

Un pensamiento intempestivo: la razón emancipatoria ilustrada en la filosofía de Celia Amorós

ALICIA H. PULEO

Universidad de Valladolid

Si hace más de un siglo Nietzsche pudo ser en muchos aspectos un pensador intempestivo, hoy asistimos, en numerosos ámbitos de la cultura, a la instalación de su perspectivismo como dogma oficial bajo diferentes formas que resumiré bajo el nombre de postmodernismo. Los *Gender Studies*, *Women's Studies* y *Feminist Studies* —salvo destacadas excepciones vinculadas a la teoría crítica habermasiana como es el caso de Seyla Benhabib— se hallan dominados por las corrientes postestructuralistas. Reivindicar la herencia ilustrada en este contexto filosófico es practicar un pensamiento intempestivo que no se pliega a los dictados de las efímeras modas intelectuales. El pensamiento potente no es esclavo de escuelas ni capillas y sobrevive a ellas por la fuerza de su autenticidad.

Hablar de Celia Amorós, nuestra pensadora intempestiva, supone no sólo referirnos a la especialista en Sartre, sino a una figura clave de la filosofía española, con una teoría propia que abrió tempranamente el camino a la reflexión feminista. La relación entre movimiento social y expresión conceptual es aquí doble: Celia Amorós no ha reflexionado desde la torre de marfil del simple erudito, lo ha hecho desde la praxis. En este sentido cabe recordar sus propias palabras: «el feminismo se encuentra en una posición privilegiada para elevar a conciencia teórico-reflexiva lo que le ha enseñado una instructiva experiencia práctica»¹. Pero, por otro lado, la influencia de su teoría en el mismo movimiento feminista es incontestable, produciéndose así un enriquecedor fenómeno de

retroalimentación entre situación histórico-social y pensamiento.

En 1985 Celia Amorós publicaba *Hacia una crítica de la razón patriarcal*². Este libro —que reunía artículos escritos a lo largo de diez años y que, dado su éxito, fue reeditado en 1991— instauraba un nuevo tribunal de la razón ante el que comparecían los discursos filosóficos de Aristóteles, San Agustín, Kant y Hegel para revelar sus complicidades patriarcales. Si el título de la obra podía llamar a engaño en cuanto a la posición de su autora con respecto a la razón, el contenido no dejaba dudas: no se trataba de rechazar la razón y sus productos optando por algún tipo de irracionalismo, sino de depurar la tradición filosófica de su sesgo androcéntrico³. Pretendidamente universal y neutra, la filosofía mostraba una clara parcialidad de género-sexo. En el movimiento mismo de este descubrimiento se forjaba el pensar filosófico feminista como un aspecto del acceso de las mujeres a su conciencia de grupo oprimido. En ineludible diálogo con el marxismo, hegemónico en los setenta, sostenía que la subordinación de las mujeres no podía ser explicada exclusivamente desde el concepto de explotación. Se requería el concurso de numerosas claves interpretativas, entre las que citaba al estructuralismo, el psicoanálisis y la sociobiología.

Este rechazo de esquemas dogmáticos que pretenden dar cuenta de todos los fenómenos a partir de la infraestructura económica no significaba un total abandono de la inspiración socialista, como lo

demuestra la crítica al naciente feminismo de la diferencia por su énfasis excesivo en la autoconciencia, que terminaba degradando la fuerza revolucionaria del lema «lo personal es político» a una identificación de lo político con las prácticas de lo personal: el ser social determina la conciencia y no a la inversa, recuerda C. Amorós a las teóricas de lo que llamará «feminismos helenísticos». No es posible obviar el paso por la política: el consuelo estoico de ser libre en las cadenas o el jardín epicúreo de los placeres del retiro son soluciones falsas al problema de la falta de poder. Los valores femeninos han sido generados por la historia de la dominación y su exaltación encierra el peligro del conformismo.

Doce años más tarde nuestra autora se supera a sí misma en *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. El intervalo temporal entre ambas obras fue un período de intenso trabajo en solitario y de decisiva influencia en el panorama filosófico feminista a través de la creación de un equipo investigador en la Universidad Complutense de Madrid en torno al Seminario Permanente «Feminismo e Ilustración», del que fue creadora y directora. Esta iniciativa permitió la reunión de un grupo de investigadoras que, desde sus diferentes énfasis y centros de interés, reconocen hoy en día su deuda intelectual con esta filósofa⁴. El título del Seminario es ya toda una tesis adelantada en *Hacia una crítica...* y desarrollada minuciosamente en *Tiempo de feminismo*, obra de prosa densa en la que cada línea es un condensado de largas reflexiones y extensas lecturas críticas: *el feminismo es la radicalización de las ideas ilustradas de igualdad y autonomía*. No puede hablarse de feminismo pre-moderno ni postmoderno. En todo caso, puede aceptarse la calificación de «postmoderno» como Ilustración de la Ilustración o revisión de la Ilustración en cuanto fidelidad a su talante crítico. Las abstracciones ilus-

tradas implican la salida del orden del estatus por naturaleza impulsada por un sano nominalismo que deja atrás el realismo de los universales que legitimaba la jerarquía estamental, racial y de género. El feminismo es la vindicación de la salida de las mujeres del mundo de «las idénticas»⁵ para alcanzar el estatus de individuo propio del ámbito de «los iguales». Frente a algunas teóricas críticas de la Modernidad que consideran el concepto de individuo como eminentemente masculino, Amorós sostiene su capacidad de universalización. Dado que toda abstracción se constituye por selección de ciertas características consideradas relevantes, ninguna es posible sin «afuera constitutivos». Pero los afuera constitutivos ligados a la exclusión ilegítima en la Modernidad no son compartimentos estancos que aseguren la estabilidad de las identidades de sexo normativas. Por imprevistos mecanismos de inclusión operan imperceptiblemente la universalización propia de la dinámica democrática, procediendo a la erosión de las identidades adscriptivas.

El índice de *Tiempo de feminismo* nos muestra una arquitectura guiada por la cronología: nominalismo y Renacimiento, Reforma protestante, cartesianismo, Ilustración, Revolución francesa, misoginia romántica, sociedad moderna surgida de las teorías del contrato, postmodernidad. Pero no se trata de una ociosa investigación histórica sobre el pensamiento feminista, sino de una reconstrucción de sus condiciones de posibilidad desde la que Celia Amorós polemiza con otras interpretaciones del origen, sentido y políticas apropiadas para el colectivo femenino. Así, por ejemplo, al hilo de la recreación histórica de los movimientos profeministas de la Revolución francesa refuta la afirmación de Richard Rorty de la rigidez del marco conceptual universalista. El procedimiento de resignificación del lenguaje revolucionario llevado a cabo por mujeres de la época —entre otros casos, la auto-

designación como «Tercer Estado dentro del Tercer Estado» y la descalificación del poder masculino como «aristocrático»—aparecen como prueba de la capacidad del universalismo ilustrado para proveer de instrumentos de irracionalización de las jerarquías ilegítimas, incluso más allá del ámbito de aplicación para el que habían sido creados sus conceptos. Se reafirma de esta manera la tesis central de la indisoluble unión de feminismo y universalismo. La aparición del feminismo depende de la emergencia de los conceptos ilustrados, y su estrategia ha de consistir en utilizar tales abstracciones (individuo, ciudadanía, derechos humanos...), universalizándolas, para deslegitimar el sistema de género-sexo. La razón ilustrada es un constructo saber-poder con potencialidades emancipatorias que no posee la razón debilitada y estetizante de la postmodernidad. Coincidiendo con Habermas en señalar los puntos de contacto entre postmodernos («jóvenes conservadores») ⁶ y premodernos, Amorós denuncia los cantos de sirena de la ética de la transgresión supuestamente revolucionaria. La línea Sade-Nietzsche-Bataille-Foucault pertenece, como la misoginia romántica de Schopenhauer y Kierkegaard ⁷, al «imaginario reactivo contra el mundo de las vindicaciones feministas» ⁸. De ahí que la proliferación paródica de géneros incongruentes propuesta por la foucaultiana Judith Butler sea inofensiva para las estructuras profundas patriarcales.

Pero el objetivo al que antes nos referíamos de universalizar los conceptos ilustrados es sólo condición necesaria, no suficiente. La experiencia histórica nos demuestra la incapacidad de las abstracciones «individuo» y «ciudadano» de neutralizar la jerarquía de género. Por ello, C. Amorós propone la vía política de la acción afirmativa y la discriminación inversa como medidas correctoras o, lo que es lo mismo, como «mecanismo interruptor de las interrupciones», que constituyen

uno de los déficits democráticos de nuestras sociedades contemporáneas: el abrumador predominio de varones en los puestos clave de poder. Esta propuesta se presenta como medio provisional de acceder a una igualdad real. Amorós rechaza las políticas de la identidad que se apoyan en supuestos ontológicos diferencialistas—como es el caso de la representación sexuada de las pensadoras italianas— y también las planteadas desde otras posiciones (por ejemplo, los proyectos de ciudadanía diferenciada de Carol Pateman ⁹ o de Iris Marion Young) ¹⁰. Tales políticas presentan siempre el peligro de un retorno a las identidades de género reificadas. Con respecto al nominalismo radical postmoderno, subraya la paradoja de su ánimo deconstructor de abstracciones, que termina hipostasiando identidades de género, de etnia, etc.

Es conocida la autodefinition de Celia Amorós como «nominalista moderada». No hay esencias que correspondan a los nombres de «hombre», «mujer», «masculino» y «femenino». Pero su nominalismo no es radical al punto de sostener que no hay nada que corresponda a tales términos. No son meras construcciones discursivas como sostiene el postestructuralismo. Son efectos del sistema patriarcal, el cual es concebido a su vez como organización social o conjunto de prácticas derivadas de pactos patriarcales. El sistema de género es sartreanamente definido como «un conjunto práctico, es decir, que se constituye en y mediante un sistema de prácticas reales y simbólicas y toma su consistencia en estas prácticas» ¹¹.

Me parece interesante señalar que *Tiempo de feminismo* mantiene una actitud de desconfianza ante lo que se ha dado en llamar la «crítica al androcentrismo», proveniente sobre todo, aunque no exclusivamente, de las teorías feministas de la diferencia. La ética del cuidado de Gilligan, la *Gyn/Ecology* de Mary Daly o el pacifismo de Sara Ruddick no sólo pecarían

de esencialismo, sino también de reduccionismo eticista de raigambre estoica. Aunque practicada por la misma autora en su magistral caracterización del «sujeto iniciático» masculino como sujeto inverosímil y «desmadrado», la crítica al androcentrismo parece por momentos enfrentarse a la práctica propiamente feminista de la vindicación, quedando reducida a un voluntarismo valorativo del oprimido. Se esboza una tensión entre igualdad y utopías soteriológicas que remite, en última instancia, a la oposición entre feminismo liberal y feminismo radical, entre integración en las estructuras de poder y rechazo contracultural.

La reflexión en torno a este punto continúa en «Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición»¹². En este artículo, todavía en prensa en el momento en que escribo estas líneas, Celia Amorós se refiere a algunas críticas realizadas a *El Segundo Sexo* desde teorías feministas posteriores. Señala que Beauvoir representa el desarrollo pleno de la lógica de la vindicación que animaba a las sufragistas y que algunas pensadoras han visto en ella una aceptación acrítica de lo genéricamente humano incapaz de percibir su sesgo masculino (recordemos el elogio en *El Segundo Sexo* a la práctica del varón guerrero como trascendencia que desprecia la Vida y, por lo tanto, se eleva sobre ella). Sin embargo, al considerar el conjunto de teóricas que compartirían esta crítica, Amorós afina ahora aún más su análisis, diferenciando dos tendencias. La primera de ellas se caracterizaría por el rechazo de la existencia de algo que pueda calificarse de «genéricamente humano». Desde esta posición, lo universal aparece como una ficción. Es sólo el nombre que se ha dado a lo masculino. No puede haber ninguna parcela humana que no sea sexuada. Al negar todo universal que trascienda la diferencia de los sexos, la lógica de la vindicación que animaba el discurso feminista anterior se hace imposible. La exigencia de igualdad

se convierte en un pretender ser varones y renunciar, con ello, a los valores femeninos. Esta posición corresponde a las teorías de Hélène Cixous y Luce Irigaray, adoptadas y desarrolladas en Italia por Luisa Muraro, entre otras, y en España por Milagros Rivera. Desde sus planteamientos no se pretende un cambio de las formas y valores impuestos por la virilidad, ya que masculino y femenino son inconmensurables. La diferencia no admite aquí transformaciones. Se teme, en cambio, una contaminación de las mujeres por efecto de las políticas de igualdad, es decir, por influencia de la tradición feminista ilustrada. De hecho, las militantes de *Psychnalyse et Politique* rechazaron tempranamente y de forma explícita el calificativo de «feministas». Su elaboración teórica corresponde mejor al título de «pensamiento de la diferencia sexual» que adoptaron las italianas de la Librería de Milán. Aunque no suele especificarse siempre tan claramente, su propuesta práctica, al menos para las elites, es separatista. A un nivel más popular, su efecto es el conformismo, ya que, finalmente, coincide con la tradicional e inmemorial creencia en las diferencias ontológicas entre los sexos.

La segunda tendencia identificada es definida como la denuncia del sesgo masculino de lo calificado de «genéricamente humano» y la consecuente propuesta de un cambio de paradigma para la especie. Señala C. Amorós que este planteamiento difiere mucho del anterior aunque comparte una observación inicial: el descubrimiento de las limitaciones androcéntricas de la teoría beauvoireana. Pero si las teorías de la diferencia antes mentadas son similares al relativismo cultural en tanto consideran cada universo genérico de sentido como aislado y no comparable y, por tanto, de alguna manera, respetable, este segundo planteamiento busca la reformulación de lo genéricamente humano para superar los sesgos de la larga historia del patriarcado. Por mi parte, me tomaré la libertad de señalar

que ésta podría ser la propuesta de algunas teorías ecofeministas de «segunda generación», es decir de las herederas críticas del ecofeminismo clásico esencialista característico de los años ochenta, tan justa y duramente enjuiciado por *Tiempo de feminismo*.

En el artículo que comentamos Celia Amorós parece inclinarse a admitir de manera más decidida la pertinencia de un programa de identificación de esos sesgos androcéntricos de lo universal que Simone de Beauvoir habría «convalidado acriticamente» calificándolo de «tarea compleja y abierta» que puede y debe acompañar ese otro programa todavía inconcluso que es la vindicación de la igualdad en un mundo que, desde luego, no se caracteriza aún como «fin del patriarcado», a pesar de las declaraciones optimistas de las pensadoras italianas de «la diferencia sessuale»¹³.

He comenzado hablando de una «pensadora intempestiva». Marcando claramente sus distancias con respecto a esencialismos y deconstructivismos, la obra de Celia Amorós nos permite entrar en contacto con la autenticidad, honestidad intelectual y potencia de un pensamiento que no precisa plegarse a los cambiantes vientos filosóficos. La filósofa nos recuerda que la muerte de la razón, la muerte del sujeto, la muerte de la Historia y de la totalidad, tan proclamadas hoy en día, son costosas «exequias»¹⁴ que sólo puede permitirse

quien se encuentra ya en una posición de poder. No se deben confundir las abstracciones ilustradas con su perfil de género. El sujeto iniciático masculino ha de ser reemplazado por un sujeto autónomo verosímil. Y ante las dudas sobre su posibilidad, C. Amorós señala que el feminismo atestigua la existencia de un margen de autonomía frente a las teorías que reducen el sujeto a un efecto del discurso: la capacidad de las mujeres de haberse opuesto a la identidad adscriptiva de género es la prueba máxima de autonomía. ¿Qué otra identidad se hallaba grabada más profundamente que ésta? Así, con *Tiempo de feminismo* el pensamiento feminista, deudor de la razón emancipatoria ilustrada, devuelve a ésta el oportuno apoyo en un momento de escepticismo y crisis de los Grandes Relatos.

Queda mucho por decir. Por razones de espacio me he referido únicamente a algunos de los temas principales de la obra de Celia Amorós. Sólo puedo añadir una observación final: la extraordinaria maestría en el manejo del concepto, unida a la pasión por la justicia, nos sitúa frente a una filosofía moral y política en estado puro. Por ello, esta pensadora puede ser considerada —y lo es— una «maestra», asignando a este término todas las excelencias que nuestra tradición filosófica androcéntrica reserva ilegítimamente en exclusiva al sustantivo masculino.

NOTAS

¹ Celia Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, ed. Cátedra, Madrid, 1997, p. 283.

² Barcelona, ed. Anthropos.

³ En el comentario a este libro Javier Muguerza subrayaba el racionalismo de C. Amorós, y con respecto al feminismo filosófico concluía señalando que «su causa (...) es la causa de la razón» (J. Muguerza, «La sinrazón de la razón patriarcal», en *Desde la perplejidad*, FCE, México, 1990, p. 628).

⁴ Para una apreciación del trabajo realizado por este grupo puede consultarse el apéndice II de *Tiempo de feminismo*, titulado «Feminismo filosófico español: modulaciones hispánicas de la polémica feminista igualdad-diferencia». Entre las obras colectivas publicadas citaré: Celia Amorós (ed.), *Feminismo y Ética* (número monográfico de *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 6, noviembre 1992), Celia Amorós (dir.), *Actas del Seminario Permanente «Feminismo e Ilustración»* (Instituto de Investigaciones Feministas

de la Universidad Complutense de Madrid, 1992); Celia Amorós (coord.), *Historia de la Teoría Feminista* (Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1994); Celia Amorós (dir.), *Diez palabras clave sobre Mujer* (ed. Verbo Divino, 1995); Celia Amorós (dir.), *Feminismo y Filosofía* (ed. Síntesis, publicación prevista: 1999).

³ Celia Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», en *Arbor*, núm. 1, 503-504.

⁶ J. Habermas, «Modernidad versus postmodernidad», en Josep Picó (comp.), *Modernidad y Postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 100.

⁷ En *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (Anthropos, 1987) Celia Amorós expone su lectura del pensamiento del filósofo danés como manifestación de una crisis de legitimación patriarcal que lleva al individuo a enfrentarse con el vacío de sentido y le obliga a reconocer su carácter de dador de sentido.

⁸ C. Amorós, *Tiempo de feminismo*, ed. cit., p. 259.

⁹ C. Pateman, *El Contrato sexual*, Introducción de María-Xosé Agra Romero, traducción de M.^a Luisa Femenías revisada por María-Xosé Agra Romero, Barcelona, Anthropos, 1995.

¹⁰ I. M. Young, «Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal», en Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, 1996.

¹¹ Celia Amorós, «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», *Asparkia. Investigación feminista*, núm. 1, 1992, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón.

¹² De próxima publicación en la revista *Arenal*.

¹³ VVAA, «El fin del patriarcado», artículo publicado en versión castellana de María Milagros Rivera Garretas en *El viejo Topo*, núm. 96, 1996, pp. 46-59.

¹⁴ Celia Amorós, *Tiempo de feminismo*, ed. cit., p. 320.