

EL REENCUENTRO CON LA UNIDAD: EL ITINERARIO FILOSÓFICO DE EMILIO GARCÍA ESTÉBANEZ PARA LA SUPERACIÓN DEL PATRIARCALISMO

M.^a Henar Zamora
Universidad de Valladolid

Resumen. Se examina la obra de Emilio García Estébanez a la luz del pensamiento griego arcaico, y se postula que en la obra de Estébanez, al igual que en la de estos pensadores, podemos encontrar el impulso para trascender la percepción de la multiplicidad y comprender la Unidad esencial de la realidad, oscurecida por el patriarcalismo y por la visión de un dios "andromórfico".

No está de más comenzar recordando esas palabras a propósito de lo que estudia la Filosofía (con "mayúscula"), inmortalizadas en algunos pasajes de los "apuntes" de Aristóteles que con el tiempo, como es bien sabido, se titularon τὰ μετὰ τὰ φυσικά, de entre los que podemos destacar éste, tomado del capítulo II del Libro I:

ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετοῦσης,
ἢ γνωρίζουσα τίνας ἐνεκὲν ἔστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἔστι
τάγαθόν ἑκάστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ. ἐξ ἀπάντων
οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον
ὄνομα· δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι
θεωρητικὴν· καὶ γὰρ τάγαθόν καὶ τὸ οὐ ἐνεκα ἐν τῶν αἰτιῶν ἔστιν.

Metaph 982b. 4-10

("La que tiene más autoridad de las ciencias y más autoridad que la subordinada es la que conoce para qué ha de hacerse cada cosa, y esto es el bien de cada cosa, y, en general, el bien supremo en la naturaleza en su totalidad. Así pues, a partir de todo lo dicho, el nombre buscado¹ recae sobre la

misma ciencia. Esta, en efecto, es necesario que investigue los primeros principios y causas, y el bien y ´el para qué` es una de las causas.”)

Efectivamente, tener presente que el objeto de conocimiento de la sabiduría suprema son “las causas primeras”, entre las que está el fin último de toda la naturaleza, es decir, el Bien, como programa que recuerde tras qué debe ir el verdadero filósofo, crea el marco adecuado para acercarnos precisamente al pensamiento de un autor cuya vida estuvo consagrada (además de en el sentido plenamente religioso y de auténtico testimonio, como lo confirma su pertenencia a la *Ordo Praedicatorum*) al estudio y a la filosofía, como nos ha legado en su variada, rigurosa, didáctica y comprometida obra.

Su recorrido, impulsado por el “amor por la Verdad”, lo ha emprendido partiendo desde distintos aspectos de la realidad, siempre con el método y la profundidad del gran filósofo, y, como tal, con la capacidad plena de enseñar², como saben bien quienes tuvieron la fortuna de ser sus discípulos mientras vivió (tanto en el ámbito de la Academia como fuera de ella) y como comprobamos cualquier lector interesado que también tenemos la suerte de poder aprender con la lectura de sus escritos.

Aprovechando esa magistral docencia y como contribución a este homenaje, hemos querido acercarnos a García Estébanez y dejarnos guiar por él en su itinerario hacia la Verdad, situándonos como punto de partida en la toma de conciencia de la desigualdad entre varones y mujeres que ha caracterizado desde siempre nuestra cultura judeocristiana, y que coincide, desde luego, con el esquema claramente patriarcal de prácticamente todas las culturas existentes, sobre el que se ha ido transmitiendo la idea de la superioridad masculina.

En efecto, como recuerda García Estébanez³, el patriarcalismo ha sido la forma de organización social que ha imperado en las sociedades humanas. El matriarcado sólo queda reproducido en el ámbito de lo religioso, como es sabido, en algunas religiones asiáticas, mesopotámicas o egipcias⁴, aunque

¹ De esa “ciencia buscada” (ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη), como dice al comienzo del libro tercero, 995 a 24.

² Al comienzo de la *Metafísica* (981b 7-10), justamente, Aristóteles menciona como propia del sabio la capacidad de enseñar que caracteriza al que conoce los principios de una ciencia: ὅλως τε σημείον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἠγοῦμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι· δύνανται γάρ, οἱ δὲ οὐ δύνανται διδάσκειν (“En general, el ser capaz de enseñar es señal del que sabe frente al que no sabe y por esto creemos que el arte es más conocimiento que la experiencia, pues –los que saben– son capaces pero los que no saben no son capaces de enseñar.”).

³ Dentro de la amplia producción de Emilio García Estébanez, sus fundamentales aportaciones a la cuestión del feminismo expresadas en diversos artículos y colaboraciones, cristalizan como libro en la magnífica obra, sin duda de referencia, presentada con el provocador y sugerente título: *¿Es cristiano ser mujer? La condición servil de la mujer según la Biblia y la Iglesia*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1992, que merecería ser reeditada y promocionada.

las estructuras patriarcales terminan también por trasladarse a los mitos religiosos monopolizando las narraciones cosmogónicas. Justamente desde aquí comienza el itinerario filosófico de Estébanez cuando se plantea como programa de trabajo⁵ poner en evidencia cómo el libro revelado de la cultura judeocristiana, la Biblia, documento que sanciona palpablemente la superioridad masculina, requiere de una urgente revisión filosófica, es decir, de análisis crítico que separe lo que no son sino evidentes proyecciones patriarcales, del verdadero mensaje divino que, como tal, en absoluto puede estar basado en ninguna clase de creencias ni contener ningún tipo de afirmaciones que validen la desigualdad en ningún sector del género humano. Y, ante la posible sugerencia que pueda aducirse (este argumento “hermenéutico” es al que se suele recurrir para neutralizar de algún modo todo el patrón “machista” que subyace en la Biblia) frente a esta denuncia de apología de la inferioridad de la mujer en el Libro Sagrado, García Estébanez afirma con rotundidad: “No es que los señores patriarcas hayan interpretado así las palabras divinas, es que las palabras divinas son así sin necesidad de ninguna interpretación⁶. La razón está en que, dice el autor, “aunque la Biblia aparece como la fuente en que el patriarcalismo liba sus representaciones y las legitima, de hecho el proceso es al revés: es la Biblia la que refleja los pensamientos patriarcales concebidos con anterioridad”⁷.

El primer paso, por lo tanto, es acercarse al mito bíblico de la creación y los que culturalmente le son próximos, ya que, como dice Estébanez, es donde mejor se aprecia la “infatuación patriarcal”, pues

“los mitos, según la doctrina más común, son una proyección del contenido de la psique humana y de su organización a nivel inconsciente. Los símbolos y constelaciones de símbolos tematizados en las narraciones mitológicas portan un discurso profundo, distinto del aparente, en el que se expresan y articulan los pensamientos, sensaciones y deseos que embargan las capas más hondas y primordiales del psiquismo humano, en este caso del masculino, que es el único que ha podido explayarse en esta actividad fabuladora. Los relatos teogónicos y cosmogónicos son el lugar natural en el que se escenifica la relación entre lo masculino y lo femenino y en que se define la naturaleza de cada uno de ellos⁸.”

Efectivamente, de la lectura de las cosmogonías de la mitología bíblica y sus “vecinas” babilónica, hitita, griega y egipcia⁹ se extraen tres ideas, dice el autor, que vienen a ser “los muros de carga de la estructura narrativa”: que el

⁴ Cf. Kranz-Karl MAYR, “Filosofía y cultura: las categorías matriarcal-patriarcales”, en *Estudios Filosóficos*, XXXIII, n° 93 (1984) 207s.

⁵ Este “programa” se lleva a cabo en el libro mencionado, *¿Es cristiano ser mujer?*

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 169.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 19.

⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 3-4.

⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 5-18.

universo, en último término, ha sido creado por una potencia masculina que organiza mediante la palabra, que esa entidad divina masculina tiene que contener el caos reproductivo al que tienden las divinidades femeninas y en esa labor no puede ni podrá nunca levantar la guardia, y que, a pesar de ese estado de enfrentamiento y alerta contra lo femenino, el cosmos patriarcal es bueno¹⁰.

Puesto que nuestra cultura hunde sus raíces en la griega y con éstas –una vez que Roma se encontró con Grecia– se entrelazaron las de la religión judeo-cristiana, merece la pena detenernos en los relatos de creación griegos, ya que de algún modo podemos considerarlos, las primeras respuestas que conocemos a la gran pregunta filosófica “¿de dónde viene todo?”¹¹. García Estébanez indaga en la fuente principal del relato cosmogónico griego, la *Teogonía* de Hesíodo del s. VII a.C. (la única que nos ha llegado completa), el poeta rapsoda, épico por la forma en que presenta sus composiciones, y lírico si se le analiza desde *Trabajos y Días*, cuyo contenido y disposición –es el primer testimonio de la llamada poesía didáctica– no encajarían en las características de “lo épico” descritas, como es bien sabido, por Aristóteles en su *Poética*, aunque por la forma sigue participando en ese género.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 19.

¹¹ Por supuesto, es respetable la interpretación que se ha hecho desde la historia de la filosofía de nuestra cultura occidental, considerando que el verdadero pensamiento filosófico no comienza hasta el siglo VI a. C. con Tales de Mileto, siguiendo el esquema fijado por Aristóteles, como es bien sabido, a partir de la revisión que hizo sobre las conclusiones a que habían llegado “los que primero filosofaron” acerca de lo que en el Liceo llamaban *ajrchv* (es decir, la causa “primera”), y a la que dedicó el libro I de su *Metafísica*. Hay que tener en cuenta que el Estagirita considera que en esta primera etapa la filosofía es incipiente, en un sentido “biologicista”, como corresponde al período de nacimiento y crecimiento de algo, por eso dice: *ῥελλιζομένη γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε νέα τε καὶ κατ’ ἀρχὰς οὖσα [καὶ τὸ πρῶτον]* 993a. 15-17 (“Efectivamente, la filosofía primitiva se parece a una –filosofía– que balucea sobre todas las cosas al ser joven y estar al principio (y en sus comienzos)”). Esta interpretación de Aristóteles, perfectamente legítima, por supuesto, dentro del proyecto de revisión que se plantea para aprender de los que le precedieron en la labor de filosofar, sin embargo se ha ido convirtiendo en un esquema hermenéutico estereotipado que, aunque ha sido revisado y “denunciado” por grandes filósofos modernos y contemporáneos (probablemente el caso de Nietzsche es el más emblemático), sin embargo, en el siglo XX, quedó consagrado por el reconocido autor W. Nestle, en su obra *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940, convirtiéndose en esa polaridad, sin duda simplificadora y “peligrosa”, de “mito versus lógos”, que conlleva la consideración de que en la llamada Etapa Arcaica del pensamiento griego se dio un giro decisivo al pasar del uso del instrumento explicativo, heredado desde una tradición muy antigua en forma de narración mítica –por supuesto en forma poética–, a la utilización de la argumentación racional (eso implica, por cierto, el manejo de la prosa en literatura). Véase una fundamentada crítica a este esquema reduccionista de “mito frente a lógos”, que implica la inaceptable interpretación de la evolución del pensamiento griego en clave de irracionalidad / racionalidad, en Juan SIGNES CODONER, *Escritura y Literatura en la Grecia Arcaica*, Madrid, Akal, 2005, p. 343. Cf., también, nuestro artículo, “La expresión poética en el pensamiento filosófico griego arcaico”, en *Teoría y práctica de la composición poética en el Mundo Antiguo y su pervivencia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007, p. 105 ss.

También tiene en cuenta las esporádicas referencias cosmogónicas que aparecen en Homero, así como las de la llamada *Teogonía Órfica*, que se conoce por unos pocos testimonios antiguos y comentarios más modernos. A partir de estas tres fuentes, junto con los otros relatos que toma en consideración, García Estébanez extrae esas conclusiones mencionadas sobre las ideas sobre las que el patriarcalismo ha vertido en sus mitos la justificación de un universo regido por lo masculino. Pero es sobre todo en la forma de explicar la creación de la mujer donde la antigua cultura griega muestra una especial insidia contra el género femenino, como detalla el llamado mito de Pandora que Hesíodo recoge. No hay que olvidar que este autor no es un mero transmisor de mitos, es un mitólogo, un estudioso, por así decirlo, de las narraciones que por tradición le han llegado, las cuales revisa y escoge reelaborándolas como poeta que es, por eso parecen fundamentados los calificativos que García Estébanez utiliza cuando se refiere a él como misógino torvo y malsufrido¹², a propósito justamente del comentario que dedica al mito de Pandora¹³.

De las dos versiones del mito que Hesíodo elabora y transmite¹⁴, una de las funciones principales que tiene esta narración es la de explicar el origen del mal en el mundo, cuya causa queda abiertamente identificada con la mujer. No es de extrañar, por lo tanto, la afirmación que el poeta hace a modo de conclusión de que la mujer misma es el peor de los males para el varón, pues siendo una desgracia terrible, tiene la apariencia de un bien que se desea. García Estébanez considera que estos sentimientos contradictorios respecto de la mujer “parecen responder a sentimientos muy hondos y universales del alma masculina, a juzgar por la frecuencia con que son objeto de tratamiento literario”¹⁵. Cita a San Juan Crisóstomo (o el autor del *Opus imperfectum Matthaeum*) como uno de los que enumeran con profusión esta dualidad terrible entre lo bueno (sólo aparente) y lo malo (verdaderamente real) que ocasiona la mujer.

En la propia literatura griega, el heredero directo del pensamiento misógino de Hesíodo es el poeta Semónides de Amorgos, compositor de elegías y yambos, algo posterior al autor de *Teogonía* pero también del s. VII, del que nos ha llegado, además de algunos fragmentos, el titulado *Yambo contra las mujeres* (catalogado como fragmento 7), en el que deja que se explayen sus sentimientos destructivos contra el género femenino comparando a la mujer con las hembras de nueve especies de animales. Las excepciones son dos: una, en que las compara con el mar (por lo inestable y voluble)¹⁶, y otra en la que dice que los Olímpicos las modelaron con barro (mujer absolutamente ignorante e inepta incluso para las labores de la casa)¹⁷.

¹² Cf. Emilio GARCÍA ESTÉBANEZ, *¿Es cristiano ser mujer?*, p. 74.

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 74.-76.

¹⁴ *Th. (Teogonía)* 535-615 y *Op. (Trabajos y Días)*, vv. 42-105

¹⁵ Cf. Emilio GARCÍA ESTÉBANEZ, *¿Es cristiano ser mujer?*, p. 75 n. 6.

¹⁶ Cf. vv. 27-42.

¹⁷ Cf. vv. 21-26.

Tras la afirmación de que “Zeus al principio creo aparte la mente de la mujer”¹⁸, comienza una secuencia de comparaciones en que el poeta pone en evidencia lo negativo y perverso de la mujer: la que es como “la cerda hirsuta” es sucia y se reboza por la basura¹⁹; la que es como “la perra”²⁰ se dedica al cotilleo y la indiscreción y el marido no sacará nada de ella tanto si le rompe los dientes como si le habla con cariño. La comparada con “una burra gris molida a palos”²¹ no piensa más que en comer y hacer el amor con cualquiera, y el marido apenas por la fuerza e insultos consigue que haga algo bien. El espécimen femenino que es como “la comadreja”²² no piensa más que en ir a la cama pero su aspecto detestable hace que le dé náuseas al hombre disponible. Aquella “a quien debió parirla una yegua de largas crines”²³, sólo será buena para un tirano o rey “a quienes tales seres regocijan”, pues para el resto no será más que un lastre esta mujer que sólo piensa en acicalarse y embellecerse. La peor de todas es la que “sale a la mona”²⁴: fea, enana, delgada, “sin trasero” (“¡pobre hombre el que tenga que abrazarla!”, dice el autor) y sólo piensa en hacer daño.

La única comparación de la que la mujer sale bien parada es con “la abeja”²⁵, sólo en este caso el varón al que le toque en suerte una compañera así verá alargada su vida, ya que ella sólo se dedicará al cuidado de los hijos y nunca querrá chismorrear con otras sobre “cotilleos de Afrodita”. El restante género femenino, dice Semónides en la última parte del poema, a modo de epílogo de clara resonancia hesiódica, es una desgracia y lo seguirá siendo, pues “Zeus, en efecto, produjo este mal supremo: mujeres. Si les (*sc.* a los varones) parece que es algo útil para el que la tiene, se convierte para éste en el mayor de los males”²⁶. Afirmación que repite en los últimos versos en los que recuerda que la mujer es una verdadera atadura que no se puede cortar y alude a Helena de Troya como el ejemplo “histórico” del género femenino que trajo la desgracia a los hombres²⁷.

¹⁸ χωρίς γυναικός θεός ἐποίησεν νόον τὰ πρῶτα, (vv. 1-2).

¹⁹ Cf. vv. 2-6.

²⁰ Cf. vv. 12-20.

²¹ Cf. vv. 43-49.

²² Cf. vv. 50-56.

²³ Cf. vv. 57-70.

²⁴ Cf. vv. 71-82.

²⁵ Cf. vv. 83-92.

²⁶ Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν,
γυναικῆς ἦν τι καὶ δοκέωσιν ὠφελεῖν
ἔχοντι, τῷ μάλιστα γίνεται κακόν (vv. 96-98).

²⁷ Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν,
καὶ δεσμόν ἀμφέθηκεν ἄρρηκτον πέδιον,
ἐξ οὗ τε τοὺς μὲν Ἄϊδης ἐδέξατο
γυναικός εἶνεκ' ἀμφιδηριωμένους (vv. 115-118).

(“Zeus produjo este mal supremo y colocó (“*sc.* al varón”) en ambos pies una cadena como atadura irrompible, desde que Hades recibió a los que combatieron entre sí por una mujer”).

El *Yambo contra las mujeres* es por su descarnada misoginia (y porque el azar de la transmisión ha querido que lo podamos leer completo) uno de los testimonios más interesantes de la cultura patriarcal griega, en que se despliega una tremenda mordacidad e inquina sobre la base del mito de Pandora, perpetuado por Hesíodo, y –no lo olvidemos– en esta cultura se ha formado la nuestra.

La evolución del pensamiento griego incluyó, no obstante, la crítica de estos esquemas sexistas de inferioridad femenina, dejando al margen lo que acostumbramos a llamar filosofía (donde no siempre encontramos lo que –quizás ¿por una proyección anacrónica?– esperaríamos, tratándose precisamente de textos de este tipo). El marco en el que se expusieron las denuncias explícitas contra el “machismo” y la situación inaceptable de la subordinación femenina, fue el teatro, como es bien sabido. Véase, por ejemplo, expresado por el gran tragediógrafo Eurípides, lo que podría ser la contrapartida, la réplica fundamentada a las hirientes palabras de Hesíodo y Semónides, en uno de los monólogos de Medea en la obra que lleva su nombre:

πάντων δ' ὅσ' ἔστ' ἔμψυχα καὶ γνώμην ἔχει
 γυναῖκές ἐσμεν ἀθλιώτατον φυτόν
 ἃς πρῶτα μὲν δεῖ χρημάτων ὑπερβολῆ
 πόσιν πρίασθαι δεσπότην τε σώματος
 λαβεῖν· κακοῦ γὰρ τοῦτ' ἔτ' ἀλγιον κακόν.
 κἂν τῶιδ' ἀγὼν μέγιστος, ἢ κακὸν λαβεῖν
 ἢ χρηστόν· οὐ γὰρ εὐκλειεῖς ἀπαλλαγὰί
 γυναίξιν οὐδ' οἶόν τ' ἀνήνασθαι πόσιν.
 ἐς καινὰ δ' ἦθη καὶ νόμους ἀφιγμένην
 δεῖ μάντιν εἶναι, μὴ μαθοῦσαν οἴκοθεν,
 οἴω μάλιστα χρῆσεται ξυνευέτη.
 κἂν μὲν τάδ' ἡμῖν ἐκπονουμένοισιν εὔ
 πόσις ξυνοικῆι μὴ βίαι φέρων ζυγόν,
 ζηλωτὸς αἰῶν· εἰ δὲ μή, θανεῖν χρεῶν.
 ἀνὴρ δ', ὅταν τοῖς ἐνδον ἀχθῆται ξυνών,
 ἔξω μολῶν ἔπαυσε καρδίαν ἄσης
 ἡμῖν δ' ἀνάγκη πρὸς μίαν ψυχὴν βλέπειν.
 λέγουσι δ' ἡμᾶς ὡς ἀκίνδυνον βίον
 ζῶμεν κατ' οἶκους, οἱ δὲ μάρνανται δορί,
 κακῶς φρονοῦντες· ὡς τρεῖς ἂν παρ' ἀσπίδα
 στήναι θέλοιμ' ἂν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἄπαξ. (vv. 230-251)

(“De todo cuanto es animado y tiene pensamiento, las mujeres somos la criatura más desgraciada. En primer lugar, a éstas les es necesario comprar un esposo, con gran dispendio de riqueza, y tomar un dueño del cuerpo, y esto es el mal más doloroso de los males. En esto se encuentra la prueba suprema: tomar uno malo o uno bueno. Pues para las mujeres las separaciones no son de buena fama, ni haber repudiado al esposo. Cuando se encuentra entre costumbres y leyes nuevas es necesario que sea una adivina, aunque no lo haya aprendido en su casa, sobre cómo interpretar lo mejor posible –sc. el oráculo consultado– a su compañero de lecho. Y, si es que al ejecutar bien este trabajo nuestro esposo convive con nosotras, sin llevar el yugo con vio-

lencia, nuestra vida es envidiable, pero si no, mejor es morir. El varón, cada vez que siente hastío de la convivencia con los suyos, sale fuera y hace cesar el disgusto de su corazón, pero para nosotras es forzoso mirar a un único ser. Dicen, pensando con insensatez, que nosotras vivimos una vida sin peligro en casa, mientras ellos luchan con la lanza: preferiría tres veces estar en pie junto a una lanza que parir una sola vez”).

Retomando el camino desde la indagación que García Estébanez realiza sobre los relatos cosmogónicos bíblicos y de culturas cercanas, ésta muestra, como decíamos, que las narraciones justifican, si no el origen, sí la necesidad de la dominación y el orden masculino sobre el caos y el desorden femenino para que el universo evolucione. Llama la atención, sin embargo, que de los textos conservados de este tipo de mitos en la cultura griega –de los cuales los fundamentales los ha tenido en cuenta nuestro autor²⁸–, en la cosmogonía de Alcman, poeta conocido por sus composiciones líricas, cuya acmé se sitúa en torno al 630 a. C., aparece Tetis elevada a la categoría de divinidad primordial, frente a la imagen tradicional de hermana y esposa de Océano o ninfa marina²⁹.

Pero la novedad que podemos percibir no es sólo este nuevo rango de la figura de esta diosa, como se indica en esta edición, sino justamente que sea una diosa (y no un dios) la que actúa para informar la materia (Poros –quizás semejante al Cháos hesiódico³⁰ y Técmor, “el límite”). Es curioso, desde luego, si lo comparamos con el resto de esquemas explicativos de las cosmogonías pero, más aún, si tenemos en cuenta la concepción que Aristóteles tiene (fundamental en nuestra cultura por la contribución a su difusión que de ella hicieron los Padres de la Iglesia y la teología cristiana en general)³¹ sobre el origen que por naturaleza le corresponde al género femenino en los seres animados, y el papel que en el proceso reproductivo de las especies desempeña, como se puede ver en toda su obra biológica³², donde no hay lugar a dudas sobre el hecho de que la hembra (la mujer en el género humano) es un macho inacabado³³, una desviación del *télos* de la naturaleza,

²⁸ Unos años después de la publicación de *¿Es cristiano ser mujer?* salió a la luz una edición comentada, con detallado estudio filológico, que recopila todos los textos cosmogónicos de la cultura griega, la mayoría de los cuales se encontraban dispersos y poco estudiados hasta el momento: cf. Roxana B. MARTÍNEZ NIETO, *Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía Órfica Antigua (TOA)*, Madrid, Trotta, 2000.

²⁹ De la cosmogonía de Alcman sólo nos ha llegado un comentario antiguo, probablemente de alguien del entorno del Liceo, encontrado en un papiro de 1957, que interpreta la tríada primordial del poeta desde los principios de causalidad de Aristóteles, cf. *Ibid.*, p. 16s.

³⁰ La autora propone identificar el Cháos primordial de Hesíodo con Póros de Alcman, cf. *ibid.*

³¹ Cf. el apartado titulado “El carácter fortuito de la mujer” de Emilio GARCÍA ESTÉBANEZ, *¿Es cristiano ser mujer?*, p. 78 ss.

³² Cf. sobre la visión biológica de lo femenino en la especie humana y sus consecuencias espirituales, morales y sociales, el exhaustivo y sólido estudio de Emilio GARCÍA ESTÉBANEZ, “La cuestión feminista en Aristóteles”, en *Estudios Filosóficos* XXXIII, nº 92 (1984) 9-39.

³³ Un *mas occasionatus* que tradujeron los latinos, que viene a significar “macho pleiteado o recurrido”, cf. *¿Es cristiano ser mujer?*, p. 78, n. 1.

aunque necesario con vistas a la procreación de las especies. Por otra parte, en el proceso reproductivo, lo femenino simboliza la ὕλη, el principio de la materia inerte sobre la que actúa la causa final “masculina”, esquema éste, desde luego, que encaja claramente con la visión “patriarcal” de la vida³⁴ y que en nuestra cultura se ha mantenido, como es bien sabido, hasta época contemporánea. En Platón mismo, encontramos un modelo semejante en su relato cosmogónico del *Timeo* (50c) en que es posible comparar “el principio receptor (espacio-material) con la madre, el principio eidético formal prototípico con el padre y la cosa interdevenida con el hijo”³⁵.

En la cosmogonía bíblica, la mujer es también un producto de “segunda categoría”. No hay que olvidar, como afirma García Estébanez, que el varón fue creado primero, y esta idea es uno de los pilares sobre los que se asienta la estructura patriarcal. La supremacía absoluta que le ha otorgado al género masculino describirse como “el elegido” da la clave también de cómo hay que imaginar a Dios: “él –sc. el varón– es lo más pituso y primoroso de la especie humana. Por tanto, como él y no como la mujer es como debemos concebir a Dios”³⁶.

Además de no haber obtenido “un primer puesto” en el proceso de la creación, como hemos visto en el mito de Pandora e igualmente encontramos en la figura de Eva, su aparición en el mundo es el origen de todos los males. Este es un aspecto que tienen en común la cosmogonía bíblica y griega (hesiódica), como hace notar Estébanez³⁷. Frente a esta forma explicativa en los relatos de la creación, está la otra opción: que no haya una alusión específica al origen de la mujer.

Es interesante observar que estas dos maneras (en realidad, sólo una) de dar cuenta de la aparición del género femenino en el mundo, las encontramos en los dos relatos cosmogónicos que Platón, el genial constructor de mitos, introduce, como es bien conocido, en *Protágoras* (320d-322d) y *Timeo*³⁸. Podría decirse que el fundador de la Academia tanteó estas dos posibilidades dentro del gran recurso que supone en su ejercicio filosófico la narración que se remonta a una sabiduría antigua.

Efectivamente, vemos que en el mito de Prometeo del *Protágoras*, aunque en la narración hesiódica es justamente el que da pie a la creación nefasta de la mujer como castigo para el varón, Platón lo reelabora, poniéndolo en boca del sofista, como un relato en el que se concibe la humanidad como un todo, aunque no sería difícil pensar que esos ἄνθρωποι, a cada uno de los cuales

³⁴ Cf. K.K. MAY, *op.cit.*, p. 213 s.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cf. Emilio GARCÍA ESTÉBANEZ, *¿Es cristiano ser mujer?*, p. X.

³⁷ Cf. *Ibid.* pp. 73-76.

³⁸ 29c hasta el final del diálogo (si consideramos el relato cosmogónico incluyendo la generación con todos sus detalles de lo existente).

debe repartir Hermes el pudor y la justicia para que sea posible la convivencia política, bien podrían ser el grupo selecto de varones sobre los que se sustenta la democracia griega. En cualquier caso, Platón ha elegido para este mito la no discriminación de la mujer (por lo menos explícita), y esto se ve más claramente si tenemos en cuenta las abiertas declaraciones de inferioridad de la mujer frente al varón que, además de en el relato cosmogónico del *Timeo*, pueden leerse en *Crátilo*³⁹ y en *República* (444d). No obstante, en este segundo diálogo hay otras reflexiones que contrarrestan esta visión de la superioridad masculina, al menos por lo que se refiere a la igual competencia de los dos sexos para desempeñar la tarea de los guardianes y, por lo tanto, la misma capacidad de ambos para formarse con vistas a ello⁴⁰. Sin duda, ésta es una forma de ver las cosas que parece más en consonancia con el espíritu propio de un gran filósofo que debe revisar las estructuras y categorías culturales heredadas.

Por lo que respecta al relato del *Timeo*, vemos a un Platón más subordinado a la tradición cuando describe la creación de las “almas mortales” por parte del Demiurgo, según mandato del Padre de los dioses (42a-c) y expresa con claridad que “siendo doble la naturaleza humana, el más vigoroso sería el que luego se habría de llamar género varón”, esa menor dotación de condiciones –en apariencia físicas– de la mujer, se muestran como inferioridad de grado, cuando, a partir de la primera vez que muera el cuerpo, comience el ciclo de reencarnaciones y, por motivos de expiación de culpas contraídas, el alma (que antes estaría en un cuerpo de varón, se entiende) “podría cambiar a una naturaleza de mujer en la segunda generación” y si incluso en esta situación –nada recomendable, por lo que parece– persiste en su maldad, la vez siguiente se degradará en fiera, etc.

Las referencias a la reencarnación que encontramos en filósofos como Empédocles, sin embargo, no presentan una jerarquización –al menos explícita– que subordine un sexo a otro⁴¹, aunque en el pensamiento pitagórico que subyace en la creencia filosófica en la metempsicosis, está latente la idea (probablemente la que expresa Platón en el pasaje citado del *Timeo*) de que lo femenino es, aunque complementario, inferior a lo masculino, como muestra la enumeración de los conocidos diez pares de opuestos propuestos por los pitagóricos, recogidos por Aristóteles (*Metaph* 986a 22-26), en los que los ele-

³⁹ Hermógenes confirma a Sócrates que, efectivamente, las hombres son más sensatos (fronimwvteroi) que las mujeres 392c.

⁴⁰ 444 d-e y 445 d-e. En esta última intervención, Sócrates recuerda, no obstante, que por lo demás, la mujer es en todo más débil (ajsqenevsteron: la forma en neutro parece suponer gevnno" o quizás simplemente el indefinido "algo") que el varón.

⁴¹ Cf. fr. 117 DK: ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κούρος τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἐξάλως ἔλλοπος ἰχθύς.

(“Pues una vez he sido muchacho y muchacha, y mata y ave y mudo pez marino”). En la poesía órfica encontramos una enumeración semejante sin jerarquización sexual: cf. C. MEGINO RODRÍGUEZ, *Orfeo y el Orfismo en la poesía de Empédocles*, Madrid, UAM, 2005, p. 60ss.

mentos de cada par citados en segundo lugar son los “negativos o imperfectos”, por así decirlo, frente a los mencionados primero (lo masculino, obviamente, es el primero en el par macho/hembra):

ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν
εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας [καὶ] ἄπειρον,
περιττὸν [καὶ] ἄρτιον, ἐν [καὶ] πλῆθος, δεξιὸν [καὶ] ἀριστερόν,
ἄρρεν [καὶ] θῆλυ, ἡρεμοῦν [καὶ] κινούμενον, εὐθὺ [καὶ] καμπύλον,
φῶς [καὶ] σκότος, ἀγαθὸν [καὶ] κακόν, τετράγωνον [καὶ]
ἑτερόμηκες·

(Otros de entre ellos mismos –sc. los pitagóricos– dicen que los principios son diez formulados según una lista –de opuestos–: límite/ilimitado, impar/par, unidad/multiplicidad, derecho/izquierdo, macho/hembra, en reposo/en movimiento, recto/curvo, luz/oscuridad, bueno/malo, cuadrado/rectángulo”).

No cabe duda de que sólo una actitud realmente filosófica, de verdadero “amor a la Verdad”, es la que puede conducirnos a superar lo que se nos manifiesta en este plano de la multiplicidad y el cambio en el que nos encontramos todos. García Estébanez no tiene otro propósito cuando somete a crítica el esquema patriarcal instaurado en nuestra cultura judeocristiana desde una antigüedad lejana, y a ese ejercicio de deconstrucción imprescindible que hay que hacer con la Biblia –como texto fundamental– se refiere, cuando dice que hay que “mandarla a la redoma del alquimista para purificarla de sus adherencias patriarcales hasta que pueda leerse en ella –si es que lo dice– que las mujeres son de igual categoría y dignidad”⁴². O, con palabras más directas, concluye, tras recordar que el mensaje cristiano es en esencia liberador por igual para el hombre y la mujer: “Si el sometimiento del sexo femenino al masculino forma parte del plan divino de la creación, todo movimiento de liberación debe empezar por liberarse de la Biblia... La igualdad fundamental de todos los hombres es un axioma sagrado y cualquier persona, institución o doctrina que la niega comete un error, o comete un delito, o ambos”⁴³.

El espíritu profundamente filosófico de García Estébanez le lleva hacia ese objetivo de superar lo que aparenta ser real –en este caso la supremacía del género masculino– y liberar a la Verdad de “adherencias”. Nada distinto encontramos en los grandes protagonistas del pensamiento filosófico de nuestra cultura desde los primeros tiempos –de los cuales hayamos tenido conocimiento, obviamente–, una cultura, como recordábamos al principio, que en su manifestación más antigua es griega.

⁴² Cf. Emilio GARCÍA ESTÉBANEZ, *¿Es cristiano ser mujer?*, p. XIV.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. XIII.

Estos pensadores arcaicos⁴⁴ son realmente ilustres ejemplos de enseñanza filosófica, a pesar de los escasos fragmentos que en general nos han llegado de su obra –y de algunos, como es bien sabido, sólo referencias indirectas–. Y a ellos es pertinente referirnos porque al estar muy cercanos aún a esa etapa del pensamiento griego en que la expresión literaria privilegiada es la poesía⁴⁵, no someten sus reflexiones filosóficas al discurso en prosa (el caso de Anaximandro, como autor del que conozcamos algún fragmento literal, es prácticamente una excepción y su vinculación a la expresión poética es evidente⁴⁶) que en época clásica implicará la argumentación y, por supuesto, la dialéctica.

Es tradicional la afirmación de que característico del pensamiento filosófico arcaico (y en este caso, en el sentido de “primitivo”, “preclásico”) es la concepción del mundo en términos de opuestos. Sin embargo, conviene advertir que si nos liberamos de esos prejuicios “biologicistas” al acercarnos a la filosofía griega (a la filosofía, podríamos decir mejor) como decíamos *supra*, comprenderemos mejor que esa descripción en forma de opuestos se relaciona con la experiencia que del mundo tenemos por percepción sensorial que, una vez racionalizada, advertimos como necesariamente verbalizada en forma de opuestos⁴⁷. Los filósofos de la etapa “arcaica” apelan a esa experiencia en cada uno de nosotros para invitarnos a trascender esas diferencias. Eso supondría tomar conciencia de la llamada “unidad de los opuestos”, propuesta, por cierto, que se considera característica del pensamiento de Herá-

⁴⁴ Con “arcaicos” queremos referirnos, nada más, a los que pertenecen a la etapa que viene a comprender, convencionalmente, los siglos VIII hasta parte de la primera mitad del V a. C. Cf. *supra* n. 10.

⁴⁵ Cf. nuestro artículo “Poesía y filosofía en el pensamiento griego arcaico”, en *Teoría y práctica de la composición poética en Grecia y Roma y su pervivencia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007, pp.105-124.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 108 ss.

⁴⁷ Aquí se citarían como representantes principales al propio Anaximandro (cf. *ibid*, p.108), ya que metafóricamente se está refiriendo a la composición de las diferencias en constante búsqueda de equilibrio que constituyen el mundo; a Heráclito, por supuesto, entre otros, con fragmentos como:

ταὐτό τ' ἐν ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐγρηγορός καὶ καθεῦδον
καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γάρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεινα πάλιν
μεταπεσόντα ταῦτα. (fr. 88 DK). (“Como una misma cosa se dan en nosotros vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Pues lo uno se convierte en lo otro y lo otro en lo uno a su vez”).

τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται (fr. 126 DK). (“Lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo árido se humedece”).

νοῦσος ὑγίειν ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμός κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν. (fr.111 DK). (“La enfermedad hace a la salud cosa agradable y buena, el hambre a la hartura, el trabajo al descanso”).

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος
λιμός ἀλλοιοῦται δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>, ὅπταν συμμιγῆι θυώμασιν,
ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου. (Fr 67 DK). (“Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre. Unas cosas se cambian en otras, como el fuego cuando se mezcla con inciensos es llamado según el olor de cada uno”).

clito, pero que, de acuerdo a como estamos interpretando a estos filósofos, sería la primera conclusión a la que estos pensadores nos están conduciendo en el camino de superar las diferencias del plano “fenoménico” para ir hacia la Verdad; y, al tomar conciencia de ella, comprender los límites lingüísticos con que nos encontramos a la hora de expresarla⁴⁸, lo cual no la invalida en absoluto, sino que, como reconoce Aristóteles, será siempre la “ciencia buscada” y eso corresponde a la ciencia suprema o “Filosofía Primera”, como es bien sabido.

Y justamente hacia esa Verdad nos conduce García Estébanez en su itinerario filosófico, una vez que tomamos conciencia, no de que existen dos géneros “anatómicos” en la especie humana, lo cual hemos advertido probablemente en nuestra primera infancia, sino del peso que se ha ido cargando (en nuestra cultura y en todas) sobre estas diferencias naturales; de la “adherencias” que cada elemento del opuesto masculino/femenino en el género humano ha ido adquiriendo por atribuciones ilegítimas. Y como Anaximandro, Heráclito, Parménides, Empédocles y, por supuesto, cualquier filósofo, si realmente lo es, García Estébanez nos recuerda la necesidad de comprender la unidad de ese opuesto (cuyos elementos parecen diferir, pero sólo en el plano de las apariencias) para poder remontarnos a la Unidad “última” (o “primera”), expresada de múltiples formas –inevitablemente “poéticas”⁴⁹– por cada filósofo.

La comprensión de que nuestro plano se nos manifiesta en un equilibrio de opuestos la describe de una forma muy didáctica, además de los autores señalados, el pitagórico Alcmeón de Crotona⁵⁰, según transmite el doxógrafo griego Aecio del s. I-II d.C. (V 30, 1), al definir la salud como un equilibrio entre “opuestos” (que tanta influencia tuvo en la medicina hipocrática). La utilización del concepto político de “isonomía” (“igualdad ante la ley”), como ideal de equilibrio corporal frente a la enfermedad, que sería la *monarchía* (“el mando de uno solo de ellos”) es muy ilustrativa:

Ἰσχυαίων τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων,
 ἕγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δὲ ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν | τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν. (DK 21 A 4)

(“Alcmeón dice que es propio de la salud la “igualdad reunida” de las fuerzas, de lo húmedo, de lo seco, de lo frío, de lo caliente, de lo amargo, de

⁴⁸ Cf. nuestro artículo “Poesía y filosofía en el pensamiento griego arcaico”, p. 109ss. Vid. también que en la obra atribuida a Museo (uno de los supuestos autores de relatos cosmogónicos), titulada *La Esfera*, de la que tenemos escasa noticia, se manejarían estos conceptos de multiplicidad frente a Unidad, cf. Roxana B. MARTÍNEZ NIETO, *op. cit.*, p. 18s.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Cf. fr. DK 21 A 1: δύο τὰ πολλὰ ἐστὶ τῶν ἀνθρωπίνων (“La mayoría de las cosas humanas son dos”).

lo dulce y de lo demás, pero el “mando de uno solo” en éstos produce enfermedad... La salud es la mezcla proporcionada de tales cualidades”).

Si utilizamos los términos de la definición de salud de Alcmeón para expresar la denuncia de la desigualdad de sexos de la que ha partido García Estébanez en busca de la Verdad, diríamos que la *monarchía* hace que el género humano esté enfermo y su salud no se obtendrá hasta que no se consiga la isonomía.

Hemos dicho que el pensamiento filosófico nos permite trascender la percepción de la multiplicidad y comprender la Unidad y que en la etapa arcaica de la filosofía griega esto queda claramente expresado. Trasladado al patriarcalismo el mensaje de estos autores nos orienta no sólo a la comprensión de la unidad de los “opuestos” masculino/femenino, sino, a partir de ella, caminar hacia ese “lugar” en que se disuelven todas las diferencias.

El genial Platón, cuya filosofía ha sido considerada siempre como “madura” y ha servido de referencia para marcar un “antes” y un “después” (aunque el término de comparación, como es bien sabido, se ha situado en Sócrates), dentro de esa visión “evolutiva” del pensamiento filosófico griego, nos ofrece en *El Banquete*, lo mismo que en *República* con la imagen del Bien, una descripción iluminadora del proceso de ascenso hacia “la Belleza en sí” en el que poco a poco la persona va superando la percepción de las diferencias hasta que contempla esa Unidad última representada por la idea de lo Bello. Este diálogo es especialmente significativo para ilustrar este mismo proceso por el que nos está guiando García Estébanez, ya que en la estructura fundamental del mismo, construida con un tejido de discursos maravillosos en los que se hace defensa del dios Amor, los relatos están narrados “in crescendo”, y en ellos podemos ver cómo se toman las ideas tradicionales de la cultura griega sobre la superioridad del género masculino sobre el femenino (expresadas como hemos visto también en otros diálogos), y, por lo tanto, la superioridad del amor homosexual masculino como verdadero modelo “amoroso”⁵¹, para dejarlas atrás y mostrar, en el último discurso que le corresponde a Sócrates (201d-212c), cómo el verdadero Amor es el que ayuda a superar la visión concreta de la belleza, identificada en una persona, observando lo común de esa belleza en otras, para llegar a la visión de la “Unidad Bella”, podríamos llamar. Lo más importante que hay que recordar es que este relato no lo hace Sócrates directamente, sino que lo cuenta como aprendido de una sacerdotisa de Mantinea llamada Diotima, es decir, es una mujer la que está detrás del discurso más inspirado y plenamente filosófico del diá-

⁵¹ Cf., por ejemplo, en el discurso de Pausanias:

ὄθεν δὴ ἐπὶ τὸ ἄρρεν τρέπονται οἱ ἐκ τούτου τοῦ ἔρωτος ἐπιπνοὶ, τὸ φύσει ἔρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες. 181c 4-6.

(“Por esta razón, efectivamente, los inspirados por este amor se vuelven hacia lo masculino, amando lo que por naturaleza es más fuerte y tiene más inteligencia.”), semejante a la afirmación contenida en el encomio de Aristófanes en 189c-193d.

logo. Platón, como sabemos, no presenta arbitrariamente ningún detalle en su obra. Es fácil interpretar que ha reservado este relato que supera todos los demás (que, aunque sin duda muy bellos, los elabora aún “atrapados” en mayor o menor grado por la mentalidad de la supremacía masculina propia de lo aparente), para quien consideró que mejor podía representar, para hablar del Amor, a la persona sabia que conoce la Verdad. Utiliza la única figura aceptada en su cultura en que la mujer se considera tan digna como el hombre y merece ser tenida en cuenta: la de sacerdotisa, con todo lo que ello implica de pertenencia a lo sagrado y de servir de intérprete entre lo divino y lo humano, aunque, por supuesto, sea éste un ámbito que comparte “ex aequo” con el género masculino, y que no deja de estar regulado por los esquemas patriarcales⁵².

Para terminar, no podemos menos de hacer una rápida referencia a uno de los filósofos más notables de la época arcaica y que, sin embargo, tradicionalmente, tampoco ha recibido especial atención, más allá de resumir su pensamiento en una “crítica al antropomorfismo” heredado por Homero y Hesíodo. Nos referimos, claro está, a Jenófanes de Colofón, uno de los grandes primeros filósofos de nuestra cultura del que en los no muy abundantes fragmentos de su poesía que nos han llegado, podemos leer, compuesto con una inteligencia y agudeza especial, lo que constituye el ejercicio fundamental filosófico: analizar, desmontar, deconstruir o como queramos decir, el concepto de Lo Divino (así, con mayúsculas) que, desvinculado lo más posible de la referencia “eidética” (entendido en el sentido etimológico de “idea”, “forma que se ve”) a que nos lleva la palabra “dios”, debe quedar despojado de todo aquello que no es sino proyección del plano de las apariencias⁵³, las cuales, además, están sancionadas culturalmente, como ocurre en el ámbito del género humano, al considerar que lo masculino y lo femenino corresponden a realidades valorables jerárquicamente. García Estébanez –es evidente

⁵² Cf. Carmen BARRIGÓN FUENTES, “El ámbito religioso griego como elemento fundamental de la presencia femenina”, en Magdalena SANTO TOMÁS PÉREZ et al. (eds.), *Vivir siendo mujer a través de la Historia*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2005, pp. 41-56, especialmente p. 47; de la misma autora, “El reto de la mujer griega: la presencia del sacerdocio femenino en la Historia de las Mujeres”, en M.ª Isabel DEL VAL VALDIVIESO et al. (eds.), *La Historia de las Mujeres: una revisión historiográfica*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004, pp. 121-137; “La presencia de la sacerdotisa anciana en los santuarios griegos: una aproximación”, en Liborio HERNÁNDEZ y Jaime ALVAR EZQUERRA (eds.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004, pp. 235-244. Como obra de referencia para estas cuestiones, cf. también M. DILLON, *Girls and women in Classical Greek Religion*, London-New York, Routledge, 2001.

⁵³ La afirmación de que: εἷς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὗτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα. Fr. 23 DK. (“Un solo dios –existe–, el más grande, tanto entre los dioses como entre los hombres, en absoluto semejante a los mortales ni en cuerpo ni en pensamiento”), es una de las más claras conclusiones sobre “lo divino” que podemos encontrar en la literatura filosófica: cf. nuestro artículo “Poesía y filosofía en el pensamiento griego arcaico”, p. 113 ss.

que no por casualidad— comienza su libro ¿Es cristiano ser mujer? justamente con una de las citas más sugerentes de Jenófanes sobre la relatividad del concepto de Dios que los humanos acostumbramos a tener:

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἠὲ λέοντες
ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>. (fr 15 DK)

“Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y con esas manos dibujaran y perfeccionaran obras como los hombres —Jenófanes utiliza la palabra “varones”, aunque tratándose de poesía bien puede entenderse como necesidad de ajustar la palabra al metro— los caballos, semejantes a caballos, los bueyes a bueyes dibujarían las formas de los dioses y fabricarían cuerpos tales como precisamente también ellos tienen su aspecto —en griego “piel”—).

El punto de partida e itinerario de Estébanez encuentra su fundamento en el poeta de Colofón que abiertamente denuncia el antropomorfismo de lo divino como la atadura principal para el conocimiento de la Verdad, pues supone la condena del hombre a vivir atrapado en el plano de las apariencias. Nuestra contribución al merecido homenaje al gran filósofo —que fue y seguirá siendo, ahora que él ha trascendido el tiempo— Emilio García Estébanez, será, pues, darle las gracias por el camino que ha recorrido para nosotros y que nos invita a transitar, por advertirnos de la urgente necesidad de comprender que nuestra cultura, de profundas raíces patriarcales, ha generado un dios “andromórfico” que nos tiene atrapados a hombres y mujeres en el yugo de la falsa creencia de que un sector de la humanidad es superior a otro porque lo divino así lo muestra. Ayudándonos a disolver estas ataduras con su profundo ejercicio filosófico, nos impulsa hacia el objetivo último de nuestro conocimiento, reencontrarnos con la Unidad que nos es esencial, desde la que proyectaremos una nueva vida para cada uno y una sociedad también nueva.