

LAS MUJERES Y EL MAL

Women and evil

Carmen GONZÁLEZ MARÍN
Universidad Carlos III de Madrid

BIBLID [(0213-3563) 7, 2005, 119-129]

RESUMEN

Una plausible identificación entre las mujeres y el mal en el imaginario moral, podría interpretarse dando por hecho que la aplicación del predicado «es el mal» a «la mujer» sólo nos indica que la mujer es un caso entre otros de lo que se podría denominar «la alteridad como mal». La hipótesis que voy a sostener, por el contrario, es que el caso de la mujer es especial y singular y que, en realidad, es el caso general del que cualquier otro es subsidiario y particular; que, en otras palabras pensar en la mujer y el mal nos ayuda a interpretar la alteridad pero no porque sea un ejemplo entre otros, *sino porque hace patente y explícita la estructura profunda de la concepción y la construcción de la alteridad.*

Palabras clave: mujeres, mal, imaginario moral, alteridad, deconstrucción.

ABSTRACT

A plausible identification between women and evil, in some kind of a misogynist moral fantasy, would possibly bear us to accept that the application of a predicate «is evil» to a subject «woman» means that the case of women is just a token of a type-proposition «the other is evil». My claim, however, is that this apparent relation type/token should be reversed. In other words, thinking of *women as evil* can shed some light on the ways we identify and interpret otherness, because it makes explicit the very deep structure of its concept.

Key words: women, evil, moral imagination, otherness, deconstruction.

All nature is but art, unknown to thee;
All chance, direction, which thou canst not see;
All discord, harmony not understood;
All partial evil, universal good;
And spite of pride, in erring reason's spite,
One truth is clear, Whatever is, is right.

Alexander Pope, *Essay on Man*. Epistle i. Line 289

PRECISIONES GRAMATICALES

Entre los tópicos más manidos de nuestra cultura se halla aquel que liga las mujeres al mal, entendidos ambos términos al parecer de una manera unívoca y no problemática. La univocidad tiene una finalidad semejante en ambos casos cuando se fuerza en ambos términos, y ésta no es otra que hacerlos fácilmente inteligibles o por el contrario desterrarlos fácilmente como lo que no puede ser inteligible. Y ello podría malentenderse y llevarnos a pensar que aquello que es inteligible no es problemático o que sólo lo no problemático es inteligible. Sin embargo, y fuera de toda afición por el retruécano, el hecho es que la conjugación de los términos «mujer» y «mal» parece alcanzar su cenit cuando atisbamos la posibilidad de convertirlos en los elementos de una ecuación, o, en otros términos, de un enunciado de identidad: «la mujer es el mal».

Si aceptamos tal ecuación de partida, y lamentablemente no nos quedará más remedio, a juzgar por la interpretación misógina en términos de *amenaza*, probablemente daremos en pensar que todo el empeño de cualquiera que trate de reflexionar acerca de semejante cosa debería ir dirigido a deconstruirla aunque para ello un primer y fundamental paso debiera ser tratar de explicarse cuáles hayan podido ser las razones que han dado pie o incluso han justificado tal identidad mujer-mal.

Una tesis que se puede barajar, y juiciosamente, nos lleva a pensar que el caso de la identificación de la mujer y el mal es en realidad una mala lectura de un enunciado que debería ser interpretado de otro modo. No es que la mujer sea el mal, sino que la aplicación del predicado «es el mal» sólo nos indica que la mujer es un caso entre otros de lo que se podría denominar «la alteridad como mal». Sin embargo, la hipótesis que voy a sostener es, por el contrario, que el caso de la mujer es especial y singular y que en realidad es el caso general del que cualquier otro es subsidiario y particular; que, en otras palabras pensar en la mujer y el mal nos ayuda a interpretar la alteridad pero no porque sea un ejemplo entre otros, *sino porque hace patente y explícita la estructura profunda de la concepción y la construcción de la alteridad*.

EL MAL Y EL OTRO

(Cada mujer debiera estar...) caminando como Eva, acongojada y arrepentida, de manera que por cada vestimenta de penitencia, ella pueda expiar más completamente

lo que ella obtuvo de Eva –el estigma, quiero decir, del primer pecado, y aborrecimiento (atado a ella como la causa) de la perdición humana.

«Con dolor darás a luz a tus hijos, necesitarás de tu marido y él te dominará».

¿No saben que cada una de ustedes es una Eva? La sentencia de Dios en el sexo de ustedes vive en estos tiempos: la culpa debe existir también por necesidad.

¡Ustedes son la puerta del infierno!

¡Ustedes son las que rompieron el sello de aquel árbol (prohibido)!

¡Ustedes son las primeras desertoras de la ley divina!

¡Ustedes son las que le persuadieron (a Adán), pues el demonio no tenía el valor suficiente para atacarlo!

¡Ustedes destruyeron tan fácilmente a la imagen de Dios, al hombre!

¡Por causa de lo que ustedes merecían –esto es, la muerte– aún el Hijo de Dios tuvo que morir!

(Tertuliano, *De Cultu Feminarum*, libro 1, cap. 1)

¿Podríamos (re)escribir una historia del mal? Repasemos brevemente sus comienzos. Una buena historia del mal habría de comenzar con la rebelión de Luzbel. Y, plausiblemente, el segundo episodio de tal historia sería el relato del Génesis de la tentación y la caída subsiguiente de Eva y Adán. Repasemos brevemente estos dos episodios, y tratemos especialmente de ver de qué modo la idea de alteridad y la idea de mal se conjugan o podrían conjugarse en ellos.

Naturalmente, si la mujer *es el mal*, lo es porque es otra del varón –de otro modo serían ambos el mal o lo serían de forma confusa–, éste es el presupuesto de partida más elemental. De ahí no tiene por qué seguirse que todo «otro» debiera estar ligado al mal, o que el mal haya de adjudicarse en términos generales al otro. Si bien, es cierto, también, que no faltan ejemplos que corroborarían la hipótesis de que el mal recae en otro u otros, por razones no difíciles de esgrimir¹. Si nos parece excesivamente injustificada la ecuación «el otro es el mal», no tenemos más que revisar los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*. De la teoría de la amistad aristotélica allí expuesta, se siguen muchas consideraciones, pero, desde luego, una de ellas es que aquel que de ningún modo puede ser apto para constituirse en sujeto de la verdadera amistad, que es una virtud, esto es, el malo, lo es porque no es como el paradigmático sujeto virtuoso. Esta aparente tautología, que define la línea divisoria entre el bueno y el malo, nos sirve para caer en la cuenta también de que aquel que no es como el bueno, el otro del bueno, se constituye en una

1. Relatos del tipo *La extraordinaria historia del Doctor Jekyll y Mr. Hyde*, en un contexto, *Blade Runner* o *I. Robot*, en otro contexto distinto, o los textos analizados en el libro *Male Fantasies* por Klaus Teweleit (trad. Erica Carter y Chris Turner, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989), hacen bien explícita la ansiedad por desembarazarse de ciertas formas de mal, y la construcción, en muchos casos violenta, de «otros», como estrategia para lograrlo. Véase GONZÁLEZ MARÍN, C., *Violencia y alteridad* (en prensa).

clase marginada del territorio de la virtud, del territorio de lo político en suma. Lo que excluye a ciertos sujetos de la amistad primera, o lo que los incapacita es su falta de unidad interna, que hace imposible su rol de espejos del otro y especialmente de elemento en una unión de dos que sin embargo son «una sola alma»; en resumidas cuentas, si la amistad se concibe como unión, se exige de los dos elementos que participan en ella una semejanza previa en cuanto a su estatuto propio de seres «idénticos a sí mismos», no disociados ni desintegrados. De modo que el malo es efectivamente el otro del bueno, pero inicialmente *porque es el otro de sí mismo* también. Sugería un poco más arriba que el caso de la mujer –la mujer como mal– quizá no es una instancia más de un caso general, sino que podría muy bien ser considerado el caso paradigmático, fundamentalmente porque ayuda a entender las razones que se ocultan tras todos los casos. De hecho, atendiendo a la exposición aristotélica, la mujer está excluida *ab initio* de la discusión misma, pero la razón de tal exclusión es obvia, es la desemejanza *en virtud*. Sólo hay que echar una ojeada a los meandros de la argumentación del Libro I de la *Política* en torno a la esclavitud, para apreciar con claridad meridiana que la mujer es otra, y que su alteridad es el caso paradigmático, o al menos tan paradigmático como lo es la alteridad y jerarquía entre alma y cuerpo y humano y animal². Aparentemente, además, lo que hace otra a la mujer es su inferioridad natural, definida sobre un patrón teleológico, que la convierte en instrumento exclusivamente apto para la reproducción (cuando es virtuosa, diríamos), y que determina, por ello, un modo de encuentro y unidad con ella que poco o nada tiene que ver con el encuentro y unidad entre amigos. Pero, con el paso del tiempo, la teoría aristotélica parece hacer explícito algo que quizá se mantenía reprimido, y que se construye metonímicamente: del modo de relación propio que se establece –o *ha de establecerse*– con las mujeres, que se caracteriza de manera distinta al modo de relacionarse en la amistad, parece producirse un deslizamiento hacia las propiedades de las mujeres mismas. La lectura del ensayo de Montaigne acerca de la amistad es sumamente instructiva al respecto. «Si comparamos el afecto hacia las mujeres –nos anuncia Montaigne–, aunque nazca por elección nuestra, no es posible ni siquiera incluirlo en esta clase» –se refiere, naturalmente, a la clase de la amistad primera, entendida *a la aristotélica*. Y, ¿por qué es imposible ni siquiera incluir este afecto en tal clase? Los afectos de amistad hacia los varones y hacia las mujeres se caracterizan por sus diferencias de temperatura: «Es su fuego, lo confieso, más activo, ardiente y ávido. Mas es fuego temerario e inconstante, fluctuante y cambiante, fuego de fiebre sujeto a accesos y remisiones y que no nos ata más que por una parte». De modo que ese «fuego» se describe en realidad como una afección subjetiva de quien sigue un impulso *condenado a frustrarse*, en la medida en que la satisfacción del impulso determina la pérdida de interés hacia aquello que lo motivó. Como se sigue de los

2. Véase GONZÁLEZ MARÍN, C., «Parole et Justice», *Wissen, Macht, Geschlecht/Knowledge, Power, Gender*, Zurich, Chronos, 2002.

versos del *Orlando Furioso* que Montaigne intercala en su exposición, el amante que persigue ardorosamente a una mujer, «ne piu l'estima poi che presa vede». De esta caracterización se sigue probablemente que donde hay diferencia, jerarquía y sobre todo pasión, no podría darse amistad. Porque, por contraposición a este tipo de afecto, «el (fuego) de la amistad es un calor general y universal, que permanece templado e igual, un calor constante y sentado...»³. Podríamos concluir que, de la misma manera que de la igualdad entre los miembros de la pareja de amigos –tal como ya se disponía en *Ética a Nicómaco*– se sigue que el afecto, la relación misma son también estables, uniformes, y, por ello, de nuevo en virtud de un deslizamiento trópico, duraderas. Como afirmaba un poco más arriba, lo que sucede también es que se produce el movimiento contrario, específicamente para el caso de las mujeres: las características que se definen esencialmente como negativas del afecto hacia las mujeres pasan a convertirse en características de las mujeres mismas. La cuantía de textos, sólo en la literatura por ejemplo, que nos ilustran acerca de la inconstancia, o carencia de firmeza en los afectos de las mujeres es sin duda notable. Como lo es el hecho de que las citadas características predicadas presumiblemente merced a un desplazamiento metonímico, definan o contribuyan a definir a las mujeres en términos que se asemejan mucho a los que se aplican al «malo» de la *Ética Nicomaquea*.

Si de esta manera se puede tratar de justificar la ligadura entre «mujer» y «mal», también podemos advertir que la idea de alteridad desempeña un papel importante en dicha ligadura. La mujer es, o, podríamos sospechar, se construye como, la otra del varón, y eso es lo que la hace identificable con el «mal». Ahora bien, ¿nos enseña realmente algo la idea de alteridad cuando se «aplica» al caso de las mujeres que justifique mi afirmación acerca de la condición de caso paradigmático de la identidad «mujer = mal»?

Es necesario ahora realizar un breve recorrido por algunos de los que podríamos denominar *relatos «genealógicos»* de una historia del mal, para tratar de dar un apoyo sólido a mi hipótesis. Me fijaré solamente en dos momentos: la caída del Ángel Luzbel, y la caída de Eva y Adán, entre las que existe como vínculo la doble aparición de la figura transfigurada del Diablo. La primera de las interrogaciones, por supuesto, gira en torno a la calidad de otro de los personajes implicados como ligados al mal, y el modo en que la alteridad se hace patente en ellos.

Miremos por un momento a Luzbel. El Ángel Caído tiene tanto de divino como los ángeles, y tanto de humano como los hombres, desde el momento en que su pecado original es la soberbia, y ésta es la señal de una ansiedad por ser algo que no se termina de ser. Si la humildad, antídoto de la soberbia siempre fue, como dijo la santa, *andar en verdad*, el pecado ha de ser por fuerza una pretensión de ser otro, o por qué no, una pretensión de no ser quien se es, en este caso de ser sólo divino. Es decir, el pecado de soberbia radica en un deseo «indecoroso» o desordenado

3. MONTAIGNE, M. de, «De la amistad», en *Ensayos*, vol. I, Madrid, Cátedra, 1985.

de autoconvertirse en algo que no se es puramente, pero que tampoco se deja de ser, en un cierto modo al menos. Para cometer pecado de soberbia, en realidad, se exige, como condición de posibilidad, una duplicidad, que podríamos denominar simplemente «impureza» radical, que permite «ver» la condición doble a su vez que impone la jerarquía entre lo divino y lo que no llega a serlo.

Es malo porque es otro, ¿es realmente el otro el mal? ¿Es realmente el otro como otro el mal? O quizá es el otro, otro porque es el mal, o es el mal el otro porque es otro. Acaso el otro es sólo otro numérico y de otros modos. Tal vez el otro si lo es efectivamente no es ni objeto de temor ni de ningún tipo de aversión especial, precisamente porque es otro. No tememos ni odiamos ni siquiera nos incumbe moralmente la lechuza o la coliflor, precisamente porque son radicalmente otros. El dios o el animal radicalmente otro de lo humano nunca son el mal. En realidad las dos encarnaciones o imágenes del mal que se asemejan a lo animal y a lo divino no dejan de asemejarse también a lo humano. En efecto, las dos encarnaciones que representan al mal en nuestra tradición, Luzbel y la serpiente del Paraíso, presentan una ambigüedad radical respecto a su condición de otros. La serpiente del Paraíso es demasiado humana para ser efectivamente lo otro del humano; conoce demasiado bien la psicología de los humanos, y concretamente de la mujer y del varón como tales, como para ser considerada radicalmente otra; se coloca de hecho en el lugar del otro con suma facilidad para hacerle caer, puesto que no le empuja, sino que le instiga desde lo más recóndito de sus intereses. Si algo se puede decir de la serpiente del Paraíso es que se manifiesta extraordinariamente dúplice –bestia y humana, con su parte de «angelicidad» caída, seductora y mentora del descubrimiento al tiempo que ocultadora de los peligros que tal conocimiento conlleva, uno no puede por menos de imaginarla fálica y femenina al mismo tiempo–.

La serpiente del Paraíso y Luzbel pueden encarnar el mal no porque son radicalmente otros sino porque son íntimamente semejantes a los humanos. El mal, en suma, es sólo humano, pero no parece aceptarse meramente como *lo humano*. Precisamente es la intrusión de una idea asimétrica de alteridad la que nos permite disociar lo humano de lo *inhumano*, y hacer recaer sobre esto último toda la carga del mal.

Si el Ángel Caído es una representación del mal, y la mujer está también ligada al mal, cuando menos se sitúan en uno de dos polos que, para darse, precisan ya de una idea de alteridad *moralizada*. Desde el momento en que se moraliza la idea de alteridad, lo que está ocurriendo es que se adopta un punto de vista único, de modo que la alteridad no denomina a una relación simétrica, sino que, precisamente por el contrario, remite a una relación asimétrica.

La introducción de una categoría de alteridad asimétrica podría hacernos pensar que el otro en realidad es algo dado –algo que no depende de una situación coyuntural en una relación simétrica–. Creo que esto es precisamente lo que se va a poner en tela de juicio cuando revisemos la categoría de la alteridad en el caso de las mujeres, y esto es lo que resulta, a mi juicio, relevante para una comprensión general de la alteridad como tal y su ligadura con el mal.

Entre las muchas y sorprendentes peculiaridades del relato del Génesis, quizá la más interesante es que si las cosas no se hubieran producido según la secuencia que hemos aprendido en nuestra tradición, el mal no hubiera podido ser identificado. Lógicamente responderemos que no había ninguna necesidad de identificar males que no se daban, como si efectivamente los males naturales fueran también un efecto del pecado. O como si, más bien, al no poder ser imputados a nadie los males naturales, hubiera por necesidad de incriminarse por ellos al elemento más próximo a la naturaleza y más alejado de la divinidad, que, a todas luces, es la mujer. De este modo, el mal se hace inteligible, al insertarse en una cadena de acciones intencionales, y, al mismo tiempo, los posibles agentes de tal cadena de ominosas acciones o de acciones con consecuencias ominosas quedan exonerados de responsabilidades. Al hacernos saber el relato que el pecado y con él, merced a él, todos los males, arrancan del mordisco de Eva a la manzana y la seducción de Adán, parece hemos de suponer que la naturaleza del Paraíso era perfectamente estática, que no eran esperables procesos de generación y corrupción por ello, y que nuestros dichosos padres vivían en un perpetuo estado de bienestar, o más bien que su estado de perfecta inocencia los incapacitaba para percibir como mal cualquier tipo de eventualidad que pudiera suceder. Es natural pensar que en este último caso, la inocencia se haría sospechosa de ser un escudo con que salvaguardar las responsabilidades divinas en lo que concierne a las posibles deficiencias del mundo o simplemente a la propia marcha de las cosas en la naturaleza —¿o es que la naturaleza en el Paraíso no mostraba su verdadero rostro violento y la agresividad natural de las especies que han de sobrevivir y luchan por ello?—.

Aun cuando no se diera deficiencia alguna en la naturaleza ni ésta mostrara su rostro de violencia y muerte para hacer posible el cumplimiento de los ciclos vitales de las diferentes especies, el hecho es que el creador había colocado en el centro del Jardín un árbol marcado por un tabú incomprensible. Incomprensible porque constituye una tentación gratuita. Si el Paraíso estaba libre de mal alguno, para qué podría servir la nueva destreza que se instaura al comer del fruto prohibido. ¿Con qué fin siquiera existía semejante fruto? En otras palabras, si la inocencia es el estado originario, parece serlo porque no estaba instaurado el mal, en ese mundo de dones preternaturales. Si así era ¿para qué podría servir la capacidad de discriminar entre bienes y males? Si, por el contrario, tal habilidad fuese de alguna manera necesaria, estaríamos afirmando que el mal ya estaba instaurado en el Paraíso desde el principio y que, entonces, la inocencia no sería sino un estado de ignorancia sostenida por un tabú. La inocencia y la obediencia se constituyen de pronto en la excusa que exonera al creador de la responsabilidad de haber hecho caer a sus criaturas. La obediencia y la inocencia sellan la apertura a la verdadera naturaleza del mundo, y a la percepción de la jerarquía entre creador y criatura.

De manera que el pecado vuelve a ser el pecado de soberbia. Si la criatura quebranta su pacto de obediencia/inocencia es porque desea ser como el creador, tener acceso al mismo estatus perceptual, ser en suma como el otro, rompiendo la línea que lo separa de él. Pero, en el fondo, el mal del que la buena de Eva es

puerta abierta no está en el pecado de soberbia mismo, sino que estaba ya tras él, tras la línea que separaba la inocencia del conocimiento. Eva, la mujer, desempeñaría de este modo el papel terrible de desenmascaradora de un creador cuyas intenciones, cuando menos dudosas, podrían despertar una cierta suspicacia.

También, y paralelamente, debería provocar al menos cierta sorpresa el hecho de que este paradójico relato haya sido durante centurias la legitimación de discursos, actitudes y tratos misóginos, sin caer en la cuenta al parecer de la trampa mortal tendida en y por la situación descrita y el relato mismo de los acontecimientos. La ciencia del bien y del mal carece de sentido en un mundo donde todo es bueno; es sólo al adquirir la ciencia del bien y del mal cuando el mundo bueno se torna también espacio para el mal. Así, el pecado es hacer posible la ciencia misma que trata de guardar con tanto celo. A menos que, como decíamos algo más arriba, las criaturas simplemente vivieran engañadas en su ignorancia, y el mundo no estuviera realmente *bien hecho*. Es, en este contexto, en el que resulta extremadamente extraño caer en la cuenta de que la mujer se describe –y se describe implícitamente ya desde el momento mismo en que es la causante de la caída en la tentación de la serpiente– a través de una plantilla conceptual, es decir, metafísica que revela o desvela todas las aprensiones filosóficas que bien conocemos. A la mujer le corresponde el lado de lo material, natural, irracional, instintivo, etc., todo aquello que podríamos describir como «fuera de control». Pero la perplejidad que anunciaba surge del hecho de que la irrupción de los aspectos negativos de tal plantilla metafísica que define a la mujer no es el resultado del pecado sino su condición de posibilidad. Por tanto, a todas luces parece necesario afirmar que la prohibición y la violación de la misma señalan que el marco normativo que la propia falta parece instaurar en realidad ya estaba vigente; de otro modo no hubiera tenido sentido la secuencia prohibición-falta-castigo; por otra parte, eso también señala que en el Paraíso ya primaba la parte positiva de la matriz metafísica que determina a las mujeres como «mal», aunque paradójicamente sólo después de que esa mujer-mal imposible *a priori* es instaurada la posibilidad de esa ciencia del bien y del mal, la capacidad deliberativa.

De modo que, a mi juicio, hay dos problemas paralelos: por una parte, si existe el tabú es porque hay bien y mal; por otra, si alguien lo quebranta es porque ese alguien mezcla en sí también el mal con la inocencia. Dicho en otras palabras, siempre hubo algo calificable como mal, y siempre hubo capacidad deliberativa, como condición de posibilidad de instaurar la capacidad deliberativa misma. Como en otros momentos fundacionales, la inexistencia de un sustrato normativo que posibilite cualquier acto lo convierte en un acto de violencia que (se) (auto)enmascara al expulsar fuera de sí mismo y concentrar en otro, en este caso la mujer, lo que en realidad constituye su propia naturaleza *perversa*.

LA INVENCION DEL OTRO

La idea de alteridad que subyace a toda esta exposición no es desde luego identificable meramente con la diferencia numérica, sino con una diferencia que podríamos calificar de «normativa» y *necesaria*. Es en este sentido en el que el concepto de mal puede entrar a formar parte de este esquema argumental. El mal *se dice de muchas maneras*, y, probablemente, la única manera de entenderlo es asumir un mundo dualista, un mundo de buenos y malos que impone la necesidad de establecer la categoría de la alteridad, que pasa de ser una categoría meramente formal a convertirse en una categoría material con fuerza normativa. La categoría de la alteridad se hace necesaria para separarme del otro, para crear en suma una matriz normativa —exactamente una *matriz metafísica moralizada*—.

Decía más arriba que el caso de la identificación de mujer y mal si bien pudiera parecer una instancia particular del genérico «el otro es el mal», sin embargo, debería tomarse como el caso paradigmático (en realidad es lo mismo que se podría inferir a partir de la exposición de los argumentos de Aristóteles en su *Política*, respecto a la esclavitud, como he indicado en otro lugar)⁴. Las paradojas del relato mítico que he tratado de señalar en párrafos anteriores, creo dan buena cuenta de lo complicado de sostener una hipótesis en el sentido en que el caso de las mujeres se presente simplemente como un ejemplo más. Y la razón, en definitiva, no es en absoluto tratar de singularizar el caso de las mujeres, sino mostrar o al menos sugerir que la gramática profunda de un enunciado tal como «el otro es el mal» sólo se puede apreciar si localizamos tal enunciado en el relato mítico de la alteridad por antonomasia. Porque lo que aprendemos de ese relato es que al menos no es obvio que el otro sea algo dado de antemano y que ello explica la tensión, la distancia, el carácter problemático de su asimilación, y la «legitimidad» de cualquier sospecha o inculpación incluso de los aspectos negativos e indeseables de la realidad. Lo que nos enseña ese relato mítico es que cualquier modo de enfrentar categorías al menos en términos morales es posterior al descubrimiento hecho posible por la mujer, o en otros términos, que la posibilidad del enunciado «la mujer es el mal» sólo reside en el descubrimiento no de algo que es dado sino de una matriz conceptual y moral que secretamente preexiste quizá a los actos morales mismos, o que se instaura en la otra alternativa al realizar un acto que resulta imposible calificar moralmente antes de esa matriz y que, por ello, al convertirse en una falta es el resultado de un acto de violencia. Un acto de violencia del que la víctima en realidad resulta ser la mujer. En otras palabras, si efectivamente podemos acusar no perversamente de algo a la mujer es de mostrarse poco conforme con su situación de inocencia. Pero esa situación de primigenia inocencia, como he tratado de argumentar también, es cuando menos sospechosa de ser una coartada *para proteger(se) de las responsabilidades por un mundo que potencialmente esconde un*

4. Vid. «Parole et Justice», *Wissen, Macht, Geschlecht/Knowledge, Power, Gender*, Zurich, Chronos, 2002.

germen del mal. Aun así, no obstante, podría imputarse a Eva un pecado, de nuevo, de soberbia. Pero lo interesante no es que el pecado sea de soberbia, sino lo que ese tipo de pecado significa, que, a mi juicio, no es otra cosa sino un cierto carácter *híbrido* en quien se puede denominar «soberbio». En realidad aunque la soberbia se suele interpretar como una falsa grandeza, una afectación excesiva, una hinchazón enfermiza, como decía San Agustín, en el fondo la soberbia no puede entenderse con el patrón de la ficcionalidad; porque el soberbio no trata de hacerse pasar por lo que no es, sino de hacer explícito lo que sí cree que realmente encierra y no se le reconoce suficientemente. La soberbia es infatuación, en el sentido en que se trata de ignorar la diferencia entre creador y criatura; es deseo de ser como el creador. En otros términos es perder el estado unitario, de no duplicidad que se da en creador y criatura por separado; es asumir ficticiamente el estado de unidad del creador. Es, aparentemente, convertirse en un híbrido –espurio como criatura y como creador al mismo tiempo–.

El relato de la caída muestra al menos algunas cosas, o, en el peor de los casos, nos hace sospecharlas. En primer lugar, el mal parece a todas luces anterior a la *invención* de la alteridad; el mal es, probablemente, condición de la alteridad y esto es lo que paradójicamente convierte el caso de las mujeres, en su relación o identificación con el mal, en paradigmático. En este sentido, la alteridad se nos aparece no como lo dado, sino como el resultado de una construcción no explícita; y, adicionalmente, las razones de la construcción de esa categoría de la alteridad se condensan en una fundamental: proteger(se) contra el híbrido originario, que trata de mantener velada toda una matriz de categorías enfrentadas –identidad/alteridad; puro/impuro; igual/desigual; bueno/malo). Finalmente, toda esta matriz que, en la lectura estándar, aquella que hace de las mujeres origen del mal, es en sí misma, condición de posibilidad de la propia caída en la tentación, de la tentación misma y, por ello, de la determinación de las mujeres como origen del «mal», *ha de ser paradójicamente previa* a los males instaurados por la mediación de Eva. De modo que, a todas luces, parece sensato afirmar que hay una maniobra soterrada que utiliza a la mujer como chivo expiatorio, que exculpa así a un mundo irremediablemente mal hecho⁵.

EL MITO DE LA INOCENCIA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD

La inocencia es tan sólo ignorancia, es decir, cerrazón a la posibilidad de algo diferente al conocimiento que ya se posee. La inocencia es por ello el estado paradigmático de armonía interior, mientras que la caída en la tentación parece significar la caída en la cuenta de otras posibilidades, es decir, en suma, la desarmonía, la tensión interna, la disolución de la unidad *primigenia*. El pecado del Paraíso es

5. Véase VALDECANTOS, A., «El mundo mal hecho», Reunión del Proyecto de Investigación *Representación de la Violencia y el Mal en la Cultura y el Arte Contemporáneo*, II, diciembre de 2002.

el pecado del desgarramiento interno; en otros términos, es el pecado de la pérdida de pureza, porque el conocimiento del bien y del mal nos convierte en seres no simples, hace de nosotros sujetos compuestos, y, por ello, potencialmente desgarrados. No es extraño, desde luego, que la mujer sea la elegida para desbaratar el estado de armonía *originario*. Porque la mujer es, desde el principio, un ser extraño en el Paraíso. Extraño porque es y no es una instancia del Hombre. Es carne de Adán –curiosa percepción de la procreación–, pero no es exactamente como él, ni por su generación equívoca, ni por su identidad de partida –no podemos olvidar que el hombre es creado a imagen de la divinidad; de modo que la mujer, de suyo, quizá no puede serlo–. Lo sería, en todo caso, de manera siempre mediada, a través de una «platonizante» semejanza de segundo orden; lo sería de manera vicaria, por tanto.

Pero si la mujer es una instancia del mal también es un elemento (tercero) en discordia entre el bien y el mal la inocencia-ignorancia y el conocimiento-pecado, entre la humanidad y la inhumanidad diabólica. Ella es todo eso, haciendo patente la deficiencia de un orden del mundo aparentemente o pretendidamente bueno, y las perversiones de toda predicación de alteridad por ello.

Que sea la mujer la elegida para abrir la puerta a los males de la humanidad, no es, en este sentido, gratuito, sino que *acabará por dar cuenta* del modo de ser de la mujer misma. Instaurar el reino del bien y del mal sólo es posible, parece decirnos el mensaje del relato mítico, cuando se descubre su posibilidad, de modo que comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal es en realidad condición de posibilidad del bien y el mal mismos. Sin embargo, el elemento *trascendental*, la mujer, ya debe contener esa condición en sí misma; de lo contrario, nunca habría desobedecido, nunca habría quebrantado su estatuto de inocencia *originaria*. De ese modo, en efecto, la mujer es instrumento del mal, que desvía la mirada en el fondo del mal mismo que se oculta tras la apariencia de edénica pureza e inocencia. No se nos habría de escapar que alguna de las consecuencias de la deconstrucción del relato mítico, en la que estamos de suyo instalados, que la mujer es efectivamente la víctima de un orden perverso, que ello comportan no pocos peligros –esos que ha denunciado Elizabeth Badinter en su libro *Por mal camino*⁶, la generalización de la idea de mujer-víctima y todas las perversas extrapolaciones a las que puede dar lugar tal imagen. Sin embargo, esos peligros podrían muy bien solventarse si no nos permitiéramos caer en la tentación de seguir sosteniendo una inocencia originaria, y una idea de alteridad perversa que sirve como procedimiento de *purificación* para quien la utiliza. Quizá de este modo pueda justificarse el nada ocioso carácter de cualquier reflexión que gire en torno del bien y del mal, y de cómo las mujeres desempeñan sus papeles en el mundo definido entre esos extremos.

6. BADINTER, E., *Por mal camino*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.