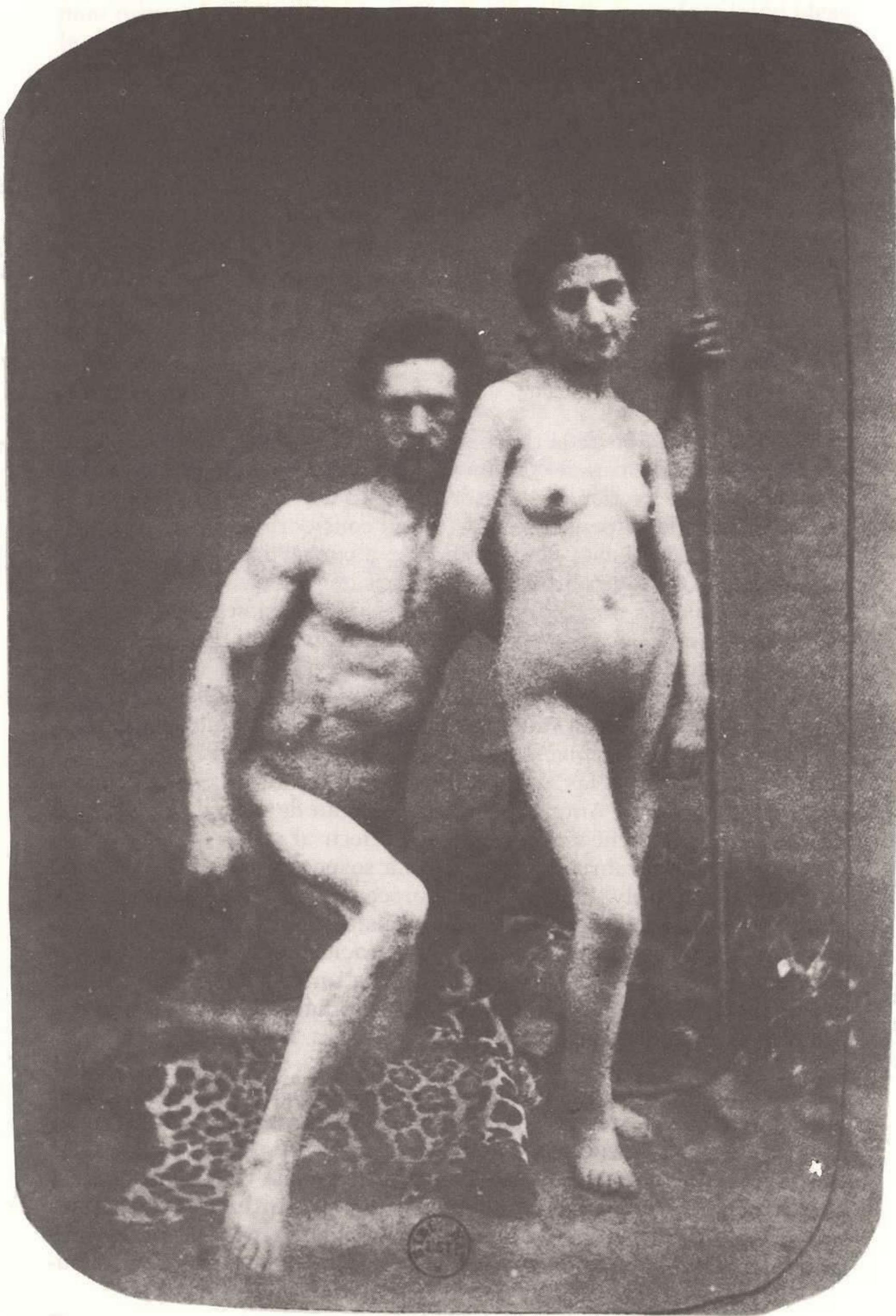


LA SINRAZON DE LA RAZON PATRIARCAL: FEMINISMO Y FILOSOFIA EN CELIA AMOROS

Javier Muguerza

La consideración de la razón como un bien común a todos los hombres ha sido una constante del mejor racionalismo, y del mejor humanismo, de todos los tiempos. Desde el punto de vista de uno y otro, la imposibilidad de dispensar a la razón tal consideración en el contexto de una sociedad clasista llegaría incluso a convertirse en el mejor argumento en contra de la división en clases de la sociedad. Y lo mismo cabría decir de los obstáculos opuestos a la extensión universal de la razón en el seno de nuestra especie por la discriminación racial o el prejuicio etnocéntrico y, en general, por cualquier forma de opresión o explotación del hombre por el hombre. Pero cuando se habla de la razón como «un bien común a todos los hombres», habría que preguntarse si la tan proclamada universalidad del beneficio de la racionalidad alcanza o no alcanza a las «mujeres»: algunas feministas —entre nosotros, señaladamente, Amparo Moreno— gustan de recordarnos que ya desde Aristóteles viene siendo frecuente referir al «varón» (*anér*) el discurso sobre el «hombre» (*ántrophos*). La sospecha de androcentrismo es, ciertamente, muy capaz de ensombrecer las bienintencionadas proclamaciones verbales del varón humanista. Y otro tanto sucedería, como de hecho sucede, con las del varón racionalista. Pues, desde luego, no está claro en qué vendría a parar la universalidad de la razón si ésta hubiera de dejar fuera de su discurso nada menos que a la mitad numérica de la especie humana.

En opinión de Celia Amorós, ése es precisamente el cargo a que se hace acreedora la «razón» tal y como habitualmente la entendemos, esto es, tal y como solemos entenderla, por lo pronto, los varones. Su libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, que ha visto recientemente la luz en Barcelona publicado por la editorial Anthropos (una denominación, a decir verdad, bastante pertinente a nuestro caso), se aplica a la denuncia —con energía no incompatible con el sentido del hu-



mor y desde un feminismo filosóficamente muy bien pertrechado— de semejante concepción androcéntrica de la racionalidad. O, como ella preferiría caracterizar las cosas, de una manera de entender y practicar la racionalidad que en sí misma no tendría por qué ser ni androcéntrica ni ginocéntrica, si es que efectivamente la razón ha de constituir un bien accesible a cualquier ser humano, pero se halla desvirtuada por obra de la ideología del «patriarcado».

El libro que comentamos se compone de tres grandes apartados o conjuntos de artículos —respectivamente titulados «Feminismo, filosofía y razón patriarcal», «Sobre ética y feminismo» y «Feminismo, marxismo y movimientos sociales»—, de los cuales será el segundo el que nos ha de interesar de modo preferente, si bien —dejando a un lado las preferencias personales, a buen seguro improcedentes, del comentarista— se impone asimismo decir algo sobre los otros dos restantes y no menos interesantes.

Para atenernos a aquel orden, los artículos que integran el primer apartado van precedidos por un lema en que risueñamente somos advertidos de que «el búho de Minerva levanta su vuelo en el crepúsculo... *color violeta*». Y sugieren, entre otras muchas sugerencias, un modo de aproximación a la historia de la filosofía que alguien pudiera confundir a primera vista con lo que en el mundo anglosajón se ha dado en llamar *herstory*, contradistinguiéndola —en tanto que «historia de ella»— de la *history* o «historia de él». No se trata de eso, sin embargo. Pues Celia Amorós declara no saber bien qué podría significar una «filosofía de mujeres» y no «de hombres», contraposición que le evoca la tan discutible, y antaño tan discutida, de «ciencia burguesa» y «ciencia proletaria». Lo que la suya persigue, en cualquier caso, es «un análisis crítico de la impronta y del sesgo sexista y patriarcal que se encuentra en determinados entramados conceptuales en base a los cuales han sido contruidos los sistemas filosóficos». Con ese fin, y tras detectar en «la obsesión genealógica» una de las más pertinaces obsesiones del ejercicio patriarcal de la razón, procede a echar mano de las un tanto arduas reflexiones emprendidas por Guy Rosolato, en la línea de Lacan, acerca de la genealogía masculina como «un orden simbólico estructurado en torno al Nombre del Padre». Aun a riesgo de incurrir en una simplificación más que excesiva, intentaré condensar en un par de palabras su busilis. Quien, como el que esto escribe, *ne parle pas lacanois*, colige de aquellas reflexiones que la genealogía masculina o «metafórica» —a diferencia de la femenina o «metonímica», en que la relación de causa a efecto es simplemente un hecho bruto («los hijos de mis hijas mis nietos son», canta el dicho popular, «los de mis hijos, sábelo Dios») — exige el establecimiento de «marcas» de legiti-

Foto utilizada por Delacroix como modelo para sus cuadros.

midad y deslegitimación o bastardía, de suerte que, aplicado este esquema genealógico al ejercicio de la racionalidad, la razón patriarcal resulta ser doblemente excluyente, pues no sólo margina a la mujer sino también a sus hijos «ilegítimos», esto es, excluye de raíz la posibilidad de hablar de «alternativas en el orden de la razón» o, más bien, «de las razones». Nada de extraño tiene, pues, que un feminismo que «apuesta por la unidad de la especie humana, al menos como ámbito de la contrastación no excluyente ni despótica de las razones, como ámbito del *logos*, al fin, para todos, es decir, del diálogo», asuma, entre otras muchas tareas, «la de desmontar racional y críticamente las estructuras de la razón patriarcal que se nos han querido hacer pasar como las de la razón *tout court*».

La ejemplificación de esta tarea en nuestro libro —Celia Amorós trae a colación, a título de muestra, los casos de Aristóteles, San Agustín y Kant— derrocha ingenio y agudeza, pero no sé si arroja pruebas concluyentes del acierto de la «metodología genealógica». Para explicar el afán, y aun la obsesión, de no pocos filósofos por encontrar «criterios de demarcación» entre usos legítimos e ilegítimos de la razón no siempre es menester acudir a la invocación de una misoginia latente o explícita. En ocasiones —y por más «patriarcal» que suene oírles hablar de usos «espúreos» de la razón— podría bastar con invocar una buena dosis de dogmatismo, del que ni el filósofo más crítico se hallará nunca enteramente a salvo. Por lo demás, no deja de ser cierto que en cualquiera de ellos es posible encontrar «perlas misóginas» (el varón filósofo que esté libre de pecado, que tire la primera piedra), pero difícilmente se las encontrará más antológicas que en Nietzsche, el iniciador por antonomasia de la genealogía como método. Y, como la propia Celia Amorós ha subrayado —en un brillante trabajo todavía inédito: «*Pudenda origo* (Una lectura de Nietzsche)»—, la misoginia nietzscheana podría tener raíces más profundas que las que asoman en sus «espantosas diatribas» contra las mujeres, para decirlo con las palabras de la hermana de Nietzsche, quien las atribuía a la «nefasta inspiración» de Schopenhauer: «(Nietzsche) busca la genealogía de algo para descubrir su *pudenda origo*, pero en el fondo de la *pudenda origo* lo que hay es una misoginia. Si el sello del padre no da la legitimidad, en el hedor de los orígenes está que somos nacidos de mujer. Luego es una genealogía impugnada, pero que lleva a una misoginia que presenta, por otro lado, rasgos patriarcales». Mas, comoquiera que sea, la «mirada feminista» sabe también posarse con piedad —sin merma de la suspicacia— sobre la historia de la filosofía. Así lo demuestra Celia Amorós en otro libro espléndido —*Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero (Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado)*, asimismo de reciente publicación— en el que «el caballero de la subjetividad» es interpretado desde la perspectiva de una crisis de la legitimación patriarcal que deja al individuo en la situación del «expósito»

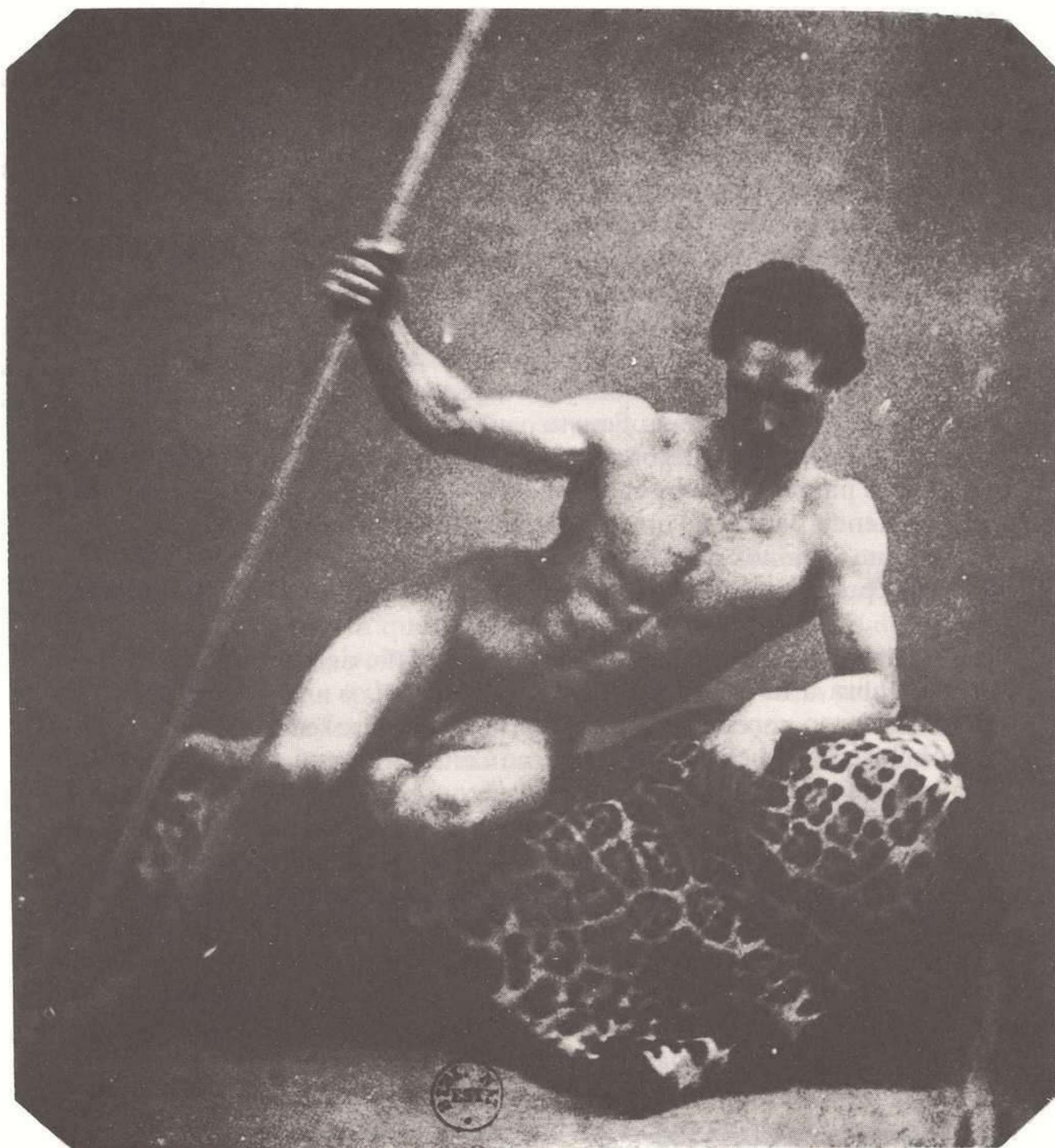


Foto utilizada por Delacroix como modelo para sus cuadros.

que ha de enfrentar por cuenta propia el sentido de su existencia: «Los individuos expósitos, abandonados de un Dios, producto del relajamiento y la problematización de los vínculos genealógicos causada por la historia, cada vez más degradada, ya no tienen pruebas inequívocas de que Dios sea su Padre: hasta el Hijo mismo, la prueba por excelencia del amor del Padre, pareció dudarle en la cruz, en aquellas terribles exclamaciones que a Lutero le horrorizaban cada vez que predicaba sobre ellas, como recuerda Kierkegaard». La misoginia kierkegaardiana, inducida por el desvalimiento y no por la prepotencia (lo

que quizá no la haga menos enojosa, y si no que se lo pregunten a Regina Olsen), da pie a la autora para acreditar que la «crítica feminista» de las actitudes misóginas de los filósofos puede, a su vez, hallarse exenta de misandria. En efecto, su percepción del drama misógino de Kierkegaard —atenazado por la fobia a la «paternidad», u horror a hacer nacer que es no querer haber nacido, y tentado de abandonarse a la filia del seductor por el «instante» y salvarse de esta manera del apriamiento en el engranaje infernal de las generaciones, tensión que el pensador danés resolvería a través del «amor cortés» entendido como una forma de muerte en vida— es abiertamente comprensiva y hasta se diría que simpacética. Después de todo, los mitos kierkegaardianos tienen en común el ser personajes «a-genealógicos» o «antigenealógicos», como lo atestiguan su Fausto, su Don Juan e incluso su Abraham, por no hablar de su Antígona, cuya interpretación contrasta con la cínicamente patriarcal debida a Hegel. Y —en tanto que precursor no ya del «existencialismo» de un Sartre, sino de su «nominalismo» en el sentido en que veremos que da Celia Amorós a este vocablo— cabría considerarlo punto menos que como un clásico predilecto de esta última.

Pero dejemos para más adelante la cuestión del nominalismo. Volviendo ahora a la *Crítica de la razón patriarcal*, y antes de abandonar el pensamiento genealógico, no querría dejar de reseñar dos importantes conclusiones que del mismo extrae Celia Amorós. La primera es una implicación teórica; y la segunda, una consecuencia práctica.

Por lo que atañe a la implicación teórica, se trataría de hacer ver que la crítica de la razón patriarcal no tiene más remedio que ser *racionalista*. Celia Amorós es inequívoca al respecto y se niega a «colocar al feminismo del lado del *irracionalismo* «o de la *sinrazón*, pues ¡no hay acaso poca misoginia en el *irracionalismo*!, y, por supuesto, no deja de haber una *sinrazón patriarcal*». Esto sentado, también hay *sinrazón* en la razón patriarcal misma: lo que cabría llamar con propiedad *la sinrazón de la razón patriarcal*. Esto es, aquello que impide a la razón ser la razón *tout court* o la razón sin más, tornando necesario recurrir previamente a «una razón crítica para con las *astucias de la razón*, que no hacen sino *disfrazar de razón las astucias interesadas del poder*». Y a esa *razón crítica* le incumbirá, en definitiva, la crítica de la razón que en este libro se pretende llevar a cabo.

En cuanto a la consecuencia práctica, es evidente que el feminismo —con su reivindicación de «una razón para toda la humanidad»— aspira a constituirse en una opción emancipatoria. En este sentido, se alinea en la tradición del pensamiento humano en pro de la emancipación, uno de cuyos hitos fue la Ilustración —¿qué era Mary Wollstonecraft sino una «ilustrada», por más que sagazmente desconfiada ante las inconsecuencias de la propia Ilustración respecto de la mujer?—,

como también lo fue el marxismo, al menos para el feminismo que le interesa a Celia Amorós. Pero como ella misma precave, las feministas harán bien en no considerarse ni «herederas» ni «desheredadas» en relación con tal legado, por emancipatorio que éste sea, pues los legados del pasado pueden también ser hipotecas; y de ahí que propugne una «*actitud discriminatoria ante las herencias, que ni las acepta en bloque como el ávido heredero ni las rechaza en bloque como el desheredado resentido*». Al fin y al cabo, la disyuntiva «heredero-desheredado» es una disyuntiva patriarcal que las mujeres pueden ahorrarse, tras haber sido marginadas y eludidas de la genealogía. Frente al dilema totalitario «o lo tomas o lo dejas» que toda herencia comporta, a las mujeres —justamente por tener las manos tan vacías como libres— les será dado optar por desmontarla y trocearla, ensayando con sus elementos la formación de nuevas figuras caleidoscópicas en el llamado «reino de los pequeños intervalos».

Pero con esto pasamos ya a un nuevo grupo de trabajos, en los que Celia Amorós —que hasta aquí venía oficiando como historiadora de la filosofía— nos revela que su maestría no es menor en los dominios de la *filosofía moral y política*. La pregunta que en este punto le acucia es: *¿qué significa una ética feminista?*; y su respuesta, «una primera respuesta»: «una ética feminista se plantea ante todo como una crítica de la ética. No puede ser sino denuncia de la *ficción de universalidad* que se encuentra como presupuesto ideológico en la base de las distintas éticas que se han propuesto a través de la historia... Pero una crítica de la *seudouniversalidad* y de la mala abstracción que subyace a la ética debe presuponer una determinada concepción de la universalidad. Y, ciertamente, a una ética feminista le correspondería la elaboración de un nuevo concepto de universalidad». Vayamos, pues, por partes y comencemos —posponiendo por un momento la *pars construens* de la propuesta ética de Celia Amorós— con su *pars destruens*.

En tanto que crítica de la ética, el feminismo ha de constituirse en «una nueva forma de la filosofía de la sospecha», sospecha que se aplica a descubrir las distorsiones que el sistema de dominación masculina introduce en la configuración de aquel discurso, convirtiéndolo en un discurso patriarcal. Semejante sospecha encontraría, a no dudarlo, pasto abundante donde ejercitarse en la filosofía antigua y medieval, pero lo verdaderamente apasionante es hacerla recaer sobre el pensamiento moderno e ilustrado del que todavía nos nutrimos y no sobre las obsoletas sentencias de un Santo Tomás de Aquino. Como ha escrito entre nosotros Cristina Molina: «La Ilustración no cumple sus promesas y la mujer queda fuera de ella como aquel sector que las Luces no quieren iluminar... Sin la Sofía doméstica y servil, no podría existir el Emilio libre y autónomo». La alusión a Rousseau no puede ser más oportuna, pues le cabe un protagonismo singular en el bizarro reparto

de capacidades que acostumbramos a asignar al hombre y a la mujer. Me refiero, para empezar, a la desigual distribución entre ambos de «naturaleza» y «cultura», por la que rousseauianamente se confiere a la mujer la condición de naturaleza «por naturaleza».

La ecuación según la cual «el hombre es a la mujer lo que la cultura es a la naturaleza» —además de insostenible por infundada— es sumamente peligrosa, pues la dicotomía *cultura-naturaleza* sustenta sobre sí, por encabalgamiento, otras muchas parejas dicotómicas, desde el par «razón»-«sentimiento» al par «público»-«privado», por citar sólo dos que se dan cita en Rousseau. De la falta de fundamento de aquella ecuación no hay mucho que decir, salvo que la supuesta condición «natural»: «La asociación conceptual de la mujer con la naturaleza —concepto nunca dado, claro está, por la propia naturaleza, sino siempre social e ideológicamente construido desde las definiciones que la cultura se da a sí misma— no aparece, creemos, como algo que se pueda derivar sin más de su proximidad a la vida por ser dadora de la misma... Pensemos que la recurrencia en la adjudicación de los lugares en las contraposiciones categoriales responde a la generalizada situación de marginación y de opresión —cuando no de explotación— en que se encuentra la mujer, opresión desde la que se la define —pues en ello consiste la operación ideológica fundamental de racionalización y legitimación— como aquello que requiere ser controlado, domesticado y superado». De hecho, añade Celia Amorós con justificada ferocidad, las instrucciones ofrecidas en el *Emilio* para la educación de las niñas —«Las niñas deben ser activas y diligentes, pero eso no es todo; desde muy temprano han de saber contenerse...», «Deben someterse al decoro durante toda su vida, que es el freno más severo y más constante...», «Demasiada indulgencia las corrompe y pervierte con la disipación, la vanidad y la inconstancia, que son los vicios a los que son más propensas»— parecen extraídas del «Manual del perfecto domador».

Para poner otro ejemplo caro a Celia Amorós, pensemos en la antes aludida interpretación hegeliana del personaje de Antígona. Con la distinción entre naturaleza y cultura se engarzan para Hegel otras varias distinciones de su cosecha, como las existentes entre el ser-en-sí y el ser-para-sí, la inmediatez y la mediación o lo genérico y lo individual. Merecerá la pena que nos detengamos por un instante en el último eslabón.

La dicotomía «género-individuo» cumple un papel fundamental por su articulación orgánica con la de naturaleza y cultura. Siendo naturaleza en última instancia, la mujer no accede al estatuto de la *individualidad*, estatuto cultural por excelencia, que Hegel reserva al ser-para-sí o «autoconciencia» capaz de despegar de la inmediatez. Por el contrario, eso es lo que no puede hacer «la esencia de lo femenino»,



Foto utilizada por Delacroix como modelo para sus cuadros.

compacta en un bloque de características genéricas en que cada uno de sus ejemplares individuales es irrelevante en tanto que tal, por lo que —en cuanto puro «género»— tampoco le será dado orientarse hacia el otro individuo. Como comenta Celia Amorós a propósito de este célebre pasaje de la *Fenomenología del Espíritu*, perla misógina donde las haya: «Para la mujer, dirá Hegel, en la morada de la eticidad no se trata de *este* marido o *este* hijo, sino de un *marido* o de los *hijos* en general... Aquí se encontraría, para Hegel, la justificación del *doble código moral* según se aplique al hombre o la mujer». Pues mientras la mujer ha de permanecer ajena a la singularidad de la apetencia, el hombre tendrá derecho a ella, esto es, su «individualidad» se constituye en fundamento de «la cana al aire» masculina. En su condición de *género*, en cambio, a la mujer «debieran» serle indiferentes un individuo u otro, de donde se desprendería la intolerabilidad del adulterio femenino. Su adulterio sería «un atentado contra el realismo de los universales».

Volvemos a tropezarnos, según vemos, con la cuestión del «nominalismo», que para Celia Amorós vendría a representar el polo opues-

to de cualquier reificación de la esencia de lo femenino. Pero no es todavía el momento de entrar en su discusión. Pues pudiera ser que no todo feminismo se muestre reluctante a hablar de dicha «esencia», esto es, de la feminidad.

En la actual literatura feminista, el universo del discurso se divide por mitad entre el denominado «discurso de la diferencia» y el denominado «discurso de la igualdad». Si no abiertamente esencialista, el de la diferencia es un discurso que insiste cuando menos en la reivindicación de valores característicamente femeninos, valores que, por lo demás, pudieran ser no tanto «esencialmente» femeninos cuanto serlo «existencialmente», esto es, como el producto resultante de la experiencia de las mujeres a lo largo de la historia. Ahora bien, el *discurso de la diferencia* admite a su vez una diversidad de formulaciones, de entre las que hace al caso destacar dos fundamentales: la de una *radicalización* de la diferencia que, en último extremo, llevaría a configurar aquel discurso como un discurso «autometabólico» y hasta «autofágico», y la de una propuesta de *universalización* de la diferencia, propuesta que suscita la pregunta acerca de bajo qué condiciones sería posible considerar las elaboraciones de determinados datos de la experiencia histórica de la mujer como «valores universalizables». Por lo que se refiere al primer punto, Amelia Valcárcel —a quien Celia Amorós remite— ha puesto de relieve, a propósito de las tesis de Valérie Solanas, cuáles pudieran ser las consecuencias de un extremoso radicalismo diferencialista: «Abogar maniqueísticamente por una sociedad exclusiva de mujeres liquidando al macho —lo que lleva consigo la destrucción de las condiciones de reproducción de esa misma sociedad, ¡tanto peor para la autoperpetuación como producto de la megalomanía machista!— es constituir el discurso de la diferencia como discurso de la liquidación al mismo tiempo que liquidar el discurso de la diferencia». Si no se desea regresar a la neutra indiferenciación del «estado inorgánico», paradójica conclusión de un hincapié excesivo en la diferencialidad, no queda otra salida que someter la diferencia femenina a la prueba de la universalizabilidad, pues «el discurso ético feminista o se universaliza o se pudre, y no precisamente para fecundar la tierra». Pero la propuesta de universalizar la diferencia tampoco se halla libre de paradojas para Celia Amorós: «Basta con representarse el espectáculo de una manifestación de mujeres reivindicando militantemente —y no veo cómo ello sería posible sin carga alguna de agresividad— los valores femeninos de la dulzura, la ternura y la emocionalidad». En estas condiciones, se impone preguntarse «desde qué criterios determinar aquello que, del *totum revolutum* que constituye la subcultura femenina en la que consiste el ser social de la mujer, será promocionado al deber ser». Pero la pregunta misma vendría a resultar ociosa si se toma en serio la siguiente afirmación de Simone de Beauvoir: «En verdad, las mujeres no han opuesto jamás valores hembras a los valores

machos. Esa división ha sido inventada por hombres deseosos de mantener las prerrogativas masculinas, que sólo han querido crear un dominio femenino —reino de la vida, de la inmanencia— para cercar en él a la mujer; pero, más allá de toda especificación sexual, el existente busca su justificación en el movimiento de su trascendencia, y la misma sumisión de la mujer provee una prueba. Lo que ellas reivindican hoy es ser reconocidas como existentes al mismo título que los hombres». Quien opine que afirmar tal no es sino aprobar al vencedor podrá seguir pensando que, «del mismo modo que los negros en determinado momento gritaron *black is beautiful*, las mujeres están autorizadas a reivindicar el serlo como una forma no menos digna y presentable en sociedad que cualquier otra de representar al ser humano que realmente existe». Pero si es el varón quien ha inventado las diferencias, empeñarse en su reivindicación no sería sino otro modo de aceptar las definiciones patriarcales, lo que lleva a Celia Amorós a formular esta advertencia: «La reconciliación con nuestra propia diferencialidad es absolutamente necesaria en la medida en que ninguna lucha es posible ni nada podría ser construido desde la propia desvalorización, desde la depresión, producto de interiorizar la opresión del otro, el autoodio y la asunción como propia de la inferioridad que se nos atribuye. Ahora bien, no nos hagamos demasiadas ilusiones acerca de que el discurso de la diferencia vaya a darnos mucho más juego. Aunque no hubiera otras razones para sospecharlo, el entusiasmo que los hombres suelen manifestar ante nuestras declaraciones de que ser mujer es hermoso debería, al menos, ponernos en guardia con respecto a su ambigüedad». A fin de cuentas, hay más de una forma de «aprobar al vencedor», y una de ellas «consiste en aceptar sus definiciones de la cultura, los valores, la trascendencia y la universalidad, y exigir, sencillamente, que se nos apliquen en los mismos términos». Tendríamos, así, no ya la reivindicación de una diferenciación radical, sino la de una no menos radical igualdad —igualación que, extremadas de nuevo las posiciones, llegaría en Amelia Valcárcel a reivindicar para las mujeres «el derecho al mal», es decir, la aceptación por parte de éstas, sin paliativos ni tapujos, del código moral de los varones, con su bien conocida carga de competitividad, rapacidad y brutalidad, igualándose «por abajo» más bien que «por arriba» en «un discurso moral feminista verdaderamente universal en el que no se pretende mostrar la excelencia, sino reclamar el derecho a no ser excelente»—, reducción al absurdo de la polémica entre los discursos diferencialista e igualitarista ante la que Celia Amorós no puede por menos de conceder: «Ciertamente, el varón es el portador y el definidor de la universalidad y un movimiento feminista con garra reivindicativa no puede dejar de tener presente, como Amelia Valcárcel señala, que por ese lado no hay más cera que la que arde y sacar las consecuencias prácticas oportunas». Ello no obstante, y aun si el *discurso de la igualdad* ostenta la ventaja indudable de librarse de *ambigüedades*, no se ve libre de la

complejidad impuesta por el hecho de que la política de tierra quemada practicada por todo sistema de dominación en crisis acaba «desvalorizando el terreno que cede»: el mismo mal se devaluaría cuando pudiesen practicarlo «todos por igual». O, dicho de otra manera, cuando se pueda tener acceso a un privilegio «en condiciones de igualdad», el privilegio habrá dejado de ser un «privilegio.» Lo que invita a meditar sobre si la igualdad «genérica» no será, a la postre, un objetivo tan inane como lo sería la «genérica» desigualdad o diferencia.

Y es que, en última instancia, lo «nominalísticamente» decisivo no son los géneros, sino los *individuos*. Más allá del discurso de la igualdad o de la diferencia —que, según acabamos de comprobar, pudieran verse ambos afectados por ese exceso de respeto hacia los géneros bajo el que trasluce el realismo de los universales—, el de Celia Amorós propone un *programa nominalista*, programa que se reitera una vez y otra a lo largo de su libro: «La verdadera diferencia es la de los individuos, no la de los géneros», «...Creo que, en realidad, no se iguala ni por arriba ni por abajo. La condición de posibilidad de que la operación misma de igualar se plantee es que el punto de referencia ya no sea idéntico a sí mismo, que todo esté desplazado y trastocado. Presupone la crisis de los géneros y que la igualdad misma esté minada profundamente en lo que alguna vez pudo ser su univocidad», «...El feminismo aspira a un nominalismo radical, a una sociedad de individuos en que la diferencia sexual no constituya géneros», etc.; todo lo cual concuerda con la aspiración de su racionalismo a «una razón, en fin, menos esencialista, más nominalista, más orientada *al valor intrínseco de todo lo individual*». ¿Querría decir lo mismo, entonces, «nominalismo» que *individualismo*?

En un cierto sentido, la respuesta tendría que ser obviamente afirmativa. Y yo mismo me he preguntado alguna vez por qué Celia Amorós prefiere hablar de nominalismo en lugar de hacerlo de «individualismo ético». Después de todo, el individualismo ético vendría a sostener que no hay otros protagonistas morales que los individuos y que, por ende, sin individuos no habría ética posible. No creo que Celia Amorós disintiera de este último aserto, pero le añadiría a buen seguro una apostilla en que para ella se cifra ni más ni menos que la razón de ser del *feminismo*: a saber, que sin feminismo tampoco podría haber auténticos «individuos» (por lo que a las mujeres concierne, cabría incluso decir que el feminismo está llamado a proporcionarles su conciencia de tales individuos y constituye —sociohistóricamente hablando— la condición de posibilidad de su «principio de individuación», y, en lo que concierne a los varones, sería cosa de pararse a pensar si la individualidad no se halla sometida a una especie de «ley de los vasos comunicantes» que impide a cualquier individuo alcanzar plenamente su estatura sin que a la vez lo hagan el resto de sus semejantes, inclui-

do naturalmente ese cincuenta por ciento de la humanidad cuya lucha por el reconocimiento trata de articular el feminismo). Quizás el individualismo ético se precipite, por lo tanto, al dar por *supuesto* un individuo que espera todavía a ser construido. Y para su construcción resulta indispensable, desde luego, el concurso del feminismo.

El feminismo, por consiguiente, no es de interés tan sólo para la ética o la filosofía moral. Interesa asimismo a la filosofía política, en cuanto no es asunto sólo de mujeres individuales, sino de agrupaciones de mujeres que —como cualquier otra agrupación humana— requieren de organización y de estrategias: desde un punto de vista estratégico, la equidistancia teórica mantenida por Celia Amorós entre el feminismo de la diferencia y el de la igualdad se saldrá con una nítida decantación en favor de este último, de acuerdo con la máxima «busquemos primero la sobria igualdad y su justicia y, si alguna diferencia queda, se nos dará por añadidura». Entendido el feminismo de esa suerte, Celia Amorós no vacilaría en hacer suyas estas palabras de Simone de Beauvoir: «Desde mi punto de vista, la tarea real de feminismo sólo puede ser la transformación de la sociedad a partir de la transformación del lugar de la mujer en ella», pero, por eso mismo, se cree en la obligación de preguntarse si el *movimiento social* en que consiste el feminismo es «sólo» un movimiento social o un movimiento social «más». El feminismo, en cualquier caso, aspira a hablar en nombre de la humanidad, que —como el individuo— también es algo por construir y a cuya construcción puede aportar aquél no poco: Celia Amorós, que más arriba no dudaba de que las mujeres tengan el mismo derecho al mal que cualquier mortal, tampoco deja de insinuar que «si tenemos fuerza para ello, la tendremos igualmente para proponer e implantar los nuevos sistemas de valores que hayan sido acuñados en nuestro propio movimiento de lucha. Descontado lo que en semejante expresión pueda haber de retórica indeseable, la generalización del derecho al mal ha de correr pareja de la generalización del derecho al bien.

Secundando la iniciativa de Christine Buci-Glucksman en los *Etats Généraux de la Philosophie*, de 1979, sobre la necesidad de afirmar la presencia de las mujeres en la filosofía, Celia Amorós ha resumido en estos términos el papel filosófico del feminismo: «El feminismo cumplirá... una función subversiva de radicalización y ampliación máxima de la universalidad —coextensiva, por fin, a la especie— a la que han aspirado los discursos filosóficos liberadores».

Ahora bien, el feminismo —según veíamos— no es simplemente un discurso filosófico liberador, sino, aunque no se reduzca a eso ni sea uno de tantos, un movimiento social de liberación. Y ello conduce a Celia Amorós a cuestionar —en el apartado final del libro— su relación



con el *marxismo* y otros movimientos sociales. En la imposibilidad de pormenorizar ese cuestionamiento, tan complejo como la propia cuestión considerada —que, además de compleja, es espinosa—, aludiremos brevemente al mismo, con lo que concluiremos nuestro comentario.

Lo que convierte en espinosa la cuestión de las relaciones entre feminismo y marxismo —para no referirnos de momento a «otros movimientos sociales»— es la circunstancia de que dicha cuestión divide con frecuencia al propio feminismo. Por ejemplo, separa al «feminismo anticapitalista» al que adheriría Celia Amorós, y que en muchos aspectos se autodefiniría como marxista, de ciertos sectores del «feminismo radical», cuyas representantes —entre las que se cuentan algunas españolas— se reclamarían asimismo del marxismo. Personalmente soy de la opinión de que un varón intruso como yo —perteneciente, siquiera sea en principio, al género dominante (pues que los géneros no *deban* existir no quiere decir que no *existan*)— ha de permanecer al margen de un debate que enzarza entre sí a miembros del género que padece la dominación. O por expresarlo con una terminología ligeramente impertinente —pero por la que siento una decimonónica predilección—, que «un caballero bien educado ha de abstenerse de entrar en discusiones protagonizadas por señoras». Pero —dado que algunos de los puntos discutidos o debatidos revisten indudable «interés filosófico» y no sólo político— me arriesgaré, aunque no sea más que para mencionarlos, a entrar en ellos.

La actitud de la tendencia feminista a que Celia Amorós se inclina respecto del marxismo admitiría ser resumida, a grandes rasgos, mediante un par de metáforas arborícolas. Se trata en ella de «no pedir peras al olmo», mas sin olvidar que «quien a buen árbol se arrima, buena sombra le cobija». Por el contrario, la tendencia rival adoptaría ante el marxismo una «actitud recolectora» consistente en arrancarle sus frutos, para transplantarlos después en «otro huerto», en el que crecen árboles diferentes, quizás de más oscuras y complicadas raíces. El Engels de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* —y hasta el mismo Marx corredactor con él de *La ideología alemana*— ha dado a veces pie a esa operación, tal y como sucede, pongamos por caso, con la proclividad del primero a pensar en términos más bien «naturalistas» la forma supuestamente «originaria» de la división sexual del trabajo o, como Celia Amorós prefiere llamarla, «división del trabajo en función del sexo». Pues si la división en clases sociales pudiera ser explicada a partir de una división «fundamentalmente biológica», a saber, derivándola de la base biológica que especifica las funciones de los sexos en las tareas reproductivas, tendría pleno sentido la idea de reconstruir la división en clases, la lucha de las mismas y toda la dia-

Foto utilizada por Delacroix como modelo para sus cuadros.

léctica histórica a partir de la *dialéctica del sexo*, para decirlo con el título de la obra de Sulamith Firestone. «De Engels a Sulamith Firestone» —apunta Celia Amorós— *no hay más que un paso*. Firestone propone que se anteponga lo que podríamos llamar *el operador re* a la tesis fundamental del materialismo histórico, lo que daría lugar al feminismo radical. Donde Engels dice *producción*, digamos *reproducción* y tendremos la clave de la transformación». En su opinión, tampoco hay más que un paso —o un «pasadizo lógico»— entre el *biologismo* de Sulamith Firestone, para el que la lucha de clases equivaldría a la guerra de los sexos, y el *economicismo* de Christine Dupont (ahora Christine Delphy) que concibe a la mujer como una clase social sometida a la explotación del varón: para nuestros efectos, el *quid pro quo* envuelto en esta última concepción descansa, sin embargo, en la palmaria indistinción entre «explotación» y «opresión», lo que de otro lado amenaza con la no menos grave confusión entre «capitalismo» y «patriarcado». «Quizás se pueda decir» —matiza Celia Amorós— «que, en la lógica de capitalismo *qua* capitalismo abstracto, prevalecería el interés, si vale aquí este lenguaje antropomórfico, en explotar a la mujer sobre la necesidad de oprimirla. En cambio, el patriarcado en cuanto tal —y en la medida en la que pueda ser considerado en abstracto por relación al modo de producción capitalista— tiende en virtud de su lógica ideológica inmanente, es decir, de la lógica misma que lo perpetúa como forma de dominación, a dar prioridad a los sistemas de prácticas materiales y simbólicas que constituyen la *opresión* de la mujer sobre el interés en hacerla objeto de *explotación*. Hasta aquí, hablamos de un modelo teórico en abstracto de capitalismo y patriarcado, el juego cuyas lógicas entreveradas es, por supuesto, más rico y complejo, pero conviene al menos partir de la reconstrucción *a priori* de estos modelos ideales en orden a manejar de un modo clarificador conceptos tan fundamentales como explotación y opresión». Para ejemplificar la precedente distinción entre *capitalismo* y *patriarcado*, bastaría, pues, con recordar que mientras toda explotación va necesariamente acompañada de opresión —como ocurre con la mujer explotada bajo el sistema capitalista, en el que oficia de «parado latente cuando trabaja y de trabajador posible cuando no lo hace», de suerte que la opresión de que es objeto introduce un elemento diferencial de explotación o sobreexplotación en su trabajo, traducida cualitativamente en su baja calificación profesional o cuantitativamente en su inferioridad salarial—, no toda opresión necesita ir acompañada de explotación y, de hecho, no todas las mujeres oprimidas en nuestra sociedad actual —o en muchas otras sociedades, distintas y distantes en el espacio y en el tiempo— se podría decir que estén siendo explotadas, pues las hay que no trabajan ni extra ni intradomésticamente. Así las cosas, habría que concluir que la explotación del hombre —y también de la mujer— por el hombre y la opresión de aquélla por éste *son dos fenómenos que no pueden ser interpretados mediante una simple transposición de las mismas*

claves. Eso no excluye desde luego, que la «lucha anticapitalista» y la «lucha feminista» puedan ser coordinadas entre sí. Mas su coordinación no presupone en absoluto «una armonía preestablecida» entre sus estrategias y objetivos, por lo que no conviene confundir a una con otra.

En nuestros días, por lo demás, se ha llegado ya al cabo de la calle de que —como ha insistido Chantal Mouffe— tampoco hay armonía preestablecida entre la lucha por la transformación de la sociedad en un sentido socialista y las luchas de los «nuevos movimientos sociales». El viejo «sujeto revolucionario privilegiado» —que, encarnado en el proletariado, tendría por misión histórica la redención de la sociedad— ha dado paso, comenzando por los representantes de la clase obrera, a una pluriforme articulación individual de diferentes «posiciones de sujeto». Una mujer podrá, así, ser trabajadora (y explotada por su patrón) y madre de familia (y oprimida por su marido), hallarse inscrita o no en un sindicato o un partido político y militar o no en un grupo feminista, o ecologista, o pacifista (además de pertenecer a una asociación de vecinos, una comunidad religiosa o un centro cultural), etc. El problema estribaría en saber si la pluralidad de posiciones de sujeto con potencialidades revolucionarias —en que el sujeto revolucionario se ha pulverizado— son «una mera yuxtaposición amorfa» o pueden «redefinirse, reforzarse y sobredeterminarse las unas a las otras» en una dirección común, que —en el caso concreto de las mujeres— fuera a un tiempo anticapitalista y antipatriarcal. Para Celia Amorós —más voluntarista, en el fondo, que optimista—, habría ahí una razón de cierto peso para no acabar de sepultar al un tanto oxidado «punto de vista de la totalidad» en el baúl de los juguetes rotos del marxismo.

Pero no todos los juguetes rotos del marxismo merecerían de su parte idéntica indulgencia. Y, para terminar, citaré sólo uno de ellos recientemente desempolvado con el fin de jugar a un juego que —como el anterior— está de suyo lejos de resultar trivial ni insulso. Me refiero al juego —en sí mismo, repito, fascinante— de la *convergencia entre feminismo y ecologismo*, tal y como, con el marxismo por trasfondo, juega a él Walter Harich. El juguete de marras —decididamente herrumbroso— es la escatología marxista de costumbre, disfrazada esta vez de promesa de salvación ante los catastróficos agujeros ecológicos de la presente crisis civilizatoria. Y, pese a su condición de jugador experto y avezado, no se puede decir que las jugadas del un día discípulo de Bloch pequen de afortunadas, si es que no pecan de tramposas.

La trampa, si cabe hablar en esos términos, reside en el intento de halagar a sus potenciales aliadas mediante la invocación soteriológica, como si de una *dea ex machina* se tratase, de «la mujer» que, *qua* naturaleza, estaría destinada a salvar la naturaleza, correspondiéndole a «lo eterno femenino» nada menos que la misión histórica de personi-

ficar el relevo civilizatorio. Tras de cuanto llevamos visto, sabemos bien que Celia Amorós no es el tipo de feminista más propicio para dejarse seducir por esa clase de halagos, capaces de conjurar de una tacada los peores usos de la dicotomía naturaleza-cultura y los peores desusos del feminismo radical y de la diferencia. Pero como esta vez nos las habemos con un varón filósofo, no me resisto a transcribir en su integridad la irónica respuesta que suscitan en ella los tejos filosóficos de Harich: «Es curioso que teóricos marxistas, críticos de las insuficiencias y de los aspectos más decepcionantes de las realizaciones del llamado *socialismo real*, proyecten ahora en los valores y cualidades específicamente femeninos las expectativas soteriológicas en relación a las cuales la clase obrera parece haberles defraudado... Pero, si los eventuales elementos soteriológicos y escatológicos del marxismo son justamente lo más caduco y lo más desacreditado, por favor, ¡que no se los endosen ahora al feminismo! (Los faraones y los escribas egipcios con su mitología de la diosa Isis eran según eso, vaya, feministas *avant la lettre*...) Ya está bien de vocación masoquista de la mujer y de heredar bancarrotas... Ya es hora seguramente de que se ponga en cuestión toda la filosofía de la historia soteriológicamente inspirada y fundamentada en supuestos tributarios de un problemático realismo de los universales (*el proletariado, la feminidad*), de que empecemos a pensar que, si no la salvación, al menos el adecuado encarrilamiento está en orientarnos hacia un sano nominalismo».

La defensa filosófica de la causa feminista se halla, como podemos ver, en buenas manos. En un país como el nuestro, en que asistimos a una incipiente institucionalización de los *women's studies*, el palurdo académico de turno siempre podrá menospreciarlos zafiamente como «cosas de mujeres». Y las propias filósofas feministas podrán también abandonarse a un cierto masoquismo residual que les lleve a pensar que algo anda mal en la filosofía patria —cuya salud, que todo hay que decirlo, tampoco es rozagante— para que les sea dado implantar en ella sus reales con el vigor con que lo están haciendo. A tenor de lo dicho más arriba acerca de la política patriarcal de tierra quemada, darían en creer que la desvalorización del terreno filosófico ha de acompañar —con la férrea necesidad de una «ley sociológica» (pero, ojo, que la «necesidad» de las leyes sociológicas nunca es «férrea») — a su creciente ocupación por las mujeres. Por lo que a mí respecta, pienso que el caso de Celia Amorós —que no es el único, aun cuando todas las feministas filósofas le reconozcan su indiscutible magisterio— opone un buen mentís a semejante ley, si es que se trata de una ley. Desde una cortés distancia, pues nada hay tan atorrante como el fervor de neófito del *feminista*, uno no puede contemplar sino con la más viva simpatía el actual auge entre nosotros del «feminismo filosófico». Su causa, como queda sobradamente demostrado en este libro, es la causa de la razón.