa es que todos los hombres sean iguales. (Fromm, 2005: 302)*

Porque como dice Simone de Beauvoir, la igualdad entre el hombre y la mujer, es “igualdad en la diferencia”, es decir, que se reconozcan las diferencias de género, mientras exista una igualdad en la medida en que todos somos seres humanos.

## 5. Conclusión

Como hemos visto en los capítulos anteriores, la condición de sumisión de la mujer tiene dos caras: por un lado, el dominio que el hombre y la sociedad ejercen sobre ella; y por otro, su actitud pasiva para aceptar el lugar que se le asigna.

Este estado de sumisión es altamente reforzado en el plano moral, por la idea de un Dios que controla la existencia de la mujer, y en el plano biológico, por la fijación de ésta a una naturaleza determinada. Pero tal como lo expresa el existencialismo sartriano, el individuo no tiene una naturaleza que lo determine, ni un Dios que controle de antemano su existencia, lo único que tiene es la libertad en cuanto que existe. Esta libertad es una responsabilidad ineludible, que no sólo lo obliga a elegir, sino a realizarse como proyecto. Sólo en la medida en que trasciende su facticidad, proyectando sus propios fines, puede afianzar su propia subjetividad.

La sumisión, desde la perspectiva psicológica, afecta radicalmente la personalidad de la mujer, ya que propicia mecanismos de evasión de la responsabilidad, que traen como consecuencia, complejos de inferioridad y actitudes masoquistas. Estos complejos y actitudes reprimen la espontaneidad de la mujer y niegan la posibilidad de que ésta se integre a la sociedad de forma creadora y asertiva. Pero hacen también que la libertad sea vista como una carga y no como una posibilidad de realización de su ser individual.

En su situación, la mujer se encuentra en el mundo entre otras libertades, y no puede salirse del mundo ni huir de esas libertades –en cuanto que existe; la interacción con el otro se hace casi imprescindible y contando con los demás es que puede construir su realidad. No es una isla y no puede enajenarse o encerrarse en una cueva apartada de todo; pero tampoco puede dejarse llevar por todo lo que le dicen o por lo que intentan hacer por ella; sólo en el reconocimiento de su plena libertad, puede reconocerse a sí misma en su subjetividad.

La filósofa francesa asevera que “En el hombre y no en la mujer, ha podido hasta ahora encarnarse el Hombre” (Beauvoir, 1981: 501). En todos los tiempos siempre se ha hablado del Hombre, de su gran obra; de lo que ha hecho en el mundo. Pero esta figura de Hombre siempre la han protagonizado pensadores, filósofos, científicos y literarios todos ellos hombres. La mujer ha estado tras la sombra de ellos y sólo hasta hace algunos años se ha pensado la mujer en la figura del Hombre.

No se trata de que la mujer deje de asumir roles sociales; se trata de que sea consciente de que los está ocupando y de porqué lo está haciendo; de que sepa que tiene la libertad para ser o no ser. Hoy la revolución femenina va ganando terreno en todo el mundo, pero en Colombia la situación de la mujer apenas empieza a tomar un sentido crítico. Necesitamos para el mundo más conciencias activas, más mujeres independientes, más personas autónomas y responsables de su libertad.

Tanto el existencialismo que plantea Sartre y que retoma Beauvoir, como la psicología social de Fromm, resaltan la importancia que tiene el individuo como ser autónomo y creador. Esto, lejos de ser solamente una teoría, tiene una practicidad en todos los aspectos de la vida humana, a saber, en lo político, en lo económico, en lo social y en lo moral. Y es por esto que la acción de la mujer no puede ser negada ni menospreciada. El hombre y la mujer como libertades distintas y separadas, reconocen la diferencia de género, pero con ello, no quieren limitar sus alcances. En el desarrollo de sus potencialidades no debe existir discriminación alguna o cualquier forma de exclusión, ya que tanto el hombre como la mujer tienen las mismas capacidades intelectivas.

## 6. Bibliografía

### ❖ Bibliografía básica

- Beauvoir, Simone (1977) *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Trad. Pablo Palant, Buenos Aires – Argentina, Siglo veinte, 1977.
- Beauvoir, Simone (1981) *El segundo sexo. La experiencia vivida*. Trad. Pablo Palant, Buenos Aires – Argentina, Siglo veinte, 1981.
- Beauvoir, Simone (1982) *¿Para qué la acción?* Trad. Juan José Sebreli, Buenos Aires – Argentina, Leviatán, 1982.
- Frömm, Erich (1963) *El miedo a la libertad*. Trad. Gino Germani, Buenos Aires – Argentina, Paidós, 2005.
- Sartre, Jean Paul (1943) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Traducción de Juan Valmar. Buenos Aires: 2005.
- Sartre, Jean Paul (1946) *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, Barcelona (2000).

## ❖ Bibliografía secundaria

- Beauvoir, Simone (1956) *Para una moral de la ambigüedad*. Trad. F. J. Solero, Buenos Aires – Argentina, Schapire, 1956.
- Berlin, Isaiah (1958) *Dos conceptos de libertad*. Alianza, Madrid. 1988.
- Giraldo, Alicia (1987) “Los derechos de la mujer en la legislación colombiana” En: *Repertorio histórico de la academia antioqueña de historia fundada en 1903*.
- Molina, María (1981) “La herencia de “el segundo sexo”, de Simone de Beauvoir”. En: *Obras completas*, tomo II, Aguilar, Madrid (1999).
- Osborne Raquel, Molina Cristina. (2008) “Evolución del concepto de género. (Selección de textos de Beauvoir, Millet, Rubin y Butler)” *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. 15: 147-182.