

CONTRA FILÓSOFOS

O ¿en qué se diferencia una mujer de un gato?

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

MERCÈ RIUS

CONTRA FILÓSOFOS

O ¿en qué se diferencia una mujer de un gato?

BIBLIOTECA NUEVA

siglo xxi editores, s. a. de c. v.

CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.

LEPANT, 241,
08013, BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.

GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.

ALMAGRO, 38,
28010, MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

Rius, M.

Contra filósofos. O ¿en qué se diferencia una mujer de un gato? – Madrid : Biblioteca Nueva, 2014.

440 p. ; 21 cm

ISBN: 978-84-16170-58-6

1. Filosofía 2. Sociología 2. Género 3. Mujer

l HP

141.72 JFFK

316 JHBK

JFSJ1

Cubierta: José María Cerezo

© Mercè Rius, 2014

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2014

Almagro, 38

28010 Madrid

www.bibliotecanueva.es

editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16170-58-6

Depósito Legal: M-21.288-2014

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

PREÁMBULO	13
EL SEGUNDO GÉNERO (I-VII)	17
LA INSOPORTABLE LEVEDAD DE LA MISOGINIA (VIII-XIV)	91
EN EL NOMBRE DEL PADRE (XV-XX)	165
BIO-DEGRADABLES (XXI-XXVIII)	225
HACIA DELANTE SIN IRA (XXIX-XLII)	299
Contingencias	301
Indecisiones	377
BIBLIOGRAFÍA	427

La regla fundamental que sirve para evaluar a todos los intelectuales en este siglo: aquello que respetan da la justa medida de lo despreciable de su propia realidad.

GUY DEBORD (1967)

Pues esta es la verdad: he salido de la casa de los doctos: y además he dado un portazo a mis espaldas.

Durante demasiado tiempo mi alma estuvo sentada hambrienta a su mesa; yo no estoy adiestrado al conocer como ellos, que lo consideran un cascar nueces.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Doy las gracias a mis colegas Josep M. Esquirol y Olga Fernández Prat, de orientación filosófica tan distinta, por sus observaciones críticas al texto original. Asimismo agradezco a Pau Montosa, antiguo alumno, su generosa avidez de lector por entregas.

Debo a Annie Bats, para la traducción de lenguas modernas, y a Jaume Medina, como profesor de filología clásica, sus inestimables respuestas a mis consultas.

A Antoni Mora, desde siempre, su apoyo intelectual y personal sin reservas.

Preámbulo

He dedicado la mayor parte de mi vida a la filosofía, y no he sufrido hasta el momento ninguna repentina conversión a algo mejor. No voy, pues, ahora a abandonar su senda por angosto que me aparezca el horizonte. Viviendo aprende una a arros-trar desengaños, y a engañarse de nuevo para seguir adelante. Quiero decir con ello que mi porfía especulativa nada tiene de heroica. Es que no la puedo evitar. Quizá se trate de cierto tipo de adicción. Pero ni atinaría a disculparme.

En un libro compuesto de dos trabajos filosófico-narrativos que datan de 1987 y 2009, explora Miguel Morey el destino de la filosofía en «tiempos de indigencia»: ¿cómo ponerse a pensar?, ¿por dónde empezamos?¹. En lo escrito a fines de los ochenta, al parecer acariciaba aún tímidamente lo que llamaba osadía del gesto refundacional. Años más tarde, en 1995, yo misma invoqué a Descartes con actitud afín; pero en 2010 di por hecho que, a fin de cuentas, lo mejor repartido del mundo actual no es el *bon sens*, sino la *mauvaise foi*². La mala fe. ¿Por dónde, entonces? Aunque los primeros filósofos surgieron en un universo casi virgen, tampoco se ahorraron la pregunta de en base a qué trazar los límites de lo pensable. Sin embargo,

¹ M. Morey, *Hotel Finisterre* (contiene *Camino de Santiago*).

² Cf. introducción a T. Todorov, *La vida en común* (1995); M. Rius, *El Pont de la Girada* (2010).

de ahí no se deduce que épocas como la nuestra, indigentes por saturación, traspuestas del inaugural «asombro» al estupor, brinden en su desconcierto un óptimo caldo de cultivo a la filosofía. Le sobran a esta apologetas armados de tal convicción, sin exceptuar a los que la sirven con «espíritu crítico». Y así nos va. Cesemos, pues, de izar estúpidamente las velas para desafiar tempestades.

La metáfora del navegante remonta a Platón, como es sabido. Hoy se prodiga en los textos del veneciano Massimo Cacciari. Uno de sus libros se titula *Europa o la Filosofía*³. Doble expresión, ambos nombres, de algo en común que impedirá salvarse a cada elemento nombrado sin el otro. Me ceñiré al respecto a subrayar el específico uso de «filosofía»: no es sinónimo de pensamiento o reflexión, ni de concepción global del mundo. Bastaría, de lo contrario, con mencionar el «pensamiento oriental» para desmentir la presunta equivalencia entre Europa y la filosofía. En cuanto a la exclusión de Norteamérica, pone de relieve que la filosofía tampoco se identifica sin más con Occidente. O solo lo hace en la medida de su autocomprensión como historicidad del pensamiento. Lo que significa que tuvo un comienzo —nació, efectivamente, en el Asia occidental y se extendió hacia el oeste—, que puede tener un final en el tiempo, pero sobre todo que su ser consiste en devenir. Jamás un filósofo tratará al lenguaje como mero instrumento con que abordar una realidad «desprejuiciada». El lenguaje es el único medio en cuyo seno puede desarrollarse el pensamiento; este se nutre del humus acumulado por todo lo dicho y escrito. A riesgo de inflación en más de un sentido, desde luego. Pues la experiencia de la propia realidad se sopesa mediante el lenguaje, aun no identificándose con él.

En la década de los setenta, repetía un profesor de la Universidad de Barcelona que la filosofía era lo que hacían los filósofos. Expresaba de este modo su negativa a definir por respeto a lo histórico. Obviamente, el enunciado se revelaba tautológico: filosofía era lo que hacían los filósofos, y filósofo, quien hacía filosofía. Además, seguro que nuestro profesor no estaba dis-

³ M. Cacciari, *Europa o la Filosofía*. La edición original está en castellano.

puesto a reconocer dicha categoría a muchos de los contemporáneos que se la atribuían a sí mismos. Por lo tanto, disponía de criterios externos a todo aquello que se presentaba como filosofía sin serlo. Ahora bien, externos solo para los falsos filósofos; internos, en cambio, para esos otros que no veían en la historia un mero escaparate donde unos pocos se ganaban el derecho de exposición, sino que histórica era la propia constitución de su obra. En doble sentido. Por un lado, se trataba de una obra bien entretejida en el devenir del pensamiento según este había venido desarrollándose a lo largo de siglos; por otro, irrumpía con la singularidad del acontecimiento, del «algo pasa». En suma, la profesoral equiparación de filosofía y praxis del filósofo tal vez bosquejaba una defensa de lo singular, en el moderado sentido crítico de que la universalidad del pensar filosófico no abstrae totalmente de las condiciones personales —sociopolíticas, psicológicas, etc.— del sujeto pensante.

¿La condición femenina singulariza acaso la histórica universalidad del pensamiento? Habría motivos para rechazarlo aun cuando el interrogante no estuviera mal planteado, que lo está. La singularidad del acontecimiento es lo opuesto de la excepción que confirma la regla; y más todavía de la particularidad abstracta, a que se reduce justamente la «feminidad». Por lo demás, sutilezas conceptuales aparte, títulos como *Historia de las mujeres filósofas*, de un libro del xvii traducido en 2009 al castellano, resultan de una elocuencia abrumadora⁴. Corrían otros tiempos, qué duda cabe. Pero los actualizados intentos del presente, si bien ya con el historicismo a cuestas, se limitan de todas formas a mostrar la historia-expositor donde fueron alineándose, de una en una, las malogradas predecesoras. Y entretanto, mientras que ellas se sucedieron sin conversar, los que «hacían» historia con su pensamiento dialógico y eficaz, aun si de efectos retardados, eran los hombres filósofos —a quienes nunca a nadie se le ocurriría denominar así, por redundante.

La libertad es el principio primero de la filosofía. Voces respetabilísimas coincidieron en que la libertad existe únicamente al luchar contra lo que la obstaculiza. La afirmación vale para la

⁴ G. Ménage, *Historia mulierum philosopharum* (1690).

práctica, en el empeño de sacudirse la opresión. También para los discursos relativos a tal acción emancipadora. No obstante, la libertad no puede cifrarse en la superación de obstáculos como finalidad en sí. Al menos, deben restar aquellos cuya supresión atentaría, directa o indirectamente, contra la libertad misma. De acuerdo en que no hay una experiencia inmediata de la libertad. Por ello, demasiadas veces, la experiencia se reduce a notar su falta. Pero, si la hay de su defecto, también de su exceso; entiéndase, una experiencia del propio sujeto, y no de sus represores: políticos o de otra laya. Me atengo a una breve anécdota personal. Al anunciar —con cierto pavoneo, lo admito— el futuro subtítulo de este libro a un amigo filósofo («¿en qué se diferencia una mujer de un gato?»), respondió divertido a mi provocación: «¡En nada! Opacidad en ambos casos.» Me dejaba, pues, la libertad más absoluta para soltar cuanto se me antojase. Al fin y al cabo, escrito está: opacidad, enigma... «gatas continúan siendo siempre las mujeres, y pájaros. O, en el mejor de los casos, vacas»⁵. ¡Solo que mi amigo apenas lee a Nietzsche!

Me aguardaba una libertad sin obstáculos. Como una no es divina, esto implicaría la negación de la libertad. Retirándomelos, el interpelado desactivó de antemano (¿a priori?) las eventuales consecuencias de mi reflexión. Entonces tuve que salir a buscarlos —que no a inventármelos— yo misma. De ahí el título: *Contra filósofos*.

La suprema libertad al alcance de los mortales se llama desarraigo. Inunda el ánimo de quien ya no se siente tan vinculada a nada ni a nadie como para callar lo que antes ni siquiera se atrevía a pensar, porque hubiese dañado a los objetos queridos —y a sí misma. En el extremo, si se consuma, ya no hará falta decirlo —ni escribir libros. Pero si se estanca, libera de tener que responder a las expectativas ajenas. Le permite a una experimentar con sus propias posibilidades, aunque no se le oculte que difícilmente sobrepasará en altura a los que heredaron pedestal. Y es que el desarraigo no se rebaja a usar zancos. Ojalá logre también quitarse un día los pesados coturnos.

⁵ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pág. 94.

EL SEGUNDO GÉNERO

I

«De todo lo que tiene vida y pensamiento, nosotros, las mujeres, somos el ser más desgraciado»¹. Así imaginó Eurípides el lamento de Medea: puede que desdichadas, mas no incapaces de defenderse. Ella misma lo atestigua al obrar en consecuencia. Solo que el ímpetu rebelde unido a una mente preclara intensifica aún más su desdicha.

Medea, la infanticida —le llaman². Su sitio, aunque se lo regateen, está junto a Edipo y Orestes. Infanticidio, parricidio, matricidio: feas denominaciones que pretenden clasificar lo inclasificable, si no en estereotipos jurídicos, apelando al tribunal de la conciencia. Quienes eligen esta exégesis para *Medea* relegan la aseveración kierkegaardiana de que «lo trágico exige un momento de culpabilidad que no sea conscientemente subjetiva»³. Quizá prefieren apoyarse en la leyenda de que Sócrates asistía únicamente a las representaciones teatrales de Eurípides, lo cual demostraría para algunos la vocación modernizadora o ilustrada de las mismas; luego sofística en el buen sentido: el democrático. Y para Nietzsche, un buen motivo de desprecio hacia ambos⁴.

¹ Eurípides, *Medea*, 230 (traducción de Alberto Medina González).

² Sintomáticamente, no hay un nombre específico para quien asesina al hijo.

³ Kierkegaard, *Antígona*, pág. 40.

⁴ Expresado, como es sabido, en *El nacimiento de la tragedia*.

Existe también la posibilidad de interpretar *Medea* haciendo hincapié en el linaje divino de la protagonista, a la que me resisto a dar el nombre de heroína porque ella se desliza entre las interpretaciones convencionales sin ajustarse a ninguna. La que menos me concierne es la religiosa. Entiendo que a una descendiente de Helios, al sentirse muy por encima del común de los mortales, le resulten insufribles las injurias de estos. Pero la apoteosis final de Medea llevando a sus hijitos muertos en un carro alado no hace mella en la sensibilidad de nuestro tiempo. Incluso se me antoja algo salida de tono, como otras veces en las obras euripídeas, por ejemplo en el desenlace —aun si ambiguo— de la sobrevalorada *Alceste*.

Las interpretaciones consultadas razonan, en mayor o menor grado, sobre los móviles desencadenantes de la tragedia. Y puesto que de móviles se trata, los extraen del alegato de la propia Medea. Con su lucidez por todos reconocida, ella argumenta en favor y en contra del designio que sabe tan paradójico como irreversible. Nada la disuadirá de vengar su orgullo de mujer herida por la pública infidelidad de Jasón, aunque al matar a sus hijos destruya en sí misma para siempre el equilibrio anímico que la venganza persigue. Incluso su valoración inicial de la condición femenina es, más que lamento, reflexiva auto-defensa. Medea se entrega a una dialéctica interior (por decirlo contra el gusto de Nietzsche), o a una partida de ajedrez en solitario que, ante la imposibilidad del jaque mate, acabará en tablas. Desde luego, mientras urde sus actos criminales se precave de la hospitalidad de Egeo para cuando tenga que huir de Corinto. Fatalmente, los sucesivos pasos hacia la última meta se desarrollan sin contratiempos, como si el azar (¿o la necesidad?) la alentase en vez de condenar sus ideas al absurdo: todo le sale redondo. Pero es que a la pasión todo se le vuelve medios. No en vano «se toma tiempo y reflexiona, por violenta que pueda ser» —escribía el desapasionado Kant— «como un río que se sepulta cada vez más hondo en su lecho»⁵. Al abrigo de esta perversa lógica, Medea no se quitará la vida. Que la partida consigo misma acabe en tablas significa que vivirá un dolor

⁵ I. Kant, *Antropología*, pág. 186.

inextinguible. Permitirá igualmente que Jasón sobreviva, tras la muerte violenta de sus seres queridos. Para que también sufra; y además nunca pueda pensar, a diferencia de ella, *así lo quise*.

Sin embargo, Medea no toma una decisión en el sentido tradicional del acto interno que marca un antes y un después al concluir el proceso reflexivo. Para ella, el único *instante decisivo* no es sino el del olvido, la transitoria inconsciencia que necesita a fin de perpetrar la desnaturalizada acción: «¡Olvidate por un breve instante de que son tus hijos y luego... llora!» (1248)⁶. No cabe, pues, atender a su argumento de que no hay más remedio porque, como inocentes mensajeros del regalo envenenado para la hija del rey, los pequeños solo evitarán la muerte en manos de los corintios, sin duda atroz, recibéndola de su propia madre. Esa clase de interpretación, obcecada en racionalizar lo que viola los límites de lo humano, pasa por alto que, si Medea «decidiera» la muerte de sus niños, lo habría hecho ya en el preciso momento en que los utiliza para tal encargo, y no a consecuencia del mismo. En suma, de proseguir por semejante vía hasta puede interpretarse que manda a sus hijos, en vez de ir a por su rival ella misma (una opción con la que ha elucubrado), no solo porque así alcanzará más fácilmente su objetivo regicida, sino porque debe quedar libre para después asesinarlos. Justo por este orden: primero, la princesa junto a su padre Creonte, y al final los dos pollitos. He ahí el plan perfecto. Digno de la maléfica sabiduría que se le reconoce.

En cambio, es más probable, y no incompatible con lo anterior, que el discurrir de los acontecimientos —al margen de cualquier decisión— se produzca según el canon trágico. De un modo análogo al de la pasión, que se enreda consigo misma «sepultándose cada vez más», los acontecimientos se encadenarían entonces sin principio ni fin. Abona esta perspectiva el dato constatado en un artículo sobre la Medea cinematográfica de Pasolini⁷. El coro de la tragedia original evoca a Ino como úni-

⁶ «Instante» en la traducción al castellano. «Breve día» en la italiana y la catalana de Carles Riba, que es expresión más literal.

⁷ A. Biancofiore, «*Médée* de Pier Paolo Pasolini: “mauvaise conduite” de l'Étrangère au sein de la *polis*». Agradezco el hallazgo a Annie Bats.

co precedente de una madre que, enloquecida por los dioses, quiso matar a sus hijos. Pues bien, en una de las antiguas versiones del mito, Ino estaba relacionada con Frixo, el primer dueño del vellocino de oro del que Jasón y los argonautas se apoderan gracias a los despiadados oficios de Medea. La sagrada piel de carnero sería, pues, el instrumento del destino, transmisor de la culpa que retornaría como maternidad infanticida.

Aparte de la exégesis canónica o tradicional, y la moralizante que indisponía a Nietzsche contra Eurípides, destaca sobremodera la política. Vernant, Rubert de Ventós o Cacciari, entre otros, han insistido en que la obra de los tres mayores poetas trágicos griegos refleja el paso de la forma de convivencia ancestral, basada en las leyes religiosas, de la tierra y de la sangre, a la forma de convivencia política, basada en las leyes de la *pólis*. Lo evidencia el gesto reparador de Atenea hacia Orestes, con la transformación de las Erinias, vengadoras de la sangre derramada, en Euménides, protectoras de la ciudad. Y no hace falta recordar la cantidad de páginas que se han dedicado a Antígona en esa misma línea. ¿Pero nos sirven para Medea?

Medea es una bárbara. Se lo echa en cara Jasón desesperado al mirar los cadáveres de sus hijos. Ninguna griega hubiera sido capaz de algo tan horrendo, pero por desgracia él cometió el error de maridarse con una «leona». A todas luces, esas palabras destilan mala fe, ya que el marido infiel aprovecha la reacción de la mujer a su abandono para justificarlo. Ciertamente, Medea reacciona de acuerdo con un modo de entender la justicia que Platón cuestionará muy pronto: «Que nadie me considere poca cosa, débil e inactiva, sino de carácter muy distinto, dura para mis enemigos y, para mis amigos, benévola» (807)⁸. Pese a ello, no desconoce las leyes y costumbres griegas, aunque le cueste adaptarse. De hecho, si se diera ignorancia por su parte, Jasón merecería con creces los adjetivos que le enrostra: perjurio y traidor al huésped extranjero. En cualquier caso, Medea ha adquirido pleno conocimiento de lo que significa ser mujer en

⁸ Esta concepción de lo justo (hacer el bien al amigo y el mal al enemigo), que Sócrates rechazará, abre el diálogo en la *República*.

Grecia al verse humillada por el nuevo matrimonio de Jasón: «No has respetado los juramentos que me hiciste» (492).

Los intérpretes coinciden en que Medea no siente despecho amoroso, completamente ajeno al tipo de relación que mantenían los cónyuges en Grecia. Algunos buscan, pues, otras causas incluso para la generosidad de Alcestris, la buena esposa. Según Cacciari, esta entrega su joven vida a cambio de la de su marido con el supremo designio de preservar el hogar (el *oikos*), que se disolvería al morir el señor de la casa. En efecto, inmolándose arranca a Admeto la promesa de que nunca dará a sus hijos una madrastra, con lo que se asegura la máxima permanencia de cuanto les ha unido. Nadie la sustituirá en la custodia del sagrado fuego del hogar⁹. También Medea argumenta al respecto, aunque se enfrenta ya a los hechos consumados: «Nos has traicionado y has tomado un nuevo lecho, a pesar de tener hijos. Si no los hubieras tenido, se te habría perdonado enamorarte de ese lecho» (488). Pero, no siendo griega, desdeña el papel de guardiana de la casa. La reclusión doméstica le parece un componente esencial de la miseria femenina. No con ritos ni ceremonias abandonó la morada paterna para seguir a Jasón, sino dejando atrás el cadáver de su hermano, a quien antepuso la vida de su amante y el triunfo de la expedición de los argonautas. Así lo entiende el beneficiado cuando debe responder de su traición al lecho conyugal: «Tu espíritu es sutil, qué duda cabe, pero te es odioso declarar que Eros te obligó, con sus dardos inevitables, a salvar mi persona» (529).

Medea es una mujer con iniciativa en todos los órdenes, el erótico inclusive. Y como se permite elegir sexualmente, hace uso de un derecho que, entre los griegos, pertenece solo al varón. En términos hegelianos, relativos al lugar de la mujer en la familia: «En la morada de la eticidad, no se trata de *este* marido o de *este* hijo, sino de *un marido* o de los *hijos en general*.» Obviamente, se refiere con ello a Antígona¹⁰. Prosigue: «En su determinación para la singularidad y en su placer permanece de

⁹ M. Cacciari, *L'Arcipelago*, págs. 52 y ss.

¹⁰ «Muerto mi esposo, otro hubiera podido tener, y un hijo de otro varón si lo perdía. Pero estando padre y madre ocultos en el Hades, no hay herma-

un modo inmediato como universal y ajena a la singularidad de la apetencia; por el contrario, en el hombre estos dos lados se bifurcan y, al poseer como ciudadano la fuerza *autoconsciente* de la universalidad, adquiere con ello el derecho a la *apetencia* y conserva, al mismo tiempo, la libertad con respecto a ella»¹¹. Al desentenderse de Medea con motivo de su ascenso de refugiado en Corinto a esposo de la hija del rey, Jasón encarna esa feliz sintonía entre apetencia y libertad.

A juicio de Hegel, la razón asiste al marido infiel. Toda la razón, en la medida en que esta es *razón política*. No escapa a la inteligencia de Medea a la hora de preparar su venganza aquello que, por lo demás, Jasón le ha explicitado cínicamente: «Los hombres deberían engendrar hijos de alguna otra manera y no tendría que existir la raza femenina: así no habría mal alguno para los hombres» (573). Semejante desiderátum le ha valido a Eurípides la fama de misógino. No obstante, aun si omitimos la pregunta de cómo puede experimentarse odio, un sentimiento tan profundo, hacia lo que el propio medio sociocultural tiene apenas en nada, diríase que las palabras de Jasón se limitan a repetir un lugar común. Se encuentra también en el mito platónico del *Político*, según el cual en la era de Cronos los dioses apacentaban a los hombres y «no había regímenes políticos ni los hombres poseían mujeres ni hijos» porque nacían de la tierra¹².

Fue solo en aras de la continuidad de su estirpe que Jasón brindó juramento conyugal a Medea. Ahora bien, la razón política impone la irreversibilidad de los juramentos. Sin duda, en la antigua Grecia, con muchísimo menos rigor conceptual que el logrado por Kant al establecer que la obligatoriedad inherente al acto en sí no se modificaba con el tiempo: «El modo, pues, de tener algo exterior a mí como mío es el enlace puramente jurídico de la voluntad del sujeto con aquel objeto, *independientemente de la relación espacio-temporal con el mismo,*

no que pueda nacer jamás», Sófocles, *Antígona* (traducción de Luis Gil), pág. 62 (905). Las cursivas son mías.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, pág. 269.

¹² Platón, *Político*, pág. 533 (271e).

según el concepto de una posesión inteligible [...] Lo mismo ocurre con el concepto de la posesión jurídica de una persona, como perteneciente al haber del sujeto (su mujer, su hijo, su criado)»¹³. Todavía ahí, pasados dos milenios, la ley ampara al marido. De todas formas, el matrimonio de Jasón y Medea no había obtenido sanción pública. Pero, aun así, todo juramento posee la irreversibilidad de lo sagrado. En esta se escuda Medea, pese a que el acto tuvo lugar bajo los auspicios de las divinidades griegas, que solo entonces se convirtieron en las suyas y de las que se ha visto desposeída a raíz del abandono. Se trata de volver contra Jasón, a toda costa, su propia lógica mendaz. Si él cree poder deshacer el juramento, ella puede darle la razón fingiendo que jamás se produjo. Y si el *télos* del mismo era el engendrar descendencia, la anulación del acto conlleva el de su finalidad intrínseca, es decir, sustraída a los avatares del tiempo: los retoños nacidos posteriormente deben morir e incluso descansar en un sepulcro fuera del alcance de su progenitor. Quizá por esto Medea requerirá alas divinas para fugarse.

En su intento de liberarse el sometido, no profesando otra moral que la de quien lo somete (la virtud del esclavo —decía Aristóteles— es solo participación en la de su señor), se comportará, adrede o no, inmoralmemente¹⁴. La sagaz Medea busca respaldo en una certeza afín: «Las mujeres somos por naturaleza incapaces de hacer el bien, pero las más hábiles artífices de todas las desgracias» (407)¹⁵. Su abyecto crimen pondrá en entredicho que la incompetencia femenina para el bien provenga de la debilidad, esto es, que el mal le exija menos esfuerzo, menos valor. El coro augura que se ablandará: «No podrás ante ellos, arrodillados como suplicantes, manchar tu mano de sangre

¹³ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, pág. 67. Las cursivas son mías.

¹⁴ De los colonizados en lucha por la independencia escribía Sartre: «Nosotros éramos hombres a sus expensas, él se hace hombre a expensas nuestras», J.-P. Sartre, «Los condenados de la tierra», *Escritos políticos 2*, pág. 80.

¹⁵ En tono incomparablemente más ligero, la sentencia llegaría hasta Hollywood: «When I'm good, I'm very good, but when I'm bad, I'm better» (Mae West).

con ánimo impávido» (862). El coro se equivoca. Medea, no. Aunque les falte a las mujeres la autoridad —de nuevo según Aristóteles—, están lo bastante capacitadas para «deliberar»¹⁶. Especialmente Medea.

Al parecer, de los tres comportamientos que Aristóteles reprobaba —vicio, incontinencia y brutalidad— Medea se distinguiría en este último. Lo excepcional de su infanticidio vendría incluso a confirmar un prejuicio aristotélico: «Es raro entre los hombres el brutal; se da principalmente entre los bárbaros»¹⁷. Quien se conduce brutalmente no delibera. Sí lo hace, en cambio, el incontinente; solo que delibera mal. A diferencia del vicioso, conoce y respeta las leyes del buen obrar; pero, atrapado en la pasión, le falla el saber de las circunstancias. De nada le sirve, por tanto, el conocimiento de la ley si *se engaña sobre la realidad* a la que debería aplicarla. La acción resultante es injusta. Pues bien, en Medea no se observa ni falta de deliberación ni ignorancia de la situación en que se halla. Su pasión es reflexiva, lúcida y consecuente. Sabe que Jasón la ha utilizado para perpetuar su linaje, de exclusiva transmisión por línea paterna, esto es, masculina. Al asesinar a los niños, dos varones, Medea aniquila lo máspreciado por su burlador. Ningún error en la deliberación; antes bien, una magnífica y aterradora percepción de la realidad.

Jasón quiere mucho a sus hijos. Lo demuestran las súplicas que lanza a la aborrecible Medea —«concédeme, por los dioses, tocar la blanca piel de mis hijos» (1402)—¹⁸ cuando los divisa en el carro suspendido en el aire, por donde su madre los alejará de él, que está debajo, plantado en el suelo —como imagen de su más completa derrota. Nada tiene que ver esa expresión de dolor con el afán de dejar herederos, varones que le sucedan en el gobierno de la casa y alivien su vejez. Habla ahora un cariño desinteresado, como habló el de Edipo tras cumplirse su destino: «En cuanto a mis hijos, Creonte, de los varones no te preocupes: hombres son, de suerte que no habrán de quedar,

¹⁶ Aristóteles, *Política*, pág. 24 (1260a).

¹⁷ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, pág. 288 (1145a).

¹⁸ El adjetivo no es «blanca», sino «suave» (*malakós*).

allí donde se encuentren, faltos de medios de vida. En cambio, de esas dos criaturas, tan desdichadas y dignas de compasión, de mis niñas [...], de esas, sí, cuídate. Y sobre todo, déjame tocarlas con mis manos y lamentar mis desdichas»¹⁹. Será, no obstante, Antígona quien le acompañará y cuidará de él en su vagar errante por otras tierras. Entonces no habrá ya casa paterna ni dueño. Los dos varones, mientras tanto, se entregarán a las ambiciones políticas, que culminarán en su doble fratricidio y el suicidio de la hermana.

Medea golpea los sentimientos paternos de Jasón en ambas facetas: el puro amor hacia la existencia corpórea de los hijos y la vanidad de prolongar la estirpe. Si el amor tiene por objeto lo singular en cuanto tal, la vanidad de «los hijos en general» es universal abstracta (contra Hegel, que reservó dicha universalidad a la mujer). Así pues, al eliminar también a la futura esposa, la repudiada quita a Jasón hasta la mera esperanza de prole. En definitiva, imbuida de la lógica masculina, sabotea las leyes de lo que la *pólis* considera justo en la medida en que de ello depende su constitución u orden político. En este sabotaje, Medea no expone ni se daña el cuerpo. Pero la mujer no puede hundir al varón sin sacrificar el alma propia en el desolado altar de Así-lo-quisé.

Aún el griego Eurípides le presta un último favor de los dioses. En cambio, la Medea de Séneca es una bruja que cocina ponzoñas infernales y, en su delirio homicida, se sube al tejado, desde donde arroja los cadáveres infantiles a Jasón, que ha presenciado con qué vil tardanza empuñaba el cuchillo, jactanciosa: «Disfruta lentamente del crimen, no tengas prisa, resentimiento»²⁰. Por fin, monta en el carro alado... ¿O en la escoba?

Séneca era filósofo.

¹⁹ Sófocles, *Edipo rey* (traducción de Luis Gil), pág. 175 (1460).

²⁰ Séneca, *Medea* (traducción de Jesús Luque Moreno), pág. 83.

II

Y los filósofos, como se sabe, tienen en muy mal concepto a las mujeres. De hecho, las conceptúan en razón inversamente proporcional a la elevada idea que tienen de sí mismos. Ciertamente que Platón se mostró favorable a una educación viril para las esposas de los guerreros. Pero el contemplar las Ideas bordeaba lo divino. Sin lugar a dudas, el vocablo *philosophos* se acuñó en un alarde de falsa modestia: no sabio, sino amante de la sabiduría. Desapareció entonces la variedad morfológica de sus dos étimos; el compuesto solo se declinaba en género masculino. «Amiga» o «amante» (*phíle*, no *philos*) lo era asimismo la mujer, aun si ni hoy está claro de qué o de quién. Según Aristóteles, tenía que haber lazos de amistad entre esposa y esposo, con el debido respeto a la superioridad del marido. No obstante, Cacciari aún sostiene que la amistad entre ambos sexos carecía de sentido en Grecia; quizá por extrapolación nietzscheana («la mujer no es todavía capaz de amistad: gatas continúan siendo siempre las mujeres»)²¹. Y tampoco corrió mejor suerte el nombre de «sabia».

Sophé llaman a Medea su exconsorte y los habitantes de Corinto. El rey también, lo que constituye un motivo para expulsarla de la ciudad. En la edición aquí citada, Creonte dice «hábil» en

²¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pág. 94. Para Cacciari: <http://www.youtube.com/watch?v=euXfhnthOEY>.

vez de «sabia»²². Al traductor debió de parecerle incomprensible que la sabiduría entrañara algún peligro, ya que los antiguos la tenían por garantía de justicia. Así se le escapó lo principal: mientras que, para un amante del saber, este era bueno aunque lo sabido fuera malo, para una mujer, el saber era malo aunque lo sabido fuera bueno²³. La ciencia en la mujer resultaba indecente, algo inmoral en sí mismo por atentar contra las costumbres. En ese aspecto, calificando a Medea de hechicera y maga, Creonte da muestras de la aversión que ella le inspira más que un testimonio real sobre sus malas artes. Dicho fenómeno halló pronto una expresión sociolingüísticamente muy lograda: bruja.

Bajo sospecha de brujería fue torturada, asesinada y profanada, en el siglo V, Hipatia de Alejandría, la primera filósofa tristemente célebre, devenida en símbolo del feminismo. Su historia se mantuvo en boga gracias a la atención que le prestaron varones insignes, claro está que en la medida de sus propias posibilidades: «Cuando se desnuda a mujeres hermosas, no es para perpetrar matanzas»²⁴. Lo escribió el ilustrado Voltaire, a lo mejor haciendo gala plumífera de su caballerosa tolerancia hacia la religión (*écrasez l'infame!*), pues se cree que el linchamiento de la pagana Hipatia fue obra de los cristianos. Más corteses los versos que le dedicó Leconte de Lisle: «Le souffle de Platon et le corps d'Aphrodite / Sont partis à jamais pour les beaux cieux d'Hellas!»²⁵. Le recuerdan a una la fealdad de Sócrates, aquella cara de sileno que —según Alcibíades— realizaba su belleza interior²⁶. Si, por esta lógica, la cantada belleza física que Hipatia

²² «Eres de naturaleza hábil [*sophé*] y experta en muchas artes maléficas», *Medea*, pág. 223 (285).

²³ Para el primer miembro de esta comparación: Aristóteles, *Ética nicomáquea*, pág. 317 (1153b).

²⁴ Voltaire, *Diccionario filosófico*: citado en Maria Dzielska, *Hipatia de Alejandría*, pág. 17.

²⁵ Citado por M. Dzielska, pág. 19. («El espíritu de Platón y el cuerpo de Afrodita se han ido para siempre al bello cielo de Hélade!»).

²⁶ «Afirmo, en efecto, que es sumamente parecido a esos silenos que hay en los talleres de los escultores, que modelan los artífices con siringas o flautas en la mano y que al abrirlos en dos se ve que tienen en su interior estatuillas de dioses», Platón, *Banquete*, pág. 99 (215b).

añadía a su inteligencia no la realzaba, ¿debía servirle acaso para hacérsela perdonar? Tampoco. No hay comparación que valga entre filósofo y filósofa, porque no se emplea la misma lógica.

Los historiadores calculan que Hipatia de Alejandría murió a una edad avanzada. Ni rastro de lascivia en el ensañamiento de sus asesinos. Quizá la perjudicó, en cambio, el empaque intelectual. En su condición de sabia neoplatónica, se la presume algo endiosada. Con todo, hasta la vejez, disfrutó de la paz suficiente para hacer estimables contribuciones al saber matemático. Pero su influencia sobre las autoridades civiles chocó con el creciente poder de los jerarcas eclesiásticos. En suma, como tantos y tantas, pereció asesinada por causas políticas. O, cuando menos, así lo entiende una época poshegeliana.

Por otra parte, la escasez de datos permite arbitrar toda clase de hipótesis; como la de que, si las intrigas políticas precipitaron su asesinato, no se infiere necesariamente de ello una actitud facciosa en Hipatia. Aunque la mayoría de investigadores se ciñe a la ineludible oposición entre sus creencias paganas y el cristianismo del patriarca Cirilo (370/3-444), no faltan quienes especulan sobre la amistad que la unía a algunos de sus discípulos cristianos. Siempre podría zanjarse la cuestión alegando lo que suele pasar con los filósofos: le llegó el día en que resultaba incómoda a todo el mundo. O dicho esto, para no quedarse en el tópico, podría adaptarse a su caso la distinción en que abunda Cacciari entre teología y mística. Cirilo representaba la teología, e Hipatia, la mística. Imposible conciliarlos.

Este enfoque abre, empero, nuevos interrogantes; en particular, el de si las supuestas tendencias místicas no incapacitaron a Hipatia para el activismo. A Simone Weil no la dispensaron de la reflexión política, ni siquiera de luchar en el frente durante la guerra española. Aun así, al lado de un De Gaulle, ¿qué podía significar ella?²⁷ Si «pactó con el diablo» —como

²⁷ Al parecer, no llegó a disparar un arma, pero ello no quita su activismo político, consecuente hasta el punto de arriesgar la vida. Por otro lado, el propio De Gaulle la disuadió de saltar en paracaídas sobre la Francia ocupada. Lo cuenta Carlos Ortega en el prólogo a S. Weil, *A la espera de Dios*, pág. 14.

el político de Weber, con que se estremece Cacciari—, no fue desde ningún puesto de mando o por tener madera de dirigente. Ahora bien, vacilamos sobre el estatus de Hipatia en la Alejandría de su época. Otro juicio común al respecto observa que, por aquel entonces, el cristianismo selló el fin de una era en que se apreciaba a las mujeres por su inteligencia. Naturalmente, quien esto dice no está pensando en las amas de casa ni en las nodrizas, sino en mujeres cuya forma de vida encajaba en los círculos políticos y culturales; y no voy a entrar ahora a sopesar las condiciones.

Se da por consabido que la expansión de la fe cristiana, mediante la alianza de Iglesia y Estado, perjudicó socialmente a la mujer. Sin embargo, del cristianismo proviene el concepto de *persona*, sobre el que me gustaría apuntar algo. Vaya por delante que mis aptitudes femeninas no me alcanzan para experiencias místicas y tampoco voy a entrometerme en las disertaciones teológicas sobre la Santísima Trinidad (las tres personas en una), de las que han extraído buenos réditos los filósofos: el propio Hegel en el pasado y, en el presente, Cacciari. Me limitaré a constatar que el concepto de persona establece la universalidad común a todos los miembros del género humano, sin distinción de sexos (u otros rasgos diferenciales). En cuanto personas, hombres y mujeres son absolutamente iguales. Se trata de una igualdad esencial, en lo que afecta a su dignidad. Y ello sin menoscabo de las diferencias aparentes; no solo las externas o perceptibles a simple vista, sino también las internas, de las que hoy se ocupan a placer la genética y las neurociencias. Pues en la variedad está el gusto.

Kant lo vertió al lenguaje del racionalismo ilustrado: nunca debe utilizarse a las personas como medios sin respetar al mismo tiempo su condición de fines. Este imperativo, de puro universal, ofrece un ancho abanico de posibilidades. En lo cotidiano, autoriza a tener a alguien en casa que te limpie los zapatos: «el *varón* adquiere una *mujer*, la *pareja* adquiere *hijos*, y la *familia*, *criados*», por el «derecho a la posesión (aunque no al uso) de otra persona como una cosa»²⁸. En lo extraordinario, prohíbe el último acto, que se disputa con el *crimen carnis contra naturam* el grado sumo

²⁸ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, págs. 75 y 97.

de inmoralidad, esto es, el suicidio. Vuelve sobre ello una y otra vez («el ser humano detenta una inviolabilidad en su propia persona; se trata de algo sagrado que nos ha sido confiado»)²⁹ con desconcertantes aclaraciones: «Si, para escapar a una situación dolorosa, se destruye él a sí mismo, hace uso de una persona *como mero medio* para conservar una situación tolerable hasta el fin de la vida»³⁰. Pese a lo dicho, acepta que pueda haber un suicidio «heroico»; pero es tan excepcional que solo se conoce un caso histórico: el de Catón, quien lo prefirió a caer en manos de César únicamente para no dar mal ejemplo al pueblo romano. Murió por la Patria. En cambio, un juicio muy distinto inspira a Kant otro suicidio memorable: «También Lucrecia se suicidó, pero en aras de la castidad y arrebatada por el deseo de venganza. Sin duda que es un deber mantener la honra, sobre todo para el segundo sexo, para el que tal cosa supone un mérito; pero solo se debe procurar salvaguardar el honor para no sucumbir a la lujuria, y no es este el caso que nos ocupa. Si Lucrecia hubiese defendido su honor con todas sus fuerzas hasta resultar muerta, habría obrado correctamente y no hubiera habido lugar para el suicidio»³¹.

¡Asombroso! Kant metido en la piel de Lucrecia. Sabíamos que ni una misma puede nunca cerciorarse de que sus propias intenciones al obrar han sido puras. No obstante, las malas intenciones, nadie las conoce mejor que la persona que las tiene, siendo esto así sobre todo porque los demás solo pueden especular a su respecto. Y cuando el otro atenta contra sí mismo, entonces nos enfrentamos a una completa opacidad. Pero he ahí que Kant, con su gran experiencia de las mujeres, que por lo demás son todas iguales —no como personas, sino como mujeres—, adivinó los sentimientos (deseo de venganza) que empujaron a Lucrecia a suicidarse. Y para mayor perplejidad del lector, al que ha aleccionado sobre los nobles deberes que impone al varón la fragilidad e indefensión del cuerpo femenino, *decide* que el violador no hubiera podido reducirla físicamente sin matarla. ¿O «resultar muerta» quiere decir algo así como «del susto»? No fue esta la única ocasión en que Kant aplicó

²⁹ I. Kant, *Lecciones de ética*, pág. 191

³⁰ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pág. 67.

³¹ I. Kant, *Lecciones de ética*, pág. 190.

doble medida en sus juicios de carácter «antropológico». En fin, guardemos un piadoso silencio, ya no en consideración a la moral, sino a la inteligencia en su uso masculino.

Espero que esa doble medida no afecte en ningún sentido a la decisión de llamar *eroe* a Alcestis, que me intriga en Cacciari³². Tiene que haber una decisión de por medio, ya que la lengua italiana cuenta con el sustantivo *eroina*, procedente además del griego clásico. Solo que se me escapan, cómo no, las intenciones del autor. ¿Cree que la heroicidad es «cosa de hombres», y Alcestis, por tanto, una excepción? Pero en tal caso su mérito, premiado con la falta de concordancia gramatical (luego de auténtica enunciación), le negaría la condición de mujer, que está en el origen de su acto heroico —según lo interpreta Cacciari. ¿O bien se le antoja a este que empequeñece la virtud el hecho de atribuirle en género femenino? Quizá tema conceder a Alcestis, aun si solo literalmente, una superioridad relativa a nada más que la mitad de todo el género humano... Con la elisión del femenino se ahorraría la pregunta de si la de la otra mitad es también relativizable o, por el contrario, la superioridad en sí encarnada en múltiples grados. ¡Valiente manera de escabullirse!

La filosofía de Cacciari concede especial relevancia al hallazgo de sendas perdidas entre el pensamiento grecorromano y el cristiano. Dado que las prolonga hasta «la era de la técnica», por no decir hasta «después de la caída del Muro», en vez de fundarse en el concepto de persona elige el concepto de alteridad. Por ejemplo, al reflexionar sobre la Justicia, un tema hacia el que le aumenta el interés su vocación política, subraya acertadamente que Aristóteles distingue la justicia del resto de virtudes: «Es la virtud en el más cabal sentido [...] porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no solo consigo mismo»³³. En efecto, la relación con el otro perfecciona la virtud. Pero se me hace exagerado el deducir de ello que Aristóteles resta protagonismo al concepto tradicional de justicia, como orden-equilibrio-armonía. Sin duda, Cacciari busca aminorar los aspectos protototalitarios (el orden implicaba predominio del conjunto

³² M. Cacciari, *L' Arcipelago*, pág. 52.

³³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, pág. 237 (1129b).

sobre las partes) con miras a una identidad que incluiría la diferencia. Solo que la nueva interpretación flaquea así que la mujer sale a escena: en la familia, célula de la *pólis*.

En Aristóteles, la idea de alteridad más afín a la actual es la operante en las relaciones de amistad (*philia*). A diferencia de la justicia, estas exigen la mutua atención de los amigos a las singularidades de cada uno. De todas formas, Cacciari (que no Aristóteles) la juzga imposible entre los hombres y las mujeres de aquel tiempo. Ello no le causa ningún apuro, al menos teórico, porque el respeto a la alteridad —según su interpretación— lo preservaba entonces la virtud de la justicia. Entre ciudadanos... Y las mujeres no lo eran... si bien Aristóteles les confiere dicho trato en el espacio doméstico: «El padre y marido gobierna a su mujer y a sus hijos como a libres en ambos casos, pero no con la misma clase de autoridad: sino a la mujer como a un ciudadano y a los hijos como vasallos»³⁴. Evidentemente, aunque marido y mujer dentro de casa sean ambos ciudadanos, la igualdad brilla por su ausencia. El recurso ejemplar al gobierno de la *pólis* no sirve sino para defender la autoridad única del marido en nombre del *orden* doméstico. A este orden queda sujeta la «alteridad» de la mujer. El hecho de que no se la reconozca como igual (por naturaleza), pero se finja su ciudadanía (doméstica), tampoco sorprende demasiado. Al fin y al cabo, la vida en familia era la reserva natural de la política. De ahí su ciudadanía seminal, destinada a arraigar parcialmente al aire libre del *ágora*.

Ahora bien, a tanta distancia histórica, la relectura de los clásicos permite un sinfín de variaciones. Nada impide, pues, descubrir indicios de que en Aristóteles la *alteridad* empezó a sustituir a la *otredad*; esto es, la diferencia en lo común, a la insondable extrañeza³⁵. Aunque la tesis de la extrañeza entre hombre y mujer resulte hipócrita, lo mismo que la de su igualdad sesgada, el esquema de la transición o el salto entre ambas perspectivas (otredad-alteridad) conviene quizá a una reflexión en que se dan cita el humanismo pagano y el cristiano con el objeto de pensar

³⁴ Aristóteles, *Política*, pág. 22 (1259b).

³⁵ Ni lo común asegura el acuerdo ni la extrañeza el desacuerdo, que ya significaría un principio de comunicación.

Europa. ¿Quién no estaría de acuerdo en que la actual situación europea requiere un pensamiento del Otro y de lo Otro? Más interesado en lo primero que en lo segundo, Cacciari insiste en un libro reciente sobre la figura evangélica del «prójimo»³⁶.

Ante todo, previene de que el vocablo griego del Nuevo Testamento, *plesíos*, ha de comprenderse en un sentido dinámico: el «prójimo» no es alguien que se encuentra cerca, en la proximidad de uno, sino aquel a quien uno decide aproximarse. No se trata del amigo —de un «igual», como lo diría Aristóteles—, sino a veces del enemigo. Lo expresa eminentemente la parábola del buen samaritano. Este se acerca a socorrer a un hombre tirado en el camino, maltrecho, sucio, casi moribundo, por el que no puede sino sentir una cierta repulsión natural (léase también «política»). Pero, en su acción benefactora, el espíritu vence a la naturaleza. Cacciari traza ahí la línea divisoria entre paganismo y cristianismo³⁷. Mientras que la justicia arcaica —como vimos en *Medea*— consistía en hacer el bien a los amigos y daño a los enemigos, el espíritu revolucionario del cristianismo ordena amar al enemigo.

Esta paradoja, cuya «im-posibilidad» lógica entusiasma a Cacciari, fue repensada por el buen cristiano Kant hasta ajustarla a la medida humana, en la estela de los griegos. Y a tenor de los progresos habidos desde tiempos bíblicos, unos pocos retoques lograron incluso transformarla en una regla de sociedad: «Se puede considerar al amor como atracción y al respeto como repulsión, y si el principio del primero ordena aproximarse, el del segundo exige mantenerse a una distancia conveniente; esta limitación de la confianza, que se expresa mediante la regla de que tampoco los mejores amigos han de tratarse entre sí *con familiaridad*, contiene una máxima que no vale solo para el superior con respecto al inferior, sino también viceversa»³⁸. Kant elimina el *páthos* de la doctrina evangélica porque, incapaces de abarcar su inmensidad, los hombres deben tratar de imitarla guiados por la razón. Luego el amor se

³⁶ E. Bianchi / M. Cacciari, *Ama il prossimo tuo*.

³⁷ También entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, aunque hay quien lo matiza citando Levítico 19, 13-17 y 19, 33-34. F. della Pergola, *Agora-Vox Italia*, 22.2.2012.

³⁸ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, pág. 345.

subordinará al respeto, ya que «el amor puede darse también en el menosprecio»³⁹. Cuando esto escribe, Kant silencia a qué o, mejor dicho, a quién se refiere. No creo que sea al enemigo político o religioso, ni tampoco a su querido gato; sino, con toda probabilidad, a su misérrima imagen de la mujer⁴⁰. Hace años, en tierras de Castilla, oí a un guasón nombrar a su esposa como «la prójima» (ya sin licencia gramatical, pues la palabrota está en el diccionario). No hay como dar en lo atávico para que la cultura libresca se acerque gustosa al pueblo llano, al que tan ajenos se muestran normalmente los filósofos, incluso los que proceden de él.

Cacciari detesta el «sentido común», pero cede a la seducción del misticismo y se embelesa con los excesos cristológicos de Weil: «Si se piensa que Electra es el alma humana exiliada aquí abajo, caída en la desgracia, y que Orestes es Cristo...»⁴¹. Si se piensa que Orestes asesinó a su madre, la analogía puede ser un bumerán. Se lanza mirando a Grecia, recobra impulso en Jerusalén, y vuelve a la Europa atea de después de *la drôle de guerre*: «La mujer era temible como Madre: había que transfigurarla y sojuzgarla en la maternidad [...] “Soy la sierva del Señor.” Por primera vez en la historia de la humanidad, la madre se arrodilla ante su hijo; ella reconoce libremente su inferioridad. Es la suprema victoria masculina lo que se consume en el culto a María: la rehabilitación de la mujer por la culminación de su derrota»⁴².

³⁹ I. Kant, *Lecciones de ética*, pág. 228.

⁴⁰ «Esta inclinación [la sexual] es un principio que degrada la naturaleza humana, al anteponer a un sexo sobre el otro y deshonorar este último por satisfacer dicha inclinación. La inclinación que el varón tiene hacia la mujer no considera a esta como una persona, sino que le resulta indiferente su condición de ser humano y solo atiende a su sexo en tanto que objeto de su inclinación», *Ibid.*, pág. 204.

⁴¹ S. Weil, *La fuente griega*, pág. 54.

⁴² S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, vol. I, págs. 282-283.