

La mujer en la filosofía: Un Texto Inédito de Francisco Romero

Presentación

Juan Carlos Torchia Estrada

El texto que sigue a esta presentación es el de una conferencia dictada por Francisco Romero posiblemente hacia fines de 1945. No podría sin embargo descartarse que hubiera sido a principios de 1946. La suposición se basa en indicios externos y en una referencia que el autor hace a ella en uno de sus artículos. Para situar este texto en el desarrollo intelectual de Romero, recordemos que "Programa de una filosofía", núcleo de su posterior *Teoría del hombre*, se publicó en 1940. En 1945 Romero se encontraba, pues, desarrollando lo más personal de su pensamiento filosófico. Sin embargo, de este tema de la mujer en la filosofía no se ocupó de modo ocasional. De hecho, existe un pequeño *corpus* al respecto: la conferencia que aquí se reproduce; un artículo sobre Ernst Bergmann -que es el que alude a la conferencia-, de 1946; y otro sobre Otto Weininger, de 1947. Esto no incluye la atención prestada a los escritos de Georg Simmel sobre el asunto, aunque sobre ese autor no escribió un artículo especial. No hace falta decir que la cuestión del género no tenía entonces la presencia (u omnipresencia) que tiene hoy, de modo que de alguna manera el pequeño *corpus* puede agregarse a la serie de los antecedentes. Obsérvese, por último, que el tono es de simpatía y respeto, pero sin nada de la demagogia y el homenaje retórico que los hombres suelen exhibir, en ocasiones públicas, al ha

blar de la mujer. No me resulta en absoluto difícil sospechar, detrás de sus conceptos, la presencia de su propia experiencia familiar, antes y después de constituir hogar propio. Naturalmente, los cambios acontecidos en la situación de la mujer en medio siglo pueden desactualizar algunas afirmaciones, pero eso habría sido igualmente inevitable para cualquier autor.

Como podrá apreciarse, es la reflexión de un filósofo. No se plantea el tema de la mujer en toda su amplitud, que excede de lo puramente filosófico y por sus consecuencias penetra en el terreno de la praxis, sino el de la mujer en la filosofía. O más específicamente, el de cómo fue vista la mujer por algunos filósofos representativos. Sin embargo, tal vez lo más importante del texto resida en las consideraciones del autor sobre la función que la mujer podría representar en el ejercicio plural del pensamiento filosófico. Esto en un momento en que la ocupación filosófica era, primordialmente, asunto de hombres.

En cuanto a los filósofos considerados o aludidos, si el caso de Schopenhauer, por sus clásicos juicios negativos con respecto a la mujer, es bien conocido, no lo es tanto, en nuestra lengua al menos, el de Simmel, y mucho menos los de Weininger y Bergmann.¹ Por último, aun sin el pulimiento final de lo pensado para publicarse, el texto de la conferencia se lee como un ensayo, género al que Romero no era ajeno, como es sabido.

En lo que sigue, además de introducir, y en algunos casos ampliar, los temas de la conferencia inédita, trataremos también de identificar aquellos aspectos que pueden contribuir a la interpretación del propio Romero.

La mujer y los filósofos

El breve tratamiento de Otto Weininger al comienzo de la conferencia no haría pensar que Romero se ocupó con cierto detalle de este singular filósofo austríaco, y que escribió lo que posiblemente sea el único artículo en lengua española que intenta una mirada de conjunto y una apreciación de su personalidad y de su obra.² Además publicó, en la Biblioteca Filosófica de la Editorial Losada, el libro que hizo famoso a Weininger, *Sexo y carácter (Geschlecht und Charakter)*.

Otto Weininger puede considerarse un verdadero caso, abierto en los primeros años del siglo y con extraña persistencia a lo largo de él. Su notoriedad comenzó con la repercusión de su libro, seguida de inmediato por su

prematura y trágica muerte. Expresión del peculiar ambiente cultural de la Viena *fin de siècle*; famoso por sus tesis radicales sobre la inferioridad femenina; judío convertido al protestantismo y con opiniones que le valieron la acusación de antisemita; y dueño de una mente lindante a la vez con el genio y el desequilibrio, acabó con su vida a los 23 años, apenas aparecido *Sexo y carácter*, en 1903. Como rasgo particular puede agregarse que eligió para dispararse un tiro en el corazón la misma casa en que había muerto Beethoven. Esta combinación de factores le dio una posteridad que asombra por su extensión y su intensidad, aunque habitualmente no se lo menciona en los cuadros generales y en los manuales clásicos de la filosofía del siglo XX.

En cuanto a su elaboración, *Sexo y carácter* comenzó siendo una obra expresiva de la psicología biológica de su época, con abundante material científico contemporáneo; pero avanzada la investigación, su autor giró hacia una mayor audacia especulativa, que seguramente representaba mejor su temperamento filosófico. De alguna manera estas dos "etapas" se reflejan en las dos partes en que se divide la obra. Con la primera, nunca habría pasado de una tesis de doctorado; fue con el giro posterior que --justificadamente o no -- su nombre resonó a los cuatro vientos de Europa.

La recepción de la obra de Weininger tiene su historia. *Sexo y carácter* tuvo fortuna editorial. Aparecido en 1903, alcanzó su segunda edición en ese mismo año. Le siguieron cuatro ediciones durante el año siguiente. Corrían doce hasta 1910 y veintiocho hasta 1932. En italiano aparece en 1912 y se reedita tres veces entre 1922 y 1943. Vuelve a publicarse en ese país en 1956 y 1978. La primera edición inglesa es de 1906. La primera en español es de 1942, con prólogo de Romero. La primera francesa, de 1975. En 1980 se reedita en su lengua original. En 1992 aparece una nueva traducción italiana, que incorpora materiales aparentemente desconocidos hasta entonces. Esto no incluye versiones a otros idiomas: polaco, ruso, noruego. Como puede apreciarse, aunque no con el mismo número de ediciones que en los primeros años, el interés no decreció.³

De igual magnitud y persistencia es la literatura sobre Weininger. Comenzó con los primeros libros en alemán, que se suceden en buen número hasta la década del 30. Posteriormente se amplía la bibliografía a otros idiomas. Todavía en 1995 podía dedicársele una obra colectiva donde veinte autores tratan los variados aspectos de su pensamiento y de su influencia, inclusive en la literatura. Existe un libro especialmente destinado a exponer los autores que se ocuparon de Weininger en Italia, país donde por muchos años fue preferido a Freud y donde no

falta ni siquiera la opinión de Mussolini sobre él. Un filósofo de la magnitud de Ludwig Wittgenstein ha reconocido, aun si en forma críptica, la influencia de Weininger. Llegó a recomendar su lectura a G.E. Moore, suponemos que sin éxito. Spengler considera a *Sexo y carácter* como "el único ensayo serio de resucitar a Kant, dentro de esta época...". Sin hablar de cómo lo apreciaron, entre sus compatriotas, August Strindberg y Karl Kraus. Leído hoy el libro, y aun apreciando lo que tiene de apreciable, la magnitud de su repercusión causa sorpresa.⁴

La idea básica de *Sexo y carácter* es la bisexualidad, la afirmación de que el elemento masculino y el femenino están presentes en los dos sexos, aunque en diferente proporción. La proporción determinante es la que explica el "tipo" a que se pertenece. Esta doble sexualidad proporcional es utilizada por Weininger para explicar varios hechos. Ante todo, la atracción sexual como complementación, que nuestro autor llega a representar con fórmula que quiere ser matemática; también la homosexualidad, y hasta la emancipación de la mujer, porque es el elemento masculino en ella lo que la impulsa a emanciparse.

Se suelen destacar, aisladamente, las tesis negativas de Weininger con respecto a la mujer. Si este procedimiento es comprensible por lo estridente de esas tesis, por otro lado no representa bien la totalidad del libro ni explica de dónde vienen las afirmaciones, porque lo que Weininger dice de la mujer es parte del reticulado de una teoría, no un conjunto de afirmaciones sueltas.

Weininger distingue la percepción oscura, incompleta, o indistinta (que él denomina *hénide*), de la percepción distinta y clara. La primera corresponde al pensamiento de la mujer y la segunda al del hombre. Claridad es sinónimo de conciencia, por donde la mujer vive una vida inconsciente. La máxima comprensión y claridad corresponde al genio, nivel al cual la mujer no tiene acceso. La conciencia es precondition de la memoria. No hay memoria de la *hénide* (la típica percepción femenina), en tanto el genio es capaz de memoria universal. Por su parte la memoria es precondition de la lógica. El reconocimiento ininterrumpido del principio de identidad en diferentes momentos o la vivencia clara de las premisas en el momento de captar la conclusión son posibles por la memoria. La mujer absoluta o el tipo femenino puro no tiene conciencia de la continuidad de su pensamiento en el tiempo y está inhabilitada para manejar el principio lógico de identidad o el de razón suficiente. Hay una estrecha relación entre lógica y ética: los fenómenos lógicos y los éticos tienen un punto común en la verdad como el más alto bien. Lógica y ética son dos formas del deber y una

única obligación del hombre hacia sí mismo, hacia el mantenimiento de su personalidad. Esta identificación y lo dicho anteriormente sobre la mujer y la lógica, permite prever la conclusión: la feminidad como tipo absoluto no conoce el imperativo de la lógica ni el de la ética.

En lo que tal vez sea el capítulo menos feliz de la obra, Weininger sostiene que la mujer, en tanto elemento femenino puro, se desarrolla en dos tipos o predisposiciones: el de la madre y el de la prostituta. Se entiende que ambos rasgos se consideran actitudes psicológicas u orientaciones del carácter. En otro capítulo, y aunque esto no nos compete especialmente aquí, asimila al judío (como constitución psicológica, no como raza, pueblo o credo) con la feminidad, en el sentido de carecer de los valores masculinos por él exaltados. Debe aclararse que en el caso de la condición judía, como en el de la mujer, lo que Weininger afirma se refiere a una especie de idea platónica o modelo, pero con frecuencia en sus páginas se mezcla el modelo con sus representantes en la realidad concreta.⁵

Esta escueta presentación de algunas tesis de *Sexo y carácter* no hace justicia ni a las propias tesis ni a la obra en general. A la obra, porque trata esos temas en un discurso articulado con otros: el libro intenta contribuir al desarrollo de la caracterología; representa una crítica a la psicología experimental, floreciente en la época, y al psicologismo en la concepción de la lógica; y contiene ideas sobre el genio, la personalidad, la memoria, el tiempo --en general y como fundamento del valor --, el deseo de inmortalidad, la relación entre la erótica y la estética. Tampoco hace justicia a las tesis, porque el resumen, en su simplicidad, excluye el contexto (inclusive el de las opiniones de la época, cuya exposición haría menos singular al autor), y además porque las afirmaciones de Weininger sobre la mujer (lo mismo puede decirse de las que aplica al judío) se mantienen en el plano teórico y no conllevan autorizar abusos ni preconizan ninguna forma de discriminación. En ética, decía, no hay 'yo' sin 'tú', es decir, sin atribuirle al otro un 'yo' igualmente respetable. La mujer y el hombre tienen los mismos derechos, y cree inclusive que es posible luchar por las reivindicaciones de la mujer sin dejar de reconocer las características que él le atribuye. Sobre todo no aceptaba que pudiera ser cosificada como objeto de uso, lo que según él ocurría en el acto sexual. Algo había en la mente de Weininger que le obnubilaba el criterio cuando se trataba de la mujer, y algunas de sus afirmaciones lindan con el delirio; pero independientemente de esa desviación del sentido común, su obra quiso ser una obra filosófica, no un libelo.

Si toda la variedad de lo que se escribió sobre Weininger pudiera reducirse un tanto simplísticamente a las actitudes subyacentes, encontraríamos a sus críticos divididos en dos grandes campos: los que principalmente lo denuncian, y los que sin avalar sus exageraciones intentan comprenderlo en su momento histórico o en los aspectos de su obra no conectados directamente con sus tesis extremas. Los primeros ataques se remontan a los principios del siglo, cuando Móbius y Fliess (este último involucrando a Freud en una anécdota en la cual lamentablemente no podemos entrar en detalle) lo acusan de plagio.⁶ Esta actitud de extrema crítica, centrada principalmente en lo que se ha considerado su antifeminismo y su antisemitismo, ha sido frecuente y reflota todavía setenta años después de aparecido *Sexo y carácter* en un libro como el de Jacques Le Rider, *Le cas Otto Weininger*, para citar un ejemplo. Los "comprensivos" han mostrado mayor agudeza hermenéutica y menos celo en la denuncia. Tal vez el caso más notable sea el de Allan Janik, coautor de *Wittgenstein's Vienna*, quien ha criticado a Le Rider y ha escrito trabajos imprescindibles sobre Weininger.⁷

A esta bibliografía se suma el artículo de Francisco Romero al que aludimos anteriormente (nota 2), y que podría colocarse dentro de la segunda de las dos direcciones críticas que señalamos. Por su contenido es una excelente pieza de estudio filosófico, que no desmerecería su publicación en cualquier idioma. Es sensible a los aspectos biográficos y a la complejidad de la personalidad de Weininger; pero sobre todo se vuelca a los aspectos filosóficos de su obra. Prefiere ver al autor de *Sexo y carácter* más como filósofo de la personalidad que como filósofo de los sexos. Casi diríamos que intenta "salvar" al Weininger filósofo de sus propias exageraciones. Aun en el aspecto descriptivo la exposición de Romero contrasta con las habituales. Todo lo que podría caer en el campo del "antifeminismo" se presenta sin estridencia, casi con sordina, envuelto en el resto de la temática. En el libro antes mencionado, Le Rider tiene un capítulo sobre la repercusión de Weininger en la bibliografía de distintos idiomas, pero naturalmente no conoce el escrito de Romero. Pesa sobre el español la condena de ser un idioma filosóficamente periférico.

Si nos hemos extendido demasiado sobre Weininger es porque de otro modo no se hubiera podido situar el artículo de Romero en la bibliografía sobre el joven y controvertido filósofo austríaco. Debemos pasar ahora a otro autor mencionado en el texto de la conferencia: Georg Simmel, filósofo que tiene la rara virtud de ser a la vez un gran ensayista. Simmel ha desarrollado ideas sobre la psicología de los sexos que van más allá de lo psicológico y dan a la mujer una

posición mucho más elevada que la atribuida por Weininger. La mujer es para Simmel autosuficiente en su esencia, unitaria en su ser (a diferencia de la constitutiva dualidad del hombre), y --tesis sin duda aventurada-- privilegiada por su contacto directo con la realidad última o metafísica de las cosas.

Como destaca Romero, Simmel estima que el juicio sobre la mujer se ejercita usualmente con conceptos masculinos, consecuencia de que el mundo conceptual del hombre se toma como el único real y objetivo. Los estudios sobre la mujer hablan de ella en función de su relación con el hombre, pero no por sí misma.

Para Simmel, la femineidad es una "sustancia absoluta", algo "sustantivo e independiente". La mujer entra de hecho en relación con el otro sexo, pero no lo requiere para ser, a diferencia de la masculinidad, que no se realiza sin esa relación. Por eso dice Simmel que a la mujer "le es indiferente que haya o no haya hombres". "La mujer se encierra en su sexualidad, absolutamente determinada, determinada *en sí misma*, sin necesidad de referir al otro sexo la esencialidad de su carácter propio". No obstante, cuando la relación se produce, ésta es todo para la mujer, en tanto para el hombre es una cosa más en su proyecto de vida. El hombre es el ser activo, que realiza la distinción entre sujeto y objeto, y como sujeto crea y modifica la realidad, particularmente la cultura. La mujer está antes o más allá de todo dualismo. Este "monismo" intrínseco de la mujer, o su extrañeza con respecto a la dualidad sujeto-objeto había llevado a Weininger a considerarla como a-moral, porque no hay ética sin dualismo de sujeto y norma; pero para Simmel es otro indicio de autosuficiencia: en el caso de la mujer, "el sujeto es siempre como debe ser y obra siempre como debe obrar". En ella lo real y lo ideal no se separan: "entra en relación con las cosas por un contacto, por una identidad más inmediata, más instintiva...". El prejuicio de la "falta de lógica" en la mujer, que en Weininger se elevaba (o descendía) a una directa y constitutiva incapacidad para captar los principios lógicos es, para Simmel, una vez más, el resultado de su profundo modo de ser: "la mujer, con su unidad interior, no necesita de la lógica para nada, y vive, por decirlo así, en las cosas mismas, en la verdad de la realidad". Porque así reza la audaz hipótesis de Simmel: "Cada vez iremos comprendiendo mejor que la fórmula característica del ser femenino, en su sentido meta psicológico, es ésta: la estructura subjetiva de la mujer tiene una significación puramente interna y permanece como encerrada dentro de los límites del alma, y esa su estructura interna entra en la relación inmediata o unión metafísica con la realidad universal, con algo que podríamos llamar el fondo mis

mo de las cosas". O también: "la raíz de la feminidad es al propio tiempo el fundamento de la existencia cósmica, la unidad recóndita e incógnita de la vida y el universo".⁸

Romero expone con su habitual claridad lo esencial de la posición de Simmel y lo más acomodado a un público oyente. Agrega reflexiones propias, de las cuales querríamos destacar una, por su significado dentro del cuadro de su filosofía: es nada menos que un matiz de su propia antropología filosófica que "descubre" al hilo de la exposición de Simmel. Como es sabido, la diferencia entre individuo y persona (instancias que corresponden a los órdenes distintos de la naturaleza y del espíritu, respectivamente) es central en la construcción filosófica de Romero y da lugar a lo que él considera una dualidad constitutiva del ser humano. Pero aquí afirma que esa dualidad (que también podría simplificarse concibiéndola como la del acto egoísta y el acto desinteresado) no sería vivida de la misma manera por el hombre y por la mujer. La dualidad (o conflicto) sería más marcada en el hombre, el cual requeriría mayor lucha interior para ser persona; en tanto en la mujer existiría una más armoniosa y natural convivencia de ambos elementos. No recordamos que esto haya sido dicho así en *Teoría del hombre*, aunque sí hay una mención menos directa en el capítulo titulado, precisamente, "Dualidad", de la tercera parte de dicho libro.⁹ Tal vez por tener más frescas las ideas de Simmel y Bergmann, en la conferencia habría sido más explícito que en la obra principal. También en su artículo sobre Bergmann vuelve sobre este asunto.

Otra visión de lo femenino en Simmel, coherente con lo dicho hasta aquí pero tratando aspectos más concretos de la cultura, es la contenida en su ensayo "Cultura femenina", parte del libro antes mencionado. Allí afirma que la creación de productos culturales (la objetivación cultural) es primordialmente masculina; que el hombre ha dado a esta actividad un alto significado; y que por ser menor la participación femenina en ella (o ser de "originalidad secundaria"), se ha deducido indebidamente una menor importancia de la mujer. Señala aspectos de creación cultural que podrían ser más propios de ella, pero básicamente insiste en que se juzgue a la mujer por su esencia más propia, según él la concibe, independizando el juicio de la cuestión de la cultura y de la comparación con las características del hombre.¹⁰

Alta y honrosa como pueda ser la visión de Simmel sobre la condición femenina, hoy tal vez se vería como un tanto pasiva. Con un concepto también elevado, Ernst Bergmann dará un paso más en el sentido de proponer para la

mujer funciones de mayor significación en la sociedad.

En efecto, el último autor tratado por Romero es Bergmann, figura poco recordada hoy, y con escasa literatura sobre su pensamiento. Como adelantamos, e igual que en el caso de Weininger, Romero escribió un artículo sobre él -- también, pensamos, de lo poco que se haya escrito en español, si es que hay otra cosa.¹¹ El libro que fue su tema es *Erkenntnisgeist und Muttergeist: eine Soziosophie der Geschlechter* (*Espíritu de conocimiento y espíritu maternal: una sociología de los sexos*), aparecido en 1932. La conferencia, sin embargo, es en cierto sentido más rica, porque una parte de ella se dedica a la comparación con Simmel, que no aparece en el artículo, y a otras consideraciones relacionadas con su propio pensamiento filosófico.

La parte expositiva sobre Bergmann está clara en la conferencia y no requiere de mayor comentario. Lo principal es el deslinde de las características de los dos sexos. Sintéticamente, para Bergmann, y por razones que hunden su raíz en lo biológico, el hombre es el elemento activo, productor del conocimiento, del arte y aun del motivo que da origen a la religión. El espíritu masculino es inquieto, insatisfecho y falto de reposo. La mujer representa la estabilidad, que le viene de una mayor seguridad interior y que le es necesaria para ejercitar el espíritu maternal y asegurar el fundamento de la familia. La ética del hombre es "forzada": se cumple por la dominación de los impulsos en el esfuerzo por obedecer a la norma; la de la mujer es espontánea o "natural" --algo no muy diferente de lo que afirmaba Simmel. Los males tradicionales de la organización social provienen de ser el hombre quien la determina. El espíritu femenino es más apto para gobernar la sociedad, y debiera volverse al matriarcado primitivo, que fue interrumpido por la rebelión de los hombres en los comienzos de la edad clásica. Esta sugerencia, como puede apreciarse, traslada la apreciación filosófica al plano de la práctica, como desiderátum al menos. En este sentido, no se puede estar más en las antípodas de Weininger.

Romero percibe ciertas semejanzas o cercanías entre Simmel y Bergmann. Una es el acuerdo en que el hombre parece ser el creador de los productos culturales; otra --posiblemente consecuencia de la primera-- que la cultura tal como la conocemos es indebida y coercitivamente masculina, situación que reclama correctivo. Romero dice que nuestra cultura es "parcial, masculina y no humana". Además, así como antes, en comentario a Simmel, había advertido que la dualidad entre individuo y persona es más propia del hombre por darse la dicotomía en la mujer de modo más armónico o menos contrastante, encuentra

ahora que el concepto de *naturaleza* (que en contraposición al de *espíritu* es básico en su filosofía) podría hipotéticamente corregirse y matizarse "con aquel otro aspecto maternal y hasta universal de la naturaleza que triunfa en el ser femenino". Es decir, la oposición entre 'naturaleza' como sinónimo de particularidad o egoísmo, y el 'espíritu' como sinónimo de aspiración desinteresada a los más altos valores no sería, pues, tan tajante. En *Teoría del hombre*, sin embargo, aunque se menciona el altruismo animal (cap. 5, § 2, 179-180), la distinción entre naturaleza y espíritu no es afectada por este matiz.

Como puede apreciarse, tanto Simmel como Bergmann, cada uno a su manera, tienen alto concepto de la mujer. Sin embargo, en el horizonte de la meditación feminista actual parecen ser autores de un pasado no vigente. Pero aunque fueran leídos, hay que contar con que el feminismo es una revolución también en otro sentido: los antecedentes no se consideran propiamente tales porque provienen de la época en que los rasgos femeninos se veían como, en el mejor de los casos, "complementarios", es decir, resultaban de considerar al hombre como centro. Como quiera que sea, estas ya extensas páginas deben ahora concluir con el tema más específico de la participación de la mujer en la filosofía, según se percibe en la conferencia de Romero.

La mujer y la filosofía

Comentando unas palabras de don Manuel García Morente, afirma Romero que la mayor participación de la mujer en la cultura no debiera llevar a la creación de una cultura *femenina* específica, como afirmaba el maestro español. Esa no sería la manera de corregir la unilateralidad de la presente hegemonía del varón en la producción cultural. La cultura, dice Romero, es humana, y lo que ha ocurrido es que la mujer no ha hecho hasta ahora la contribución que le hubiera correspondido. Cosa que sin duda puede hacer sin por eso dejar de mostrar la peculiaridad de su espíritu. Romero da dos ejemplos, que están muy claros en el texto de la conferencia. La mujer podría, en el ejercicio de la cultura, corregir dos errores masculinos, muy perjudiciales: uno es la excesiva formalización de las agrupaciones sociales, que debilita la vinculación propiamente personal entre sus integrantes; otro, que expone con verdadero énfasis, es la falta de equilibrio entre el hacer y el ser, o el exceso de activismo y la desenfrenada carrera de producción de cosas que terminan por hacerse dueñas de su productores.

Por fin, el último tema de la conferencia es el de la mujer como sujeto de creaciones filosóficas. Con ecos de su concepción de la historia de la filosofía moderna y contemporánea, Romero estima que la filosofía moderna, desde Descartes hasta Kant, ha sido filosofía no sólo de varones, sino de varones solteros, y como él dice, que finalmente "terminaron en solterones". Por eso encuentra que esta filosofía está "calcada sobre las exigencias abstractas, lógicas, formales de la mente varonil". Esta modalidad hace crisis a fines del siglo XVIII, con la irrupción de la filosofía romántica. "El Romanticismo --dice Romero-- es en buena parte el desquite de la feminidad". No porque tras él la mujer pase de inmediato a ocupar un lugar central en la creación filosófica, pero porque pierde exclusividad la "extrema propensión formalista y lógica" anterior, con lo cual se hizo posible la apertura a otros temas y modalidades que respondían más al modo de ser femenino. Pone, como un ejemplo, el valor de la intuición para Bergson y Scheler, que no encajaría en el cuadro intelectualista clásico. Por donde --y aquí posiblemente está lo más interesante o singular-- la mayor participación de la mujer en la filosofía fue determinada no tanto por su propia decisión --aunque esto sería siempre un factor-- como porque el cambio de la filosofía misma, en su enfoque y su temática, se prestó más para la participación femenina. Romero es bien claro al respecto: "En resumen, no es que la mujer llegue a aproximarse laboriosamente a la filosofía por un reflexivo designio de intervenir en ella... sino que la filosofía, tras una crisis que es la crisis de la unilateral masculinidad filosófica de los siglos XVII y XVIII, parece acercarse a la mujer, al abrirse generosamente a todo lo humano, al ensayar una integral utilización de todo el espíritu, y un aprovechamiento, por lo tanto, de aquellas aptitudes o capacidades en que coinciden el varón y la mujer o en que la mujer tiene la primacía". Si se excluye que este particular párrafo, por enfático, no acentúa bastante la decisión de la mujer de participar en la filosofía (cosa que Romero en principio nunca habría desconocido), podrá cuestionarse la tesis como se quiera, pero no podrá desconocerse que contiene algo de novedoso: postula una inflexión en la historia de la filosofía para explicar la mayor participación femenina.

Para concluir, Romero da dos ejemplos concretos de la posibilidad femenina de filosofar. Uno de ellos se refiere a la metafísica. Falta, según él, la experiencia metafísica femenina, "la visión de las cosas últimas", "del íntimo ser del mundo y de la vida" por medio del espíritu femenino. Antes hubo (Romero siempre parte del Renacimiento) una metafísica intelectualista, de hombres; luego, una más amplia y comprensiva, "ya con la admisión de factores propios simultánea

mente del varón y de la mujer, pero realizada por varones: la metafísica de un Bergson, de un Whitehead, de un Max Scheler"; se aguarda ahora la peculiar experiencia metafísica femenina. Y con un espíritu muy integralista piensa que a ello habrá que unir "la intuición última de las cosas lograda por los hombres y mujeres de las otras grandes culturas". Con optimismo anticipa en ese mosaico futuro una "armoniosa diversidad", en la que podrá leerse "la palabra del destino, el secreto del ser y de la existencia, tal como se ha revelado a la humanidad".

En síntesis, además de estudiar autores que se ocuparon de la condición femenina, Romero pensó en el problema de la participación de la mujer en la filosofía, y se pronunció afirmativamente sobre esa cuestión. Pasado el tiempo y cambiadas las perspectivas filosóficas, puede coincidir o no en los detalles de sus tesis y argumentaciones, pero es obligado ver que buscó para su positivo pronunciamiento sobre la mujer en la filosofía una fundamentación en razones teóricas e históricas. No fue, pues, mera expresión de benévola condescendencia.

Romero no pudo naturalmente conocer los esfuerzos del feminismo filosófico de los últimos treinta años. Lo que vino después fue un aluvión de escritos, teorizaciones, críticas, revisiones históricas, denuncias de la hegemonía filosófica masculina, todo dado en intensa profusión y con sólido espíritu de cuerpo, cuando no con celo de cruzada. Conste que esta magnitud a que aludimos no es la del feminismo en general; es sólo la del específico mente filosófico, que comparte con aquél el mismo espíritu justificadamente reivindicatorio, pero que tiene un radio temático más reducido. Este vasto y nutrido movimiento, que plantea cuestiones legítimas, también puede desnaturalizarse por exceso; pero nuestra intención, lejos del tratamiento analítico del asunto, es dar alguna rapidísima indicación sobre él, como complemento de lo dicho anteriormente.

A tal efecto nos referiremos solamente a dos campos: el de la historia de la filosofía y el de la incidencia del feminismo en algunas disciplinas filosóficas. En cuanto a la historia de la filosofía, una intensa búsqueda ha dado por resultado un cuadro histórico de mujeres comprometidas con el ejercicio filosófico en número que el enfoque tradicional no hubiera sospechado. Se han elaborado prolijos inventarios de filósofas desde la escuela pitagórica hasta el siglo XX. *Women Philosophers*, de Ethel M. Kersey, que contiene más de 150 nombres, es un ejemplo, pero no único.¹² y es interesante que en esta labor existe un antecedente del siglo XVII que todavía se usa como fuente: la *Historia Mulierum Philosopharum*, de Gilles Ménage.¹³

Más sistemáticamente que en el caso de los inventarios, se ha creado una especie de historia de la filosofía paralela, con nombres femeninos solamente. Aun si pudiera preguntarse por el grado de flexibilidad con que se haya usado el concepto de 'filosofía' en esa tarea (con el riesgo de entrar en una cuestión interminable y aplicable también a otros enfoques), esta labor puede considerarse extraordinaria. Una obra ejemplar en este sentido y elaborada con aparato crítico impecable es *A History of Women Philosophers*, a cargo de Mary Ellen Whaite, en cuatro volúmenes, que abarca desde el siglo VI a.C. hasta nuestros días.¹⁴ Otras obras son reunión antológica de textos originales, como *Women Philosophers of the Early Modern Period*, de Margaret Atherton, que contiene una preciosa introducción para situar histórica, sociológica y filosóficamente a las autoras incluidas.¹⁵ Las bibliografías de estas y otras obras muestran la abundancia de estudios especiales dedicados a filósofas del pasado y del presente. Así establecidos los cuadros, sería tarea inmediata extraer de ellos las características y tendencias que puedan observarse. Naturalmente esta labor, en sí y en relación con los filósofos que ocupan normalmente las páginas de la historia de la filosofía, tomará tiempo y decantación; pero las introducciones a las obras generales a que estamos aludiendo tienen gran valor para la comprensión histórica del asunto. En cualquier caso, y como quiera que la crítica posterior decante los resultados, es innegable que se trata de un obvio enriquecimiento de la historia de la filosofía.¹⁶

La discusión se afina cuando se pasa a conceptos básicos de la filosofía que en su historia pudieron recibir la impronta de la mentalidad masculina. Tal es el caso de la obra de Genevieve Lloyd, *The Man of Reason*.¹⁷ Tras revisar filósofos desde Platón hasta Hegel, su conclusión es que el concepto de 'Razón' ha sido creado por la actividad filosófica de los hombres, que es como decir con exclusión de las mujeres. No por eso quiere caer la autora en el relativismo de que haya dos diferentes "razones"; pero para ella el ideal de una 'Razón' que esté más allá de los géneros es eso: un ideal para el futuro. Limitémonos aquí a recordar que Romero reconoció en la conferencia, como lo señalamos antes, "que casi toda la filosofía de Occidente [pero especialmente de Descartes a Kant] ha sido racionalismo e intelectualismo, filosofía calcada sobre las exigencias abstractas, lógicas, formales de la mente varonil".¹⁸

Para concluir, digamos dos palabras sobre la incidencia del feminismo filosófico en algunas disciplinas, como la teoría del conocimiento y la ética. En este sentido se encuentran afirmaciones como las que siguen. El conocimiento tal

como existe estaría marcado por el género: se rechaza la dualidad entre razón y emoción (o entre lógica e imaginación) y la identificación de esos dos aspectos con lo masculino y lo femenino, respectivamente, porque los términos constituyentes de esas dicotomías reciben siempre valores diferentes, correspondiendo el inferior al que es propio de la mujer. Se afirma a veces que más que poner el acento en la separación de esas dos modalidades correspondería examinar el relativo alcance de cada una en el logro del conocimiento. En otros casos, se defiende directamente el mayor valor del conocimiento por la vía de lo emocional. En ética se ha criticado la (masculina) moral de la normatividad, con su impersonal aplicación de normas universales, frente a la ética del "cuidado", con mayor atención al caso particular. Desde luego, de aquí se pasa fácilmente al terreno de la ética en la organización social y política, donde el vigor feminista se ejercita con más fuerza.¹⁹

El feminismo en general tiene mucho futuro en la praxis concreta, en la modificación de las costumbres, los derechos, las instituciones; también en la meditación sobre los conceptos y los prejuicios que subyacen a las relaciones entre los sexos. En cuanto al feminismo propiamente filosófico, además del intento de rectificar una anomalía histórica --intento justo, pero sobre el cual ya va quedando poco nuevo por decir--, su fecundidad parece depender de integrarse, sin pérdida de personalidad, a un cauce central, a un consenso general que lo represente y a la vez lo incorpore a una totalidad mayor, la totalidad del esfuerzo filosófico humano. La posibilidad de trascender su propio ámbito, de ir más allá del cálido y solidario hogar de sus lucubraciones es, en realidad, la gran cuestión del feminismo filosófico. Que no importa sólo a las mujeres filosofantes, sino también a los hombres de idéntica condición, o, si se prefiere, a quienquiera que se interese por el destino de la filosofía. Un excesivo ensimismamiento en la condición genérica y en la diferencia consiguiente puede llevar a un nuevo particularismo, de los que tanto abundan en nuestra época. Al no "universalizar" de alguna manera sus contenidos, será siempre un coto cerrado, y esta marginación autoimpuesta descalificará la crítica a cualquier otra forma de marginación. Por allí parece marchar al menos una de las vetas del pensamiento de Michele Le Doeuf en *L.:étude et le rouet* (1989), al hablar de una posible comunidad filosófica de hombres y mujeres. La existencia de esa comunidad sólo se vería invalidada si se probara que hombre y mujer tiene dos tipos de mentes diferentes *por naturaleza* (no por *cultura*), excluyentes e irreconciliables. Lo que en el fondo no sería muy distinto del abismo que Weininger abría entre los sexos cargando las tintas

oscuras a la mujer. Por supuesto, lo mismo es válido para el otro lado: un "universalismo" que desconociera la diferencia después que ésta se ha hecho evidente, sería defectivo además de arrogante.²⁰

Cuánto de todo esto pasará a través del exigente cedazo del tiempo y quedará, no lo sabemos. Lo que sin embargo podemos anticipar es que toda la problemática se verá como saludable. Es mejor una tradición filosófica afectada por cuestionamientos cuyo origen es válido, que una intacta por esconder la cabeza debajo de la arena o por la arrogancia de creerse incuestionable. Los excesos se limarán solos: el ser humano (lo que antes se decía: 'el hombre') no tiene otro modo de llegar eficazmente a su meta que regresando desilusionado de cada uno de sus frecuentes viajes a los extremos.

Como quiera que sea, el feminismo filosófico tiene inclusive su símbolo: Hypatia (o Hypatía), matemática y filósofa de Alejandría que floreció en el siglo V de nuestra era, aunque no fue la primera mujer que se dedicó al ejercicio filosófico. Su orientación neoplatónica parece confirmada por los escritos de uno de sus discípulos. Murió en el año 415 a manos de cristianos que aparentemente se ensañaron con ella durante una revuelta de origen religioso. Fue, como se ha dicho, una mártir al revés. (¿Habría tenido la condición de mártir alguna influencia subconsciente para elegirla como símbolo?). La revista más reconocida que se dedica al feminismo filosófico lleva su nombre. Una de las últimas obras sobre el tema, *Hypatia's Daughters*, libro colectivo, refuerza las investigaciones históricas realizadas en este ámbito y muestra la proliferación bibliográfica que ha originado.²¹

Pero la intención del filósofo argentino, cincuenta años atrás, no era ni histórica ni reivindicatoria en el sentido combativo de la palabra. Era una proyección hacia el futuro que lanzaba un filósofo --que algunos llamarían hoy "universalista", y no como elogio -- con las puertas abiertas a que la mujer se incorporara central y definitivamente al proceso histórico de la filosofía. No a una historia de la filosofía *femenina*, sino a *la* historia de la filosofía, según, claro está, él la concebía. Una proyección que, más allá de lo logrado y del celo por poner en la hora justa el retrasado reloj de la historia, es el desafío que siguen teniendo en sus manos las herederas intelectuales de una filósofa neoplatónica cruelmente asesinada en Alejandría, hace quince siglos.

Notas

- 1 Por vía de ejemplo: en *La mujer en la filosofía*, de Plutarco Marsá Vancells (Madrid: Fragua, 1976), se citan antecedentes de filósofos como Schopenhauer, Mili, Spencer, Nietzsche, Weininger y el antropólogo Ashley Montagu. Simmel es mencionado, pero no tratado. Bergmann no se incluye. El tratamiento de Weininger se limita a exponer las tesis más resonantes, sin mayor elaboración de crítica filosófica. No queremos hacer de esta particular circunstancia una cuestión de valor con respecto al libro, que volveremos a encontrar más adelante. Más significativo es el caso de la obra (por otra parte, útil) de Linda A. Bell, *Visions of Women* (Clifton, New Jersey: Humana Press, 1983), que incluye textos sobre la mujer de cincuenta autores, pero ni Simmel ni Bergmann están incluidos ni mencionados.
- 2 "Otto Weininger", en *Ideas y figuras* (Buenos Aires: Losada, 1949), 7-39. Aunque Romero no lo menciona, la Editorial Américalee, de Buenos Aires, publicó en 1942 una versión española de la edición póstuma de *Taschenbuch und Briefe einen Freund*, de Weininger, con el título de *Diario íntimo*. No contiene el menor aparato crítico ni dato alguno sobre el autor o el editor (A. Gerber).
- 3 De la edición italiana de 1992 sólo hemos tenido referencia por medio de la obra *Jews and Gender*, que citamos en la nota 4.
- 4 Entre los autores de lengua alemana de la primera época se cuentan: Emil Lucka, H. Swoboda, Carl Dallago, Bruno Sturm, Georg Klaren, H.W. Braun, Paul Biro, Leopold Thaler. Por lo menos Lucka y Klaren fueron utilizados por Romero. El libro de 1995 a que nos referimos antes es *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*. Nancy A. Harrowitz, Barbara Hyams, eds. (Philadelphia: Temple University Press). Casi la mitad de este libro está dedicada a la relación de la obra principal de Weininger con manifestaciones literarias posteriores: la novela alemana, Kafka, Joyce, Svevo, Elias Canetti. Otros artículos examinan a Weininger en conexión con Wittgenstein, Freud, Lombroso, la cuestión judía y la ideología nazi, entre otros temas. Asimismo es de 1995 *Aporie del simbolo: saggio su atto Weininger*, de Luigi A. Manfreda. La obra sobre Italia es: *atto Weininger in Italia*, de Alberto Cavaglion (Roma: Carucci, 1982). Sobre la relación con Wittgenstein lo mejores "Wittgenstein and Weininger", de Allan Janik, en *Essays on Wittgenstein and Weininger* (Amsterdam: Rodopi, 1985). El juicio de Spengler, en *La decadencia de Occidente* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952), 1, 522. No falta el estudio psicológico de sesgo psicoanalítico: David Abrahamson, *The Mind and Death of a Genius* (New York: Columbia University Press, 1946), con apéndices documentales. También en italiano: Roberto della Pietra, *Otto Weininger e la crisi della cultura austriaca* (Napoli, 1985). Otros estudios sobre Weininger pueden verse en las notas 5 y 6. Una amplia bibliografía sobre este autor, su época, Viena y temas correlacionados, en *Jews and Gender*, obra citada. También contienen bibliografía los libros de Le Rider (cit. En nota 7) y della Pietra. Dos cartas de Strindberg pueden verse en *Diario íntimo*, citado en la nota 2.
- 5 Sobre el "antisemitismo" de Weininger pueden verse en *Jews and Gender* : Steven Beller, "atto Weininger as liberal?"; John M. Hoberman, "atto Weininger and the Critique of Jewish Masculinity"; y Barbara Hyams, "Weininger and Nazi Ideology". Posteriormente se resaltó este aspecto de Weininger con la publicación de Theodor Lessing, *Der Jüdische Selbsthass* (1930). También Camilla Berneri, *Lejuifantisémite* (1935) y Allan Janik, "Viennese Culture

- and the Jewish Selbst-Hatred Hypothesis: A Critique", en *Jews, Antisemitism and Culture in Vienna*, Ivar Oxaal et. al., eds. (1987). Además: H. Kohn, *Karl Kraus, Arthur Schnitzel, Otto Weininger. Aus dem jüdischen Wien der Jahrhundert Wende* (1962).
- 6 Paul Mobius, autor de una obra sobre la debilidad mental o imbecilidad de la mujer (*Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*), y hacia quien Weininger no mostró mucha consideración en su libro, encontró ideas suyas en *Sexo y carácter*, obra a la que consideró plagio ya desde el título, porque él tenía varios escritos cuyos títulos comenzaban con "Sexo y...". (En realidad, el título original del libro de Weininger era *Eros und Psyche*, y el cambio lo sugirió Friedrich Jodl, profesor de Weininger). Al respecto véase el libro citado de della Pietra (nota 4), 15-18, Y Francis Schiller, *A Möbius Strip. Fin-de-siecle Neuropsychiatry and Paul Möbius* (Berkeley: University of California Press, 1982), 103. Wilhelm Fliess, amigo de Freud, se consideraba creador de la teoría de la bisexualidad constitutiva, aunque la doctrina tenía antecedentes. Confió esas teorías a Freud, y Weininger las conoció por intermedio de un discípulo o paciente de Freud que era su amigo (Swoboda). Fliess culpa a Freud de haber transmitido indebidamente sus ideas. Freud tiene al principio una actitud ambigua, pero finalmente reconoce el hecho. Fliess concluye que Weininger plagió sus ideas. Para la anécdota, entre otros lugares, la obra citada de Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius*, 43 ss., y Jacques Le Rider, *Le cas...* (citado en nota 7), cap. 4.
- 7 Jacques Le Rider; *Le cas Otto Weininger. Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1982). Este libro es una amplia y crítica visión de Weininger: vida, obra, contexto, resonancia. De Allan Janik, el mencionado *Essays on Wittgenstein and Weininger*. En *Jews and Gender*, citado varias veces anteriormente, hay sendos artículos de Le Rider ("The Otto Weininger Case Revisited") y de Janik ("How did Weininger influence Wittgenstein?").
- 8 Las citas de Simmel se encuentran en "Lo masculino y lo femenino. Para una psicología de los sexos", en *Cultura femenina y otros ensayos* (Madrid: Revista de Occidente, 1934), 91, 110,107,117.
- 9 Allí se lee: "Dígase de paso que una cuidadosa fenomenología de las relaciones entre hombre y mujer, ... será probablemente el orden de investigaciones más pródigo en comprobaciones aptas para poner en su punto el hecho general de la dualidad humana". (*Teoría del hombre* [Buenos Aires: Losada, 1952], 252).
- 10 "Cultura femenina" ("Weibliche Kultur" se encuentra en *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Dritte Auflage (Postdam: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1923). "Lo masculino y lo femenino" es traducción de "Das Relative und das Absolute in Geschlechter-Problem", en el mismo volumen. La Primera edición de *Philosophische Kultur* es de 1911, y la segunda, de 1919. Estos artículos son, por lo tanto, unos treinta años anteriores al libro de Bergmann. Anticipos de estas ideas de Simmel se remontan aún a años anteriores. Un estudio sobre estos aspectos de Simmel en el contexto de su teoría de la cultura, en *Georg Simmel: On Women, Sexuality and Love*. Translated and with an Introduction by Guy Oakes (New Haven: Yale University Press, 1984),3-62.
- 11 "El feminismo trascendental de Ernst Bergmann", en *Filosofía de ayer y de hoy* (Buenos Aires: Argos, 1947) , 121-139.
- 12 Ethel M. Kersey, *Women Philosophers: A Biocritical Source Book*. New York, etc.: Greenwood Press, 1989. Los nombres se presentan en orden alfabético, pero este orden se combina

con el cronológico en un apéndice. La Introducción, valiosa, sigue también el orden histórico. En alemán: *Philosophinnen Lexikon*, herausgegeben von Ursula I. Meyer, Heidemarie Bennent-Vahle, 1994. Una bibliografía: Else M. Barth, *Women Philosophers. A Bibliography of Books Trough 1990*, 1992. Como es de esperar, en los inventarios señalados no se encontrarán representantes femeninas de Latinoamérica; pero no faltan obras que se refieren a nuestro idioma, como *Femmes-philosophes en Espagne et en Amérique Latine*. Ouvrage collectif (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1989), donde pueden encontrarse los nombres de Caria Cordua o de María Luisa Rivara de Tuesta. Y como en general es difícil que otros hagan lo que nos corresponde a nosotros, ¿no nos llevaría esto a la oportunidad de un proyecto en quemujeres latinoamericanas -con colaboración de hombres, si fuera posible- realizaran una presentación sistemática de filósofas o especialistas en filosofía de la región?

- 13 El libro de Ménage fue publicado en 1690 y 1692. La *Historia* quería ser complemento a la obra de Diógenes Laertius, a quien Ménage admiraba. El libro fue traducido al inglés a principios del siglo XVIII y al francés algo pasada la mitad de ese siglo. En edición moderna, con excelente introducción: *The History of Women Philosophers*. Translated from the Latin with an Introduction by Beatrice H. Zedler. Lanham, etc.: University Press of America, 1984. En el orden de las anticipaciones no debiera olvidarse un breve libro de Karl Joel, *Die Frauen in der Philosophie*, Hamburg, 1896; que valdría la pena examinar por separado.
- 14 *A History of Women Philosophers, edited by Mary El/en Waithe*. I. *Ancient Women Philosophers, 600 B.C.-500 A.D.*, 1987; 11. *Medieval, Renaissance, and Enlightenment Women Philosophers*, 1989; 111. *Modern Women Philosophers, 1600-1900*, 1991; IV. *Contemporary Women Philosophers: 1900-Today*, 1995.
- 15 *Women Philosophers of the Early Modern Periodo* Edited, with an Introduction, by Margaret Atherton. Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1994.
- 16 Entre otras obras, puede verse la ya citada (notal) de Plutarco Marsá Vancells, *La mujer en la filosofía*. Además de ejemplos históricos de cómo la mujer ha sido vista por filósofos del pasado, hay un inventario de mujeres destacadas en diversas disciplinas, desde la antropología a la teología, pasando, por supuesto, por la filosofía. (En el caso de la filosofía, y en el párrafo dedicado a la Argentina, se citan solamente Emma Carlota Mathaus [naco 1918] y Alicia Terrón [naco 1920]). *Filosofía, donne, filosofie* (1994) es un grueso volumen que contiene las actas del Convegno Internazionale realizado en Lecce, Italia, en 1992 e incluye trabajos de índole histórica. También en italiano: *Donne in filosofia*, a cargo de Giuseppe A. Roggerone (1990). La mujer en el pensamiento político: Ellen Kennedy, Susan Mendus (eds.), *Women in Western Political Philosophy*, 1987; Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* (2a. edic., 1992).
- 17 Genevieve Lloyd, *The Man of Reason. 'Ma/e' and 'Female' in Western Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2a. Edic., 1993 (edic. original, 1984).
- 18 Algunas obras sobre feminismo filosófico en general: Jean Grimshaw, *Feminist Philosophers. Women's Perspectives on Philosophical Traditions* (1986); id., *Philosophy and Feminist Thinking* (1986); Ann Garry, Marilyn Pearsall (eds.), *Women, Knowledge and Reality. Explorations in Feminine Philosophy* (2a. Edic., 1996); Nancy Tuana, Rosemarie Tong (eds.), *Feminism and Philosophy. Essential Readings in Theory, Reinterpretation and Application* (1995); Moira Gatens, *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality* (1991).

- 19 Sobre el conocimiento: Andrea Nye, *Words of Power. A Feminist Reading of the History of Logic* (1990); Louise M. Antony, Charlotte Witt (eds.), *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity* (1993); Sneja Gunew (ed.), *Feminist Knowledge. Critique and Construct* (1990). Sobre ética: Rosemarie Tong, *Feminine and Feminist Ethics* (1993); Elisabeth Frazer, Jennifer Hornsby, Sabina Lovibond (eds.), *Ethics. A Feminist Reader* (1992); Mary Jeanne Larrabee (ed.), *An Ethics of Careo Feminist and Interdisciplinary Perspectives* (1993). En relación con este último libro, el clásico *In a Different Voice*, de Carol Gilligan.
- 20 Estos asuntos están bien claros en la breve pero excelente exposición de Jean Grimshaw, "Feminism and Philosophy", que es parte de *The Blackwell Companion to Philosophy*, Nicholas Bunnin, E.P. Tsui-James, eds. (Oxford:Blackwell, 1996), 732-741.
- 21 *Hipatia's Daughters. Fifteen Hundred Years of Women Philosophers*. Edited by Linda Lopez McAlister. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1996. Trata quince representantes del pensamiento femenino del pasado y de nuestro siglo (incluyendo a Sor Juana).

La mujer en la Filosofía

Mi propósito esta tarde es realizar una breve excursión por la filosofía para recoger algunos de los ecos o presencias de la mujer en ella. Ni me he fijado de antemano un itinerario preciso, ni me propongo tampoco extraer conclusiones. Advierto, por tanto, que no se debe esperar de esta exposición ni un examen sistemático ni, al final, un haz de fórmulas que concrete puntos de vista. Así gozaré de más libertad para hablar de *la mujer en la filosofía*, expresión que no se refiere específica mente a nada bien delimitado, sino en general, a toda aparición de la mujer en el orbe filosófico, a cualquier ingerencia femenina en el terreno de la meditación o la vida filosófica, como idea o como persona, como tema o como efectivo o posible sujeto del filosofar.

Y me parece lo más cómodo empezar por lo más desagradable, para apartarlo del camino lo antes posible y transitar en adelante con descuido y apacibilidad, sin el riesgo de otros tropiezos. Comenzaremos, pues, con el capítulo de la detracción, que no podía ser evitado ya que es tan notorio. Los mayores adversarios de la mujer en la grey filosófica son, como es harto sabido, Schopenhauer y Weininger. La animadversión hacia la mujer tiene en uno y otro caracteres muy distintos. En Schopenhauer se nos presenta ante todo como una inquina personal. Acaso el motivo determinante fue la difícil relación con la madre; esta clase de impresiones deja huella dolorosa y permanente. Escritora de renombre, con una corte de admiradores a su alrededor, el agrio humor y la suficiencia del hijo era acaso la única nube en el cielo deslumbrante de Johanna Schopenhauer. No gustaba de tenerlo cerca, y graves diferencias hubo de haber entre la madre y el hijo; cuando la madre falleció, hacía 24 años que no se habían visto. La índole de

las aventuras amorosas de Schopenhauer no parece haber sido la más apropiada para darle una elevada idea de las mujeres. Algunos de sus contrastes ha quedado registrado en la anécdota. Al partir Schopenhauer para un viaje por Italia, Goethe le dio una carta de presentación para Byron, que se encontraba allá. Un día Schopenhauer, con la carta en el bolsillo, paseaba con una amiga por una ciudad italiana, cuando aparece Byron a caballo y deslumbrador cruza ante ellos. La amiga de Schopenhauer exclama: *Ecco il poeta inglese*, arrobada y olvidándose por completo de su acompañante. Schopenhauer rompió la carta para Byron, y sin duda agregó *in mente* un argumento más a su mala opinión de las mujeres.

El caso de Weininger es más complicado y más oscuro. Su libro, el único que escribió, pues no dejó fuera de él sino una breve colección de estudios y anotaciones, titulado *Sexo y carácter*, lo publicó en Viena contando 23 años, en mayo de 1903; poco tiempo después, en octubre del mismo año, se suicidó. Se trata de una obra extraña, poderosa, sólidamente estructurada, con abundantes materiales sobre importantes problemas de filosofía. No sólo revela un singular esfuerzo en la meditación, sino también en la información, como lo demuestran las copiosas y extensas notas que ocupan al final unas 130 páginas, donde se discuten muchos trabajos e investigaciones ajenas, que el autor creía corroboraban sus puntos de vista. El libro, el más tremendo alegato contra la mujer, debe considerarse a la luz de las circunstancias que lo convierten en algo anómalo y casi monstruoso. Por un lado está el enorme trabajo intelectual cumplido por el autor en plena juventud; por otra parte, la muerte voluntaria. Puede tomarse como expresión de la crisis de un adolescente genial, extraviado en los laberintos de una especulación prematura que lo consumió antes de alcanzar la madurez.

Tanto Schopenhauer como Weininger son, por consiguiente, un tanto o un mucho sospechosos en su denigración. Schopenhauer, por su mala experiencia filial y sus peores experiencias varoniles, que a la larga lo presentan como un viejo cínico, sin que su inteligencia le preservara de extrañarse al no hallar en la vida sino lo que buscó en ella. Weininger por ser apenas un niño de genio que teorizó con un sorprendente extremismo negativo sus primeras reacciones ante el amor y el sexo. Me extrañaría mucho que alguna mujer sienta piedad ante la efigie del viejo pesimista, bien situado en la vida y que nunca dejó de administrar su fama, aunque predicaba como bien supremo el reingreso en la nada. No me sorprendería en cambio si alguna mujer, al pasar junto a su tumba, dejara caer una flor sobre el nombre del muchacho de Viena que negó apasionadamente la feminidad y se disparó un tiro en la cabeza.

Simmel

Uno de los más sagaces interpretes de la mujer, uno de los que mayor dosis de inteligencia y simpatía han consumido en entenderla, es sin duda Simmel, uno de los más finos espíritus de toda la filosofía reciente; mente penetrante y sinuosa, capaz de advertir la significación oculta en los rasgos que por su aparente nimiedad escapan a esos otros pensadores cuya predilección por las tesis de gran volumen suele conducirles a edificar magníficas construcciones sobre cimientos de arena. Simmel ha estudiado con amor y detenimiento el problema de la mujer en correlación con el de la cultura, y su estudio abunda en observaciones de elevado precio, sin que este juicio equivalga a un asentimiento a todas sus opiniones. La diferencia esencial entre el varón y la mujer la precisa Simmel más o menos así: El ser de la mujer es más armónico y equilibrado que el del hombre; es como si reposara en sí, y en su interior poseyera su propio centro, mientras que en el hombre existe un desequilibrio constitucional, una dualidad, una tensión. "En el simbolismo de los conceptos metafísicos, diríamos que la mujer es, en tanto que el hombre va *siendo*. Por eso el hombre necesita conquistar su significación en cosas e ideas, en el mundo de la historia o en el mundo del conocimiento, mientras que la mujer descansa en su belleza, sumida en la bienaventuranza de sí misma". Agudamente refuta la tesis de Schopenhauer, según la cual el varón es más hermoso corporalmente que la mujer. Para Simmel, la belleza es una consecuencia inmediata o una expresión de la índole propia de la mujer, de ser algo cerrado e incluso en sí mismo, de poseer en sí su propio sentido, y desde tal punto de vista no hay contradicción en decir que es bella una anciana arrugada y caduca. Repárese en que este es también el carácter general de la obra de arte, aún la realizada por el hombre, el reposar en sí misma, el bastarse a sí, sin evasión ni alusión a nada ajeno a ella, carácter que no comparte con las otras creaciones humanas, que siempre remiten a algo fuera de ellas mismas.

La afirmación capital de Simmel consiste, pues, en esto: el alma de la mujer es unitaria, armónica, mientras que el alma masculina es dual o múltiple, es tensión y desequilibrio. A muchas consideraciones puede dar pie esta comprobación o esta hipótesis, si preferimos denominarla así, las unas siguiendo el hilo de las observaciones del mismo Simmel, las otras desviándonos un poco de ellas pero aprovechando sus incitaciones. Y ante todo recordemos una sutil indicación de nuestro autor. Si en la determinación de lo femenino incurrimos a veces en tono negativo por las palabras o por el sentido, acaso ello se deba a que el

lenguaje ha sido hecho por y para los hombres, y está saturado de sentidos y valoraciones acordes con la peculiaridad masculina.

Simmel no saca, en mi opinión, todo el partido posible de sus agudas observaciones. Hay un punto capital que ha descuidado. La índole unitaria y armónica de la mujer le otorga una mayor seguridad vital, una especie de reposo ante la vida. La mujer siempre *sabe* más de la vida que el hombre, en cuanto se entienda saber como sabiduría, como una comprensión que tiene más que ver con el ser que con el conocimiento. Por ejemplo, al producirse situaciones vitales nuevas, la mujer parece acomodarse a ellas antes que el hombre. Es que posee un interno reposo, que le permite hallar bien pronto un nuevo equilibrio, que no es sino su equilibrio constitucional.

En los ascensos de plano social, es la mujer la que se encuentra en la nueva situación "como en su casa", mientras que el varón nunca se adapta por entero y revela de vez en cuando su antiguo estado. En las catástrofes económicas, no es raro que las mujeres de la casa sean las que salven la situación mientras el varón queda roto en su fracaso. Esto se debe sin duda, no a una superficial capacidad de adaptación, como se juzga con frecuencia, sino al equilibrio más firme del ser femenino en comparación con la inestabilidad masculina, sistema de fuerzas encontradas que a veces se deshace. El hombre es la insatisfacción: se proyecta hacia lo que está fuera de él, hacia lo desconocido, hacia la aventura. La mujer parecería haber hallado de antemano todo eso que, ciegamente, busca el hombre. Posee el secreto de la vida y le basta reclinarsse sobre sí misma para rehalarlo en cada instante. Indudablemente, la búsqueda masculina tiene su especial grandeza. Pero también tiene sus aspectos oscuros y aun terribles. Lo que denominamos "vicios" es una de las muestras de la insatisfacción y la búsqueda masculinas. En un estudio diferencial de los sexos, tema poco profundizado hasta ahora, este capítulo de los llamados vicios me parece muy importante. La mujer es ajena a los grandes vicios por su índole misma. Los bordea acaso en ocasiones por limitación, por snobismo, por imposición del ambiente. Pero no los vive nunca con la intensidad del varón. Lo propio de los vicios como tales, lo que convierte en vicio una propensión, es la capacidad para desintegrar la personalidad, el someter la voluntad al señorío externo de un atractivo malsano, y el llevar como a remolque al ser que se entrega a ellos. Es una de las formas -la más triste y trágica, sin duda- de esa proyección fuera de sí que es propia del varón, de su falta de contención en la exigencia y en el anhelo. Es el desequilibrio extremo: la vida toda referida a un incentivo, a una pasión, a un goce, sin grande

za ni utilidad, y a la larga hasta sin placer. La índole de la mujer se opone a esto, por su poderoso equilibrio, que se restablece automáticamente cada vez que pasajeramente es perturbado. Sin acudir, porque no es necesario, a la mención de los grandes vicios destructores, reparemos, como contraprueba, en uno menor y secundario, la glotonería. En los hombres suele darse con harta frecuencia; en la mujer, muy raramente. otro vicio secundario es la grosería verbal. Los hombres la exhiben cuando conversan entre ellos, y les parece cosa natural y nada censurable; pero los cohibe la mera presencia femenina, la de cualquier mujer. Es que la grosería verbal es una de las formas del extremismo del varón, de su proyección intensa en un sentido o en otro. En muchos casos, tales expresiones son sustitutos de actos violentos refrenados, descargas ante la imposibilidad de realizar efectivamente lo que el ímpetu interno desea hacer. La cercanía de la mujer produce, para estos excesos de lenguaje, una inhibición que no ha de atribuirse a la pura cortesía, y en todo caso, la cortesía es algo que no se explica por sí y exige una explicación para ella misma. La razón me parece ser que la mujer, con su mera presencia, trae ante el varón su mundo propio, un mundo de serenidad, de armoniosa tranquilidad, que desvaloriza automáticamente cuanto va implícito en la violencia verbal, que le resta todo alcance y sentido.

Lo propio del ser humano, del hombre en cuanto especie comprende al varón y la mujer, es la coexistencia de dos índoles o principios, el natural y el espiritual. Por el principio natural, el ser humano es parte de la escala zoológica y miembro del mundo de la naturaleza. Por el espíritu, la humanidad inaugura en el cosmos un orden nuevo, se constituye como parte singular de la realidad, separada por un profundo corte del mundo natural. La estructura natural es el ser humano y el centro que la polariza se suele denominar el *individuo*, y la estructura espiritual y su foco se llama *la persona*. El individuo se gobierna por intereses subjetivos, empíricos, prácticos. Atiende a lo que importa a él mismo, a los suyos, a su grupo. La persona, en cambio, se mueve por intereses de los llamados espirituales o desinteresados, por valores, esto es, por instancias de universalidad, de objetividad: por lo justo, por lo verdadero, etc. Estos dos componentes son infaltables en el ser humano, que se define por la conveniencia en él de ambas. Hay un problema filosófico muy grave que consiste en determinar cómo se articulan y relacionan en el hombre estos dos principios, estas dos estructuras.

Al parecer, las relaciones y articulación del individuo con la persona no son idénticas en el varón y la mujer. Las observaciones de Simmel, aunque atacan directamente este asunto, difunden bastante luz sobre él. Volvemos a encontrar aquí ese tema de la unidad y equilibrio femenino, contrapuesto a la duplicidad y el desajuste íntimo del varón. Desde este punto de vista, la unidad femenina se manifiesta como una fraternidad y compenetración mutua de ambos principios, el natural y el espiritual. En la mujer, individuo y persona no están en guerra, como suelen en el varón, sino que se funden en una instancia sola -o por lo menos conviven pacíficamente. La parte natural está más espiritualizada en el ser femenino que en el varón y al mismo tiempo la parte espiritual no se ha alejado tanto de la naturaleza, de manera que es posible la alianza y el entendimiento entre ambas. En el varón, el individuo y la persona, el foco natural y el espiritual, si no de continuo, en muchos casos viven en arisca separación y aun en agria discordia. Unas veces triunfa y se impone uno, otras veces el otro, y nunca la victoria ocurre sin desgarramiento, sin las protestas de la parte derrotada. De aquí la dualidad de la conducta masculina, el tejer y destejer de la vida del hombre, y aun, acaso, la marcha a saltos de la historia, que ha sido toda ella hasta ahora la historia del sexo viril. Las agudas observaciones de Simmel me parece que se podrían prolongar indefinidamente en temas como éste, que por vías diferentes nos llevarían a cuestiones últimas de nuestro ser, de nuestro destino, del porvenir de nuestra especie en el planeta.

Bergmann

Otro examen del mayor interés del problema de la mujer en la filosofía más reciente lo encontramos en el libro de Ernst Bergmann, *Espíritu de conocimiento y espíritu maternal*, publicado en Alemania el año 1932. El autor, a la luz de una concepción filosófica, realiza una interpretación crítica de la cultura de Occidente, hasta su crisis actual, no sin proponer al mismo tiempo un programa de reforma que surge naturalmente de sus comprobaciones. Es este sin duda uno de los planteos más vastos y originales del problema filosófico e histórico de la mujer, aunque se le pueda señalar algunos antecedentes, y entre ellos uno bastante inesperado que señalaré más adelante.

Para Bergmann, desde que en la escala zoológica aparece la diversificación sexual, el macho se caracteriza por el impulso de búsqueda, mientras que la

hembra se retrae, se oculta y se protege: inquietud y actividad en el macho, sosiego en la hembra, de acuerdo en cada uno con la función que la naturaleza les ha asignado. La capacidad de búsqueda del macho conduce a la larga al espíritu de conocimiento, que es, en opinión de Bergmann, propio del hombre. El macho necesita atraer la atención y fijarla sobre sí, porque la hembra es la que elige; de ahí una aptitud para la representación, para figurar y exponer su vida interior, de la que nace a la larga la capacidad de creación artística, que para Bergmann es don masculino. A todo esto corresponde en las hembras las tareas de la maternidad, que se alargan en el cuidado y educación de la prole. En la especie humana, la sociedad es una prolongación de la familia, que es su célula originaria. La familia se organiza alrededor de la madre, y su vínculo principal, modelo y origen de todos los lazos sociales, es la relación de la madre con los hijos. La sociedad, pues, es institución de tipo maternal, femenino. Las primeras sociedades fueron matriarcales. En el origen histórico de nuestra civilización, habría ocurrido un acontecimiento de nefastas consecuencias: una especie de sublevación de los varones, que desposeyeron del poder social a las mujeres. De aquí proviene todo el equivocado curso de la historia occidental, desde los griegos, porque la sociedad humana habría quedado falseada, al reorganizarse sobre la pauta masculina, que es extraña y aun contraria a su esencia. Como Simmel, Bergmann contrapone la inquietud, el pragmatismo, la permanente insatisfacción varonil -consecuencias del originario espíritu de búsqueda- al equilibrio y reposo de la mujer, a su capacidad de fundar, de conservar, de ordenar -que le vienen de la función materna. La masculinización de la mujer es un grave error, pero equivocación tan perjudicial o más es cualquier pretensión de fundar en el varón la comunidad social. Cree nuestro autor que la concesión del voto a la mujer puede ser una medida salvadora, pero a condición de que la mujer renuncie a imitar al varón y comprenda que el derecho que debe asegurarse consiste en el de ser fiel a su índole y asegurarse al mismo tiempo el papel que le corresponde por ley natural. Este papel es nada menos que la función social en todas sus formas, incluso la de mando o gobierno. La sociedad debe reestructurarse sobre nuevas bases, sobre los pilares de la feminidad, o perecerá, como lo vaticina la larga serie de violencias y desastres que es la historia de nuestra cultura de Occidente. Escritor eficaz, que esgrime a su tiempo con habilidad los recursos literarios, Bergmann tiene en su libro más de una página de vigor impresionante. Fueron diosas según el mito, dice, quienes levantaron las primeras murallas y arrojaron al surco las primeras semillas. El matriarcado, primitiva forma de la sociedad huma

na, echó los cimientos de la polis griega y de la urbe romana, y cuando helenos y romanos destruyen el régimen maternal, su eco permanece en la poesía, en los nombres fabulosos de las heroínas. En la Orestíada registra Esquilo el choque entre el principio masculino y el femenino; ya en ella se advierte que la madre ha perdido el lugar de excepción que le pertenece. Como el coro de las Furias persigue en Esquilo al matricida, podemos hoy escuchar la voz clamante del derecho maternal hollado. Estamos viviendo el último acto de la tragedia esquiliana, que es la tragedia del derecho maternal hollado, la historia de lo que llama Bergmann la sociedad matricida u oresteica -por Orestes, que derramó la sangre materna.

Anotemos ahora en particular las opiniones de Bergmann sobre determinados puntos concernientes al papel de la mujer en la cultura. Lo principal es reiterar el puesto que le atribuye como fundadora, conservadora y organizadora de la comunidad social, asignándole las mismas funciones de inspiración y de efectivo gobierno. Ya dije antes, de paso, que hay sobre esto más de un antecedente, y me quiero referir sobre todo a uno que creo desconocido, el del Novelista español Armando Palacio Valdés. En su libro *Papeles del Doctor Angélico*, Palacio Valdés incluye un ensayo titulado *El gobierno de las mujeres*, cuyas conclusiones son idénticas a las de Bergmann en lo referente a la vocación y aptitud femeninas para el mando social, ya la conveniencia de que este mando le sea conferido. Me permito recomendar la lectura de este trabajo, que abunda en razones valederas y sobremanera convincentes.

Notemos ahora una sugestiva similitud de Bergmann con Simmel. Para Simmel, la cultura objetiva es ajena a la mujer, y se entiende por cultura objetiva la que cuaja en formas o productos, como el arte, la ciencia, etc. Con alguna discrepancia, Bergmann le acompaña por este camino, y digo que discrepan en algo porque al hablar Simmel de cultura objetiva pone entre sus realizaciones el Estado, que para Bergmann es de raíz femenina. Pero hay modo de conciliarlos de algún modo, porque el Estado, como todas las formas sociales, es de una objetividad bien relativa en comparación con las demás objetividades culturales. En el arte, la religión, la ciencia, la filosofía, etc., hay sin duda un momento social, pero que no es lo constitutivo y determinante; en cambio, en el Estado y en las demás formas u organismos sociales, lo peculiar y constituyente es la interrelación, la convivencia, el constar de elementos que son seres vivos, subjetividades, individualidades humanas. Lo propio de todo lo social es asumir ciertas formas o estructuras más o menos fijas, los moldes o esquemas sociales, que se implantan sobre la comunidad palpitante y viviente y le otorgan perfiles y consistencia,

recubriéndola, pero sin suprimir su viva influencia, su condición excepcional de sustancia compuesta de cuerpos y almas en acción y devenir. Se puede, pues, introducir esta corrección en Simmel - marcando la diferencia entre las formas culturales no estrictamente sociales (arte, ciencia, etc.) y las eminentemente sociales, como el Estado y las demás cuyo fin es organizar la convivencia. Y recordemos que más o menos en esta dirección va la crítica de Frayer al denominar la sociología "ciencia de la realidad", para destacar que las formaciones sociales son cosa de la realidad viva, mientras que las otras formaciones culturales tienen un sentido menos real, más ideal, si se quiere emplear esta expresión.

En resumen, si corregimos a Simmel limitando su noción de cultura objetiva, en el sentido de aceptar que las formas sociales, los modos de la agrupación humana, no son del todo cultura objetiva como la que cuaja en creaciones fijas o productos, sino que son al mismo tiempo que formas, modos de vida, realidades cálidas plásticas, fluentes, entonces Simmel y Bergmann vienen a coincidir, o por lo menos, se aproximan. Para ambos la cultura objetiva es cosa varonil: para Simmel, porque el varón se realiza significando, produciendo, multiplicándose en sentidos; para Bergmann, porque lo propio del varón es la búsqueda inquieta y la representación o exteriorización. Queda para Bergmann la afirmación resuelta de que la cultura social, todo lo que toca o pertenece a la convivencia, incluso el mando social, corresponde a la mujer por derecho de naturaleza.

Tanto en Simmel como en Bergmann, aunque con distinto alcance, se halla una indicación que debe tenerse muy presente. La de que la cultura en general como ha existido hasta ahora, es unilateralmente masculina. Simmel agrega que hasta el lenguaje está saturado de influjos masculinos, cosa muy de considerar, porque las palabras llevan consigo una valoración implícita, una nota de valor o de desvalor que recae sobre lo que nombran, de manera que hasta el mismo lenguaje subraya y destaca positivamente lo masculino en la cultura. Para Bergmann, este predominio cultural del varón, que llega a ser casi una exclusión del principio femenino reconoce su origen histórico en una verdadera rebelión de los varones contra la autoridad femenina. Este punto de vista, tomado en general, me parece extraordinariamente fecundo, porque es sí indudable que nuestra cultura es parcial, masculina y no humana. El problema total que así se perfila no puede ser examinado aquí, ni creo que haya sido encarado nunca en todos sus aspectos.

Examinemos algunos de los problemas parciales que nos plantea.

Entre las más sustanciales indicaciones de Bergmann está la siguiente. La concepción de la moral más difundida en la filosofía es que el hombre natural

mente se mueve por motivos egoístas, por impulsos y apetitos enderezados a su propio individual provecho, y en todo caso al de su prole. La posición espontánea, originaria, sería la egoísta, que sólo se corrige mediante imperativos posteriores y superiores de orden social o espiritual, mediante frenos y coacciones internas o externas, por la fuerza de imposiciones como las de la obligación o el deber. Según Bergmann, esto no es así en general, aunque lo sea en particular; es decir, este es el comportamiento normal del varón, pero de ninguna manera el de la hembra entre los animales ni el de la mujer, cuya actitud natural es de sacrificio, de altruismo. La concepción filosófica más general de la ética vendría, así, a ser un caso de la unilateral vigencia de un principio masculino. Alguna vez se ha planteado en la filosofía una contraposición sobre la moral que tiene mucho que ver con esto. A esa interpretación de lo ético como algo que tiene precisamente su valor y dignidad en vencer a la naturaleza, en sobreponerse a los instintos naturalmente anti-éticos, se ha contrapuesto otra interpretación, según la cual la verdadera moralidad es la moralidad espontánea y sin esfuerzo, la que brota y domina sin hallar obstáculos. La diferencia podría concretarse así: Dicen unos: el acto moral es el que se realiza por deber; dicen otros: el acto moral es el que espontáneamente y como inconscientemente realiza un ser que es por esencia moral. Podríamos llamar a estas dos morales, la moral del esfuerzo y la moral de la gracia, y después de las últimas indagaciones sobre los valores, se ha formalizado entre ellas un conflicto en la filosofía más reciente.

En el hombre, en el varón, se dan sin duda las dos actitudes morales: la que es superación y vencimiento de un espontáneo fondo egoísta, la que domina una naturaleza rebelde en nombre del deber, -y la que no halla obstáculo y reina sin contraposición ni esfuerzo, como expresión inmediata de una índole naturalmente ética.

Pero se nos ofrece una cuestión del mayor interés. Nos preguntamos si, aunque estas dos diversas actitudes éticas ocurran una y otra en el varón y probablemente en la mujer, no será la una más propia del varón y la otra más general en la mujer, esto es, si no será específica mente masculina la ética del esfuerzo, de la obligación, del deber, y femenina la ética de la gracia, de la espontaneidad. Habría entonces algo así como una artificiosidad ética en el varón y una naturalidad ética en la mujer. Pero notemos en seguida que tanto al término "artificiosidad" como al otro de "naturalidad" les debemos restar cualquier resonancia de desvalor y menosprecio que al pronto susciten en nosotros. Hay artificiosidad ética en el varón porque su naturaleza no es de por sí ética, y debe vencerla con frenos e

imperativos impuestos por el espíritu. Hay, por el contrario, naturalidad ética en la fémina porque en ella la naturaleza es originariamente ética o por lo menos contiene poderosos elementos éticos, que el espíritu luego no tiene que domar como en el hombre- sino meramente que prohijar y adoptar poniéndoles su sello.

Y todo esto nos remite a lo que dije antes de la distribución del ser humano en un centro individual y egoísta de intereses e impulsos, que es el individuo, y otro centro, proyectado hacia lo universal, hacia los valores superiores, hacia la pura belleza, la bondad, la verdad y la justicia, que es la persona. Esta separación, o por lo menos, discriminación de dos polos en la unidad humana, parecería cosa más propia del hombre que de la mujer. Es la experiencia masculina -la única aprovechada hasta ahora en la meditación filosófica- la que ha decretado la existencia en general de estos dos polos en el ser humano. Y como un reflejo o consecuencia, de una importancia que nunca podrá ser exagerada, se ha impuesto la concepción de la realidad como compuesta toda ella por dos principios diferentes y antagónicos, la naturaleza por un lado, el espíritu por el otro, dualidad irreductible, términos separados por un abismo. Habría en esta concepción acaso un error, procedente de haberse calcado sobre la experiencia masculina. La hipótesis que se podría aventurar en contra de esa concepción, podría sonar así: En la naturaleza, en la vida cuando no es todavía más que naturaleza, hay instintos de presa, impulsos de violencia, afirmación despiadada de la voluntad de ser o de poder; pero hay también seres cuya existencia está al servicio de otros, y hasta, en general, un común sacrificio de cada ser individual a la vida como una gran corriente única. Así como, en el orden espiritual, la persona humana se somete al orden de los valores, de lo que debe ser, aún en contra de su particular u ocasional conveniencia, así en la naturaleza el individuo está subordinado de muchos modos a algo que es la vida misma, y que lo comprende en sí y lo sobrepasa. Lo que ocurre es que los sexos encarnan desigualmente estas dos tendencias de la vida natural. El sexo masculino suele mostrar en abundancia los instintos de carácter más violento y egoísta, mientras que el femenino concentra de preferencia los instintos de servicio vital y lo que Bergmann denomina el espíritu materno. Se podría, pues, corregir en parte considerable la noción de naturaleza -extraída de la naturaleza que el varón siente palpitar en sí- con aquel otro aspecto maternal y hasta universal de la naturaleza que triunfa en el ser femenino. Y quedaría, si no rota, por lo menos muy quebrantada la dualidad entre naturaleza y espíritu como términos de irreductible antagonismo.

Naturalmente, esto no puede presentarse sino como una hipótesis más o

menos plausible. Convertir esta hipótesis en tesis puede ser una de las funciones de la mujer en la filosofía.

En el año 1929, el filósofo español Manuel García Morente pronunció en un club femenino de Madrid una notable conferencia titulada "El espíritu filosófico y la feminidad", que se publicó el mismo año en la *Revista de Occidente* (tomo XXIII). Lo mejor será comenzar con una revisión sumaria de sus tesis, así como antes me he referido a las de Simmel y Bergmann, acompañando mis propias indicaciones.

"La emancipación de la mujer, que ya casi es un hecho -sienta García Morente- no puede constituir un fin en sí, sino que es tan sólo un medio para que comience a formarse la cultura femenina, es decir, una cultura que concrete, en productos objetivos... las peculiaridades del alma femenina, de la feminidad eterna... Esta cultura femenina no necesita ser contraria ni hostil a la masculina. Y aunque sea distinta, puede armonizar con ésta, y aun llegar, en el concierto general, a destacarse como el canto o primera parte de la sinfonía". Hasta aquí el filósofo español en la especie de breve introducción que antepone al asunto de las posibilidades filosóficas de la mujer. Y ya aquí nos sugiere el comentario. García Morente habla de una cultura distinta de la masculina, forjada por las mujeres. Y esto no me parece ni posible ni, mucho menos, deseable. Lo importante es que la mujer traiga su aporte, cada vez mayor, cada vez más fiel a su propia esencia, a la cultura, a la única, que debiendo ser humana, masculina y femenina a un tiempo, como es lo humano, la humanidad, se ha ido constituyendo como unilateralmente masculina.

¿Qué corrección podría traer la mujer a nuestra cultura? El hombre se expresa más habitualmente en formas, en objetividades, y productos, mientras que la mujer es más subjetiva que objetiva, se realiza más en vida que en formas. Acaso la primera consecuencia venturosa sería, pues, una revitalización de la cultura. Por ejemplo, en los organismos o estructuras sociales, se suele reconocer un contenido vivo y cálido de convivencia humana -el momento de comunidad, y otro de formalización, de urdimbre formal, jurídica, abstracta: el momento de sociedad-. Muy frecuentemente, lo segundo ahoga lo primero, y los grupos humanos, los distintos conjuntos que integran la sociedad total, se convierten en cosas muertas, inexistentes, porque falta la verdadera interrelación e intercambio, la proximidad vital y espiritual, y no queda sino la fórmula, el reglamento, el estatuto. Entre nosotros abundan las agrupaciones que no son ya sino un estatuto. Esto es sin duda un caso extremo en la cultura, pero un caso por desgracia

muy comprobable. Una mayor ingerencia femenina cambiaría sin duda esta situación, porque la mujer siente al punto el absurdo de que las formas destinadas a configurar la vida prescindan de la vida misma y reinen por ellas solas, como si se justificaran desprovistas de toda efectiva sustancia.

En términos también muy generales, puede decirse que acaso el ingreso definitivo de la mujer en las tareas superiores de la cultura, con la consiguiente valoración en ella de lo específico femenino, cambiaría fundamentalmente el tono y ritmo culturales. El hombre, como indica agudamente Simmel, quiere expresarse, significar, hacer. De aquí un carácter, que a mí siempre me ha parecido vicioso, de nuestra cultura, sobre todo a partir del Renacimiento: la inquietud, la desesperada agitación faustica, el tremendo desasosiego. Hay que hacer, a toda costa y en todo momento. Se ha roto el equilibrio -que probablemente poseyó el griego en sus ejemplares prototípicos- del ser y del hacer. El occidental moderno ha elegido, o ha aceptado sin clara conciencia de ella, el papel del productor, del fabricante. Produce sin reposo, así en el orden espiritual como en el material, así lo noble como lo trivial, así lo útil como lo nocivo. El valor de cada uno se mide por la cantidad de sus productos. Ciertamente que hay relaciones intrincadas y profundas, que aquí no pueden ser examinadas, entre el ser y el hacer. Pero hay un ritmo en el hacer -el ritmo que cada día más ha ido tomando nuestra civilización un ritmo que implica una progresiva destrucción del ser, una anulación del sujeto, que tiende a resolverse sin residuo en la propia obra. Pero la obra no vale por ella misma: es obra de alguien y para alguien. Hay que restablecer el equilibrio entre la obra y la persona, entre el hombre y sus productos. La mujer, cuando imponga su especial visión de la vida y del mundo, no contra el varón sino en solidaridad con él, creo que restablecerá el necesario, el indispensable equilibrio, trayendo su sosiego y su sabio reposo a una cultura cuyo falso ideal es acelerar todos los ritmos de marcha, en una exacerbación que no me parece muy distinta de las pasiones varoniles por el alcohol o por el juego de azar. Ya vimos como para Simmel la mujer es y el hombre *deviene*, busca llegar a ser. La cultura, como desatado devenir tendrá que ser completada con la cultura como un ser, como un vivir sobre ella misma -al mismo tiempo sin duda que se enriquece y se prolonga. Y notemos que no se trata aquí solo de que esa corrección sea más o menos cómoda o conveniente, que represente, realizada, un mejoramiento de mayor o menor magnitud. No. Se trata de algo mucho más serio, mucho más considerable. Se trata del destino de nuestra cultura de Occidente. Se ha reparado ya en que esta cultura nuestra está más regida por la agitación, por la insatisfacción

permanente, por un afán que el hombre oriental de ordinario no comprende, aunque alguna vez -como en el caso del Japón- haya asimilado, para su definitiva perdición. Se ha llamado, por eso, a esta cultura, cultura faustica, buscándole como emblema la dolorosa personalidad del personaje- de Goethe. Pero si esta cultura nuestra puede ponerse bajo la advocación de Fausto, también se halla, por lo menos desde mediados del siglo XIX, bajo la advocación de otro patrono más peligroso, bajo el signo de Pigmalion, el creador cuyas creaciones se le van de las manos y al cabo se le oponen. No solamente hemos predicado y realizado el evangelio del hacer. Hemos llegado a ser los esclavos y las víctimas de muchas de nuestras creaciones. No solamente menguó nuestra personalidad, nuestra íntima realidad, en la embriaguez de una gimnástica productiva, sino que nuestros productos se volvieron contra nosotros, nos imponen su ley, nos llevan por donde no queremos ni debemos ir. Los armamentos producidos sugieren e inspiran guerras; los montones de producción industrial acarrear crisis y desastres. Las cosas que hemos hecho están ahí, en montañas ingentes, y nuestra vida tiene que circular entre ellas, por los estrechos senderos libres entre el amontonamiento. Urge imponer un orden nuevo, el orden de la personalidad, del hombre: del hombre total, suma de varón y de mujer, del equilibrio entre el ser y el hacer. En resumen. Por lo que toca a la cultura como totalidad, a la cultura en general, yo creo que el influjo femenino puede ser beneficioso en *dos maneras capitales*: como *vitalización de las formas* y productos culturales, en especial los de tipo social, que el formalismo del varón tiende a convertir en estructuras rígidas, secas, olvidadas de la viviente realidad que tiene que ser su natural contenido, -y como *corrección del activismo masculino*, que sacrifica el ser al hacer y amontona producciones que acaban por dominar al hombre, supeditando la persona a las cosas. Corrección, en dos palabras, del *formalismo* y del *activismo del varón*, impuestos como módulos supremos- y en mi opinión sumamente funestos- a nuestra cultura, a la moderna cultura del Occidente.

Pasemos ahora a una cuestión más restringida, de menor radia, pero también de notable alcance. A la del papel que puede desempeñar la mujer en la filosofía.

Y volvamos sobre Manuel García Morente, en su trabajo recordado hace poco, cuyas consideraciones iniciales me dieron pie para lo que acabo de decir.

Entrando de lleno en su asunto, reconoce García Morente que la mujer hasta ahora no ha producido filosofía. Esta ausencia de la mujer en la filosofía no puede ser casual, dice. Hay rasgos esenciales del alma femenina que repugnan a la actitud filosófica. El espíritu filosófico aspira a una aprehensión de la realidad en términos de totalidad y de absolutismo. El varón puede establecer con la realidad multitud de lazos que al mismo tiempo lo comunican con ella y le dejan en libertad para conocerla y juzgarla. La mujer carecería de ese poder de relación objetiva y como distante; los lazos que establece son de unidad cordial, de asimilación, de identificación. Está además mucho más sujeta al proceso vital que el hombre, y es por lo tanto menos capaz que el hombre de captar lo peculiar y distinto de cada cosa. García Morente agrega al punto a este dictamen negativo una corrección positiva. Es posible, hasta es muy probable que la evolución futura del alma femenina sea favorable a un desarrollo en ella de la aptitud filosófica. La mujer procura en nuestros días ampliar el ámbito de su vida, y entre las nuevas actividades intelectuales que ensaya con éxito puede estar muy bien la de la contemplación y meditación filosófica. Es posible que la filosofía reciba de las mujeres una última y más sublime depuración. Todavía quedan en la filosofía residuos de particularismos y limitaciones difíciles de eliminar. Acaso su definitiva eliminación sea obra del pensamiento femenino, que parece, en efecto, muy adecuado para ello. En parte, he repetido textualmente las expresiones de García Morente, quien termina su conferencia con estas palabras: "No es fantástica, a mi entender, la profecía de un próximo matriarcado o gobierno de las mujeres, pues la política es también como la filosofía, una de esas actividades que requieren una gran libertad de pensamiento, con respecto a todo especialismo, y una aguda penetración en regiones antitéticas: en la realidad vital y en la realidad ideal".

Trataré ahora de complementar por mi cuenta los puntos de vista de Morente, en algunos aspectos que me parecen esenciales.

El problema de por qué no ha habido producción filosófica hasta ahora me parece demasiado complejo para dilucidarlo aquí. En general, la mujer ha estado apartada de las ocupaciones que podríamos llamar públicas, una de las cuales es la filosofía. Pero, sin insistir en que ello sea causa o efecto, notemos que casi toda la filosofía de Occidente ha sido racionalismo e intelectualismo, filosofía calcada sobre las exigencias lógicas, formales de la mente varonil. Durante mucho tiempo pareció que esta era la única posición lícita en la filosofía. Así fue toda la filosofía moderna, desde Descartes hasta Kant, filosofía de varones, y además,

punto acaso importante, de solteros, que, naturalmente, terminaron en solterones. La otra cara de la espiritualidad humana, la femenina, ni siquiera se les hizo presente por el continuo contagio del trato conyugal. Esta abstracta y lineal mentalidad masculina en lo filosófico tuvo su gran crisis a fines de siglo XVIII, cuando irrumpe el Romanticismo. El Romanticismo es en buena parte el desquite de la feminidad. En torno a las grandes figuras del movimiento romántico se agrupan unas cuantas mujeres cuya influencia fue enorme; una mujer, Madame de Stael, introduce en Francia las ideas del romanticismo alemán. No quiere esto decir que la mujer ocupe desde entonces un puesto en la filosofía, porque las grandes mutaciones históricas nunca asumen contornos tan simples. Lo que ocurre con el Romanticismo en filosofía es que lo específica mente masculino, lo más exclusivo y peculiar de la mente varonil, la extrema propensión formalista y lógica, deja de dominar sin rivales como hasta entonces, y deja paso a otros modos y exigencias del espíritu, existentes también sin duda en el espíritu masculino, pero que éste comparte con el femenino y que acaso en el femenino logran su más cumplida expresión. De esta manera se van creando las condiciones adecuadas para una efectiva contribución filosófica de las mujeres.

La previsión de una futura contribución femenina a la filosofía no me parece, pues, que deba encararse como la mera consecuencia de la actual decisión de la mujer de tomar parte en todas las faenas que hasta ahora parecían reservadas para el hombre. Hay algo de eso, pero también otra cosa: una visión filosófica cada día más amplia y libre, una superstición de los esquemas rígidos del intelectualismo, un trato más íntimo y directo con la realidad inconmensurable, ondulante y fugaz, que reclama todas las capacidades humanas, así las que son exclusivas del varón como las que son más bien atributo de la feminidad. En la actitud de los grandes filósofos del siglo XVII o del siglo XVIII es indiscutible la tónica varonil. La realidad se les muestra con la sequedad y el rigor implacable de un teorema; fuera de las almas no hay para ellos sino un mundo de funcionamiento mecánico. No sólo la mujer no ha pronunciado palabra que pueda agregar a las del hombre, sino que tampoco se ha hecho presente en estos varones orgullosos y desolados a lo largo de una cálida y viva convivencia. Pensaron mucho en abstracto en la naturaleza, pero les faltó otra experiencia de lo natural, la que proporciona el trato cercano y continuo con la mujer y la revelación del hijo. En cambio, en los filósofos actuales la actitud es muy distinta. Capacidades preteridas o postergadas antes se han afirmado como órganos para el filosofar. La intuición, la activa simpatía con las cosas, es lo que nos descubre su realidad

profunda -dice Bergson. Los valores se nos revelan en el sentimiento - pronuncia Max Scheler. y muchas otras voces semejantes forman un coro acorde. En resumen, no es que la mujer llegue a aproximarse laboriosamente a la filosofía por un reflexivo designio de intervenir en ella -como parece sugerir García Morente-, sino que la filosofía, tras una crisis que es la crisis de la unilateral masculinidad filosófica de los siglos XVII y XVIII, parece acercarse a la mujer, al abrirse generosamente a todo lo humano, al ensayar una integral utilización de todo el espíritu, y un aprovechamiento, por lo tanto, de aquellas aptitudes o capacidades en que coinciden el varón y la mujer o en que la mujer tiene la primacía.

Y por tal camino creo yo también que podremos llegar, como dice Morente, a una última y más sublime depuración de la filosofía. Veamos sucintamente cómo. Ante todo recordemos lo dicho antes respecto a la ética. Acaso se llegue a admitir que hay dos tipos de actitud o de experiencia ética, la ética del esfuerzo y del deber y la ética de la espontaneidad y de la gracia, la primera preponderantemente masculina, porque en el varón la eticidad debe domeñar una índole rebelde, la segunda más bien femenina, porque en la mujer la naturaleza está ya teñida por adelantado de eticidad.

Pasemos a la metafísica. El saber metafísico no es una pura construcción mental, un mero juego de pensamiento vacío. Si es saber, si aspira a ser efectivo conocimiento, debe tener un contenido de experiencia, una experiencia de cómo la realidad ajena a nosotros es y de cómo es la realidad que somos nosotros, esto es, la más cercana y entrañable realidad para cada sujeto. En la filosofía ha ocurrido que, tras el fracaso o la dificultad de llegar al fondo de la realidad extrahumana, se ha propuesto, como método metafísico por excelencia, captar la realidad en lo hondo de nuestro propio ser, y luego, eso mismo hallado en la propia hondura, buscarlo de nuevo en las cosas exteriores, alumbrados en la búsqueda por el fulgor de la propia íntima experiencia. Sea como fuere, la concepción general de las cosas que se ha admitido como general hasta ahora es la del varón, que era quien filosofaba. Falta la experiencia metafísica femenina, la visión de las cosas últimas al través del espíritu femenino, para realizar luego una confrontación e integración con la experiencia viril y elevarse a una concepción e interpretación cabalmente humana. La marcha, en sus diferentes pasos, sería así: ha habido primero una tradicional metafísica calcada sobre la experiencia, ante todo intelectualista, del varón; ha habido después una experiencia metafísica más amplia y comprensiva, ya con la admiración de factores propios simultáneamente del varón y de la mujer, pero realizada por varones: la metafísica de un

Bergson, de un Whitehead, de un Max Scheler; esperemos la peculiar experiencia metafísica femenina, la versión femenil del íntimo ser del mundo y de la vida. Cuando llegue, cuando seamos capaces también de hacer justicia a la intuición última de las cosas logradas por los hombres y mujeres de las otras grandes culturas, dispondremos de un mosaico incomparable, sin huecos, en cuya armoniosa diversidad podremos leer la palabra del destino, el secreto del ser y de la existencia, tal como se ha revelado a la humanidad.

Después de haber hablado tanto de las mujeres en la filosofía desde el punto de vista de las ideas, voy a recordar un caso de carácter más bien personal y privado, pero que como tal reviste una significación considerable, y contribuye por otra parte a aclarar algunos de los aspectos tocantes a la productividad filosófica de la mujer. Me refiero a las relaciones conyugales de John Stuart Mili y a lo que nos dice en sus memorias sobre su esposa y la colaboración que obtuvo de ella en sus trabajos.

John Stuart Mili fue, como es sabido, uno de los mayores pensadores ingleses del siglo pasado. Figura descollante del positivismo, educado en las más severas disciplinas intelectuales, se señaló sobre todo en el terreno de la lógica y de la economía política. Nadie más lejos, por tanto, de cualquier efusión romántica. Este hombre fue uno de los más insignes amigos y admiradores de la mujer. No sólo escribió un libro en defensa de los derechos femeninos, sino que los pasajes que en su autobiografía dedica a la que llegó a ser su esposa contienen una de las más nobles y bellas apologías que se hayan trazado de una mujer, y no como resultado de un deslumbramiento momentáneo, sino al recapitular su vida después de un trato de largos años.

John Stuart Mili conoció a la que mucho más tarde debía ser su esposa contando él 25 años; ella era un poco más joven. En el capítulo de sus memorias donde habla por primera vez de ella, anuncia así el título: *Principio de la más preciosa amistad de mi vida*. "Fue, dice, el honor y la mayor bendición de mi vida, y hasta la fuente de gran parte de lo que he procurado hacer y de lo que espero efectuar más adelante en bien del progreso humano." Al conocerla Mili, esta dama estaba casada con un Mr. Tayler, de cuya familia era amigo Mili desde su infancia. Al calor de idénticas preocupaciones intelectuales, se estableció una

estrecha amistad entre ambos. Parece ser que la señora, al advertir que su inclinación por Mili sobrepasaba la mera amistad, lo puso en conocimiento del marido. Los tres compitieron entonces en nobleza, en mutua confianza. Ni la situación del hogar fue alterada, ni se le cerraron a Mili sus puertas. Cercano a la muerte, Mili atestiguó que de ninguna traición tenía que avergonzarse hacia un amigo a quien estimó y respetó hasta su muerte. Al fallecer Mr. Tayler, Mili se casó con la viuda; habían corrido 20 años desde su primer encuentro. Tras unos diez años de unión feliz, murió ella durante un viaje del matrimonio por el sur de Francia, en Avignón. John Stuart Mili adquirió entonces una casa lo más cerca posible del cementerio. Así como mantuvo presente el espíritu de la compañera desaparecida, quiso estar siempre cerca también del lugar donde reposaban sus cenizas. Y esperó a su vez la muerte en esta casa de Avignón desde la cual se podían ver los cipreses plantados junto a la tumba de su mujer.

En cuanto dice Mili sobre su esposa en sus memorias se manifiesta una admiración ilimitada, casi una adoración. Es curioso ver cómo este hombre, que se nos aparece en la historia del pensamiento como una vasta y poderosa inteligencia, como uno de los guías espirituales de su época, disminuye de intento sus propios méritos y aun a veces se atribuye un papel subalterno para realzar la significación de la que fue a su lado una colaboradora constante y su incomparable inspiradora. Para dar una idea de la calidad de su espíritu la compara a uno de sus más ilustres contemporáneos, al poeta Shelley. Pero Shelley, dice en seguida, en la inteligencia y el espíritu, por más que se elevara y perfeccionara en su corta existencia, no fue sino un niño aliado de lo que llegó a ser ella. "Tanto en las más altas regiones de la especulación -continúa- como en las cosas menudas concernientes a la vida cotidiana, su mente era siempre el mismo instrumento perfecto, penetrando hasta el corazón o la esencia de cada asunto, afirmando siempre la idea o el principio esencial". Y si la carrera política hubiera estado abierta a las mujeres, por su conocimiento de la naturaleza humana, su sagacidad y discernimiento, hubiera llegado a ser eminente entre los que han ejercido el gobierno. La base de su espíritu era la intensidad del sentimiento moral, pero un continuo perfeccionamiento intelectual equilibró luego en ella las capacidades del corazón y de la inteligencia. Insatisfecha de la sociedad de su tiempo, de la situación de los humildes y de la de su propio sexo, era audaz y esperanzada en sus previsiones del remoto porvenir. "Tan apta para concebir los fines últimos, los ideales más lejanos en lo social, como para discernir lo inmediatamente útil y prácticamente realizable, en ambos aspectos -dice Mill- he aprendido más de ella que de nadie".

"Durante los años de nuestra estrecha intimidad -dice en otro pasaje- los escritos que publiqué eran tanto obra suya como mía, y su aporte creció con el tiempo. Más allá y por encima de la influencia general que tuvo sobre mí, las ideas más importantes y características, las más fructíferas en resultados valiosos, y que han contribuido más al éxito de estas obras, fueron de ella, mientras que mi parte consistía en los pensamientos que tenían ya precedentes y que yo hacía míos al reelaborarlos e introducirlos en mi sistema. Su espíritu de continuo me ponía delante verdades muy por encima de mí, pero en las cuales nunca pude descubrir engaño o error".

El testimonio de Mili creo yo que pone muchas cosas en su punto. Me parece indicar bien el carácter ocasional de la escasa capacidad creadora en filosofía demostrada por las mujeres hasta ahora. Una capacidad, no sólo debe ser cultivada y estimulada, sino que debe hallar los caminos adecuados para manifestarse. La afinidad espiritual con su marido, el gusto de ambos por el trabajo en colaboración, permitieron a la extraordinaria mujer de que voy hablando realizar calladamente su obra. Si las circunstancias hubieran sido otras, si la mujer desarrollara sus aptitudes con la misma libertad que el hombre, su obra hubiera sido autónoma y un gran nombre se hubiera agregado en la historia. En este caso, como todo tiene sus lados buenos y malos, hubiéramos tenido otro nombre insigne en la historia del pensamiento pero careceríamos de las conmovedoras páginas de Mili en sus memorias, y con ellas de uno de los documentos que honran a la especie humana.

En cuanto testimonio general sobre la mujer, Mili redime a la filosofía del pecado de Schopenhauer y de Weininger. El viejo cínico - aunque gran filósofo que fue Schopenhauer, el muchacho genial que tras escribir su libro se pegó un tiro en la cabeza, dijeron su palabra, que se propagó con un eco de escándalo. Oigamos también la de John Stuart Mili, que nunca mintió, que nos refirió su propia experiencia de treinta años de vida y que después de referírnosla no halló cosa mejor que hacer que ponerse e esperar la muerte en una casita de Avignón desde la cual se divisaban unos cipreses.

Francisco Romero