

Feminismo e Ilustración: (XIV Conferencias Aranguren, 2005)

CELIA AMORÓS

UNED, Madrid

RESUMEN. En una primera parte presentamos una lectura de la Ilustración guiada por el interés de identificar, entre las distintas concepciones de la razón que se despliegan en ella, la que presenta mayores virtualidades emancipatorias para el feminismo. El punto de partida es un análisis del planteamiento de Hume de la identidad personal que pone en evidencia sus sesgos patriarcales. Se contraponen la noción humeana de una razón inerte con la deriva que, a partir del cartesianismo, lleva a Poullain de la Barre a concebir la razón como un trabajo o un esfuerzo permanentes. Se relaciona la aportación de este filósofo feminista epígono del cartesianismo con el «conatus» spinoziano para enlazar, por último, con la idea de Mary Wollstonecraft de la razón como «razón meritatoria»: carece de privilegios adscriptivos en la retícula de fuerzas en las que opera junto con las pasiones a la vez que se inviste con un valor emergente crítico del Ancien Régime.

En la segunda parte, se defiende que los procesos crítico-reflexivos que ponen en cuestión la legitimidad de las instituciones vigentes en una cultura no son monopolio de Occidente. En este sentido, la Ilustración no es su patrimonio exclusivo en la medida en que podemos encontrar en otras culturas «vetas de Ilustración». A título de aval de esta hipótesis se reconstruye la obra del filósofo magrebí Al-Yabri, autor de la *Crítica de la Razón árabe* como paradigmática de lo que puede ser una apropiación selectiva del propio

ABSTRACT. In the first part of this text, we present a reading of the Enlightenment that seeks to identify, among the different conceptualisations of reason displayed by enlightened thinking, the one offering the greatest emancipatory virtualities for feminism. The starting point is an analysis of Hume's concept of personal identity that exposes its patriarchal bias. Against Hume's notion of an inert reason we set the train of thought that led Poullain de la Barre to conceive reason as permanent work, or effort. The contribution of this feminist philosopher, an epigone of cartesianism, is linked to the spinozian «conatus» by a line that takes us all the way to Mary Wollstonecraft's idea of reason as «meriting reason»: a reason that is free of adscriptive privileges in the network of forces in which it operates together with passions, a reason that is endowed with emerging critical value towards the Ancien Régime.

In the second part, we argue that the critical-reflexive processes that challenge the legitimacy of institutions in force in a culture are not the monopoly of the Western World. In this sense, the Enlightenment is not an exclusive western property in so far as we can find, in other cultures, «veins of Enlightenment». As endorsement of this hypothesis, we re-read the work of Maghreb philosopher Al -Yabri, author of *Critique of Arab Reason*, as a paradigmatic example of how it is possible to carry out a selective appropriation of a

pasado en función de «las interpelaciones interculturales» del presente. A la luz de la misma, se recupera a Averroes como un clásico de una «modernidad planetaria» que apuesta por el laicismo y de la que se desprenden implicaciones para el feminismo.

Palabras clave: razón, creencia, Ilustración, feminismo, metáfora, metonimia, prejuicio, igualdad de los sexos, «conatus», dogmatismo, legitimación, mérito, «modernidad alternativa», «invención de la tradición», fundamentalismo, «liberalismo árabe», «universalismo interactivo».

culture's own past on the grounds of the «cultural interpellations» of the present. Under this light, Averroes is reclaimed as a classic of a «planetary modernity», a modernity committed to laicism, and one, moreover, that yields interesting implications for feminism.

Key words: reason, belief, Enlightenment, feminism, metaphor, metonymy, prejudice, equality between the sexes, «conatus», dogmatism, legitimacy, merit, «alternative modernity», «invention of tradition», fundamentalism, «Arab liberalism», «interactive universalism».

I. De la razón inerte a la razón meritoria

1. Los «bastardos de la fantasía»

Kant, en sus *Prolegómenos*, se refiere claramente a Hume al afirmar que las ideas metafísicas que la razón «cree haber engendrado en su seno» no son sino «bastardos de la fantasía». Estos «bastardos» no son sino constructos *de facto* de la imaginación, como el principio de causalidad, la noción de sustancia, etc., que constituyen y pueblan el ámbito espúreo del conocimiento metafísico con presuntas cartas de ciudadanía que les sirven para circular como si hubieran sido expedidas por la razón, siendo así que la razón lo único que puede certificar, paradójicamente, es su propia impotencia como instancia legitimadora.

En efecto, todo nuestro conocimiento tiene su origen, para el autor del *Tratado sobre la naturaleza humana*, o bien en las relaciones de ideas o bien en cuestiones de hecho. «De la primera clase, dirá Hume, son las ciencias de la Geometría, el Álgebra y la Aritmética, y, en suma, toda afirmación que sea o intuitiva o demostrativamente cierta». Un ejemplo claro sería que «el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos catetos (...) Proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que exista en cualquier parte del universo». De este modo nos encontramos que las verdades más evidentes tienen el inconveniente de no proporcionarnos información acerca de la realidad. Esta última procede de las «cuestiones de hecho», cuya evidencia para nosotros no es de la misma naturaleza. Pues «lo contrario de cualquier cuestión de hecho aún es posible, porque no puede implicar nunca una contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción... Que el sol no saldrá mañana es una proposición no

menos inteligible y que no implica mayor contradicción que la afirmación de que saldrá»¹. Nuestro filósofo es perfectamente coherente con estos presupuestos al identificar como «bastarda» la noción que nos formamos acerca de nuestra identidad personal. Una noción tal no puede descansar, obviamente, en una relación de ideas. El «pienso, luego existo» cartesiano sería así una falacia para Hume si la interpretamos como una relación entre ideas more matemático: su negación no constituiría una contradicción lógica. Pues la *res cogitans* no se nos hace patente, por lo pronto, a título de idea. Para Hume, toda idea deriva de una impresión: «Entiendo por impresiones nuestras percepciones más intensas, tales como nuestras sensaciones, afecciones y sentimientos; por ideas, las percepciones más débiles o copias de las primeras en la memoria e imaginación». Ahora bien,

«el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones o ideas tienen referencia. Si hubiera alguna impresión que originase la idea del yo, esa impresión debería seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones... Y, en consecuencia, no existe tal idea.»

Los valedores de la existencia de una idea del yo que perseveraría a lo largo del tiempo invocan su propia introspección. Pero Hume apela a la suya propia para replicarles «En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo*, tropiezo en todo momento con una y otra percepción particular... Nunca puedo atrapar a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción»². De este modo, la noción de identidad personal, como caso particular del concepto más amplio de sustancia, comparte, junto con la de causalidad, un estatuto común. Se trata de peculiares constructos cuya autoría la razón no puede reclamar. La razón, que es inerte e instrumental, como veremos, se limita a relacionar ideas entre sí, a articular medios en relación con fines. De este modo, las relaciones de causalidad, en la medida en que la conexión entre la causa y el efecto no tiene un carácter deductivo, pues su naturaleza no es la de una derivación lógica ni matemática, no pueden apelar a la razón ni como fundamento de su legitimidad ni como ligazón que mantiene el vínculo entre ellos. Se basan, pues, en la experiencia. Pero la experiencia es algo muy complejo en el pensamiento de Hume. De acuerdo con Yolanda Ruano, la experiencia «consigue su plena significación y autoridad a través de la intervención de un principio de la naturaleza humana: el hábito». Pues si la «naturaleza

¹ D. Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección 4, parte I, pp. 25-26.

² D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Edición preparada por Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1977, Libro I, Parte IV, Sección 6, pp 397-401.

humana» resulta ser «naturaleza», es decir, orden y no caos, es en virtud de la fuerza de la costumbre, del hábito. Es más: en última instancia, la naturaleza humana consistiría en ser «el hábito de contraer hábitos». Si esta naturaleza constituye la experiencia lo hace en la medida en que es construida por el hábito, por tanto, la naturaleza humana es hábito. En el ámbito de lo que se ha llamado la «newtonización de las ciencias morales» por parte de Hume, el hábito así concebido tendría un estatuto paralelo al de la «atracción natural» que une los astros entre sí al hacerlos discurrir por sus órbitas. Si se pregunta, a su vez, por qué es así, Hume respondería como Newton: *hypothesis non fingo...* «Esa gravedad debería ser innata, inherente y esencial a la materia para que un cuerpo pueda actuar sobre otro a distancia a través de un *vacuum*, sin ninguna otra mediación... es para mí un gran absurdo (*absurdity*) que creo que ningún hombre que tenga competencia en materias filosóficas podrá jamás desvelar». El hábito viene a ser así, en suma, el *pendant* de la fuerza de la gravedad en nuestro *modus operandi*.

Así pues, una vez limitada la competencia de la razón para establecer nexos como los que constituyen en la ideas de causalidad y de sustancia, Hume recurre a los «mecanismos de asociación de ideas» puestos en nosotros por la «naturaleza», en los que se encuentran profundamente implicados la memoria y la imaginación. ¿Cómo se relaciona con estas facultades ese principio constitutivo de la naturaleza humana que es el hábito? De acuerdo de nuevo con Yolanda Ruano, la imaginación sería para Hume aquella instancia en que nuestra experiencia tiene una función ordenadora, reguladora y dadora de sentido³. Pero solamente ejerce estas funciones en tanto que activada por el hábito. Es en última instancia el hábito el que pone en marcha la imaginación.

En contraposición con François Poullain de la Barre, Hume no atribuye al criterio de claridad y distinción de la idea cartesiana la menor eficacia en orden de provocar el asentimiento y mucho menos la acción.

«¿Cómo puedo estar seguro de que al abandonar todas las opiniones establecidas estoy siguiendo la verdad, y con qué criterio distinguiré aun si se diera el caso de que la fortuna me pusiera tras sus pasos? Después de haber realizado el más preciso y exacto de mis razonamientos soy

³ Por su parte, Vicente San Félix interpreta que, tanto a lo concerniente a nuestra creencia en la existencia de los objetos exteriores como en lo referente a nuestra identidad personal se produce «la confluencia de las propiedades funcionales de la imaginación con las propiedades estructurales de la experiencia» de los ámbitos respectivos. Significativamente, en el texto humeano que selecciona San Félix para ilustrar su interpretación aparece de forma pregnante el papel desempeñado por la costumbre en el sentido en que lo enfatiza Ruano: «los cuerpos cambian a menudo de posición y cualidades, y luego de una pequeña ausencia o interrupción pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. Pero aquí hay que notar que, aún a través de estos cambios, siguen conservando una *coherencia* y siguen dependiendo regularmente unos de otros. Y esto es la base de una especie de razonamiento causal que engendra la opinión de la existencia continúa de los cuerpos. Cuando regreso a mi habitación tras una hora de ausencia, no encuentro el fuego de mi hogar en la misma situación en que lo dejé, pero otros casos me han *acostumbrado* ya a ver una alteración similar producida en un espacio de tiempo similar, me encuentre presente o ausente, cerca o lejos. Luego esta coherencia en los cambios es una de las características de los objetos externos, igual que lo es la constancia» (*Tratado de la naturaleza humana*, Libro I, Parte IV, Sección 2, pp. 328-335. La cursiva es mía..)

incapaz de dar razón alguna por la que debiera asentir a dicho razonamiento: lo único que siento es una *intensa* inclinación a considerar *intensamente* los objetos desde la perspectiva en que se me muestran. La *experiencia* es un principio *que me informa* de las distintas *conjunciones* de objetos en el *pasado*. El *hábito* es otro principio *que me determina a esperar* lo mismo *para el futuro*. Y, *al coincidir la actuación de ambos principios sobre la imaginación*, me llevan a que me hagan ciertas ideas de un modo más intenso y vivo que otras a quienes no acompaña igual ventaja. Sin esta cualidad por la que la mente aviva más unas ideas que otras (cosa... tan poco fundada en razón) nunca podríamos asentir a un argumento (...) incluso con respecto a esa sucesión [la «sucesión de percepciones que constituye nuestro yo o persona»] lo único que podríamos admitir son aquellas percepciones inmediatamente presentes a nuestra conciencia, de modo que tampoco esas imágenes vivas que nos presenta la memoria podrían ser admitidas como figuras verdaderas de percepciones pasadas. La memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos, pues, fundados en la imaginación, o vivacidad de nuestras ideas.»⁴

Es así la imaginación la responsable de los efectos de escorzo que tienen en nuestra mente representaciones que de otro modo serían totalmente planas. Siendo así que parece depender de ella la memoria, pues la imaginación actuaría sobre ella al modo de un operador selectivo de las representaciones en función de que alcanzaran o no ciertas cotas de vivacidad, parecería que en última instancia no remiten sino a ella los mecanismos de nuestra vida psíquica. Quedamos así a merced de este «principio, tan inconstante y falaz», necesario, sin embargo, para establecer regularidades sin las cuales nuestra vida en el mundo no sería posible. Pero no es de extrañar que las criaturas que son su producto, entre las cuales se encuentra nuestra identidad personal, no tengan sino un estatuto de bastardía. Nuestro «yo» de este modo no sería sino mera ilusión de continuidad totalizadora producida por la memoria y la imaginación y carente de principio sintético alguno que la legitime *de iure*. Sin identidad de derecho, todos somos en cierto modo «hijos naturales», producto de una «inclinación natural» no más justificada racionalmente que la acción simpatética de unicidad orgánica propia de los animales y de las plantas. El filósofo, sin embargo, aunque desarmado para legitimar esa máscara nietzscheana *avant la lettre*, ha de asumir la carga de la prueba del cómo se construye: ya que no cree en la Esfinge, se introduce en las intrínfulis del «laberinto», en expresión perpleja del propio Hume.

Ahora bien, en cierto modo los caminos del «laberinto» están ya trazados, al menos *grosso modo*, en la cartografía humeana: la identidad personal ha de estar en función de los mecanismos de la asociación de ideas conforme a las cuales operan la memoria y la imaginación.

«la identidad depende, dice el propio Hume⁵, de alguna de estas tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad. Y como la esencia misma de estas relaciones consiste en que

⁴ D. Hume, *Tratado...*, *op. cit.*, Libro I, Parte IV, Sección 2, p. 417. La cursiva es mía.

⁵ D. Hume, *Tratado...*, *op. cit.*, Libro I, Parte IV, Sección 6, pp. 26. La cursiva es mía.

producen una transición fácil de ideas, se sigue que nuestras nociones de identidad personal provienen íntegramente del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí (...). Solamente queda por resolver, pues, en virtud de qué relaciones se produce este curso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente o persona pensante. Y en este aspecto es evidente que nos debemos limitar a la semejanza y la causalidad, rechazando la contigüidad por su poca o ninguna importancia en el caso presente.»

La forma expeditiva en la que Hume descarta aquí la contigüidad por irrelevante no deja de ser sorprendente. Así lo hace constar en su nota a pie de página Félix Duque⁶, en su edición castellana del *Treatise*. «No deja de ser extraño que se rechace la contigüidad. Es la *sucesión* de nuestras percepciones en el tiempo lo que constituye la memoria, y da lugar a esa «transición fácil» por la que «fingimos» nuestro Yo. Por otra parte, es la «repetición de objetos similares en relaciones similares de sucesión y contigüidad» (I, II, 14); es decir, la conjunción constante, la que da la base objetiva (relación *filosófica*, no *natural*) de la causalidad⁷». Cabría quizás admitir, continúa Duque, sin salir de su perplejidad ni del contexto puramente epistemológico, tratando de buscar una explicación interna a este contexto, por lo demás totalmente pertinente, «que la atención de Hume hacia esta última relación le dispensa de estudiar la contigüidad (temporal), aunque ello no dejará de tener repercusiones en su tratamiento de la memoria». Estoy muy de acuerdo con Duque en este punto: el tratamiento humeano de la memoria se nos antoja, al menos, desconcertante. Pues, por una parte, Hume atribuye a esta facultad un papel en la «producción» de la identidad personal en la medida en que «da lugar» a la relación de semejanza entre las percepciones. No se limitaría a ser un depósito de percepciones. No sólo las guardaría y las haría revivir, sino que llevaría a cabo la «frecuente ubicación de percepciones semejante en la cadena de pensamientos» de modo tal que conduciría «a la imaginación más fácilmente de un miembro a otro, haciendo que el conjunto sea similar a la continuidad de un objeto». La memoria tendría de este modo algo así como un papel homologador de las percepciones que trazaría como en punteado el tránsito de la imaginación: desempeñaría por tanto un papel activo. La memoria sería así condición necesaria, aunque no suficiente, de la noción de identidad personal. Renglones más abajo, constata la pobreza de nuestra memoria, cuya capacidad de evocar con precisión nuestros pensamientos y acciones del pasado es mínima. Concluye por fin que

«la memoria no *produce*, propiamente, sino que *descubre* la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras percepciones. Aquellos que sostienen que la memoria produce íntegramente nuestra identidad personal están ahora obligados a explicar por qué podemos extender entonces nuestra identidad más allá de nuestra memoria».

⁶ Cfr. Nota 163, ed. cit.

⁷ Sobre esta distinción, cfr. Duque, *op. cit.*, nota 107.

Es verdaderamente curioso que la memoria, íntimamente relacionada de este modo con la semejanza y la causalidad, no tome en su función apoyo para nada en la contigüidad de los objetos: parecería como si no pudiera hablarse de memoria espacial. En su libro *Las formas de la exterioridad*⁸, José Luis Pardo ha ilustrado como, a través de la historia de la filosofía, «el derecho preferente de la interioridad se convierte en el privilegio del tiempo». Por mi parte, en diálogo con él⁹, traté de poner de manifiesto un subtexto de género en la jerarquía que la tradición filosófica establece entre el tiempo y el espacio. Recordemos que, para el Platón del *Timeo*, *jora*, el recipiente que alberga todas las cosas, carece de identidad e individuación: «aquello en lo cual están puestas las cosas que devienen no debe ofrecer un aspecto propio o una propia apariencia». De este modo, sólo es aprensible «por medio de una suerte de razonamiento bastardo». Volvemos, pues, a la bastardía. No sin recordar antes que el propio Hume, en otro pasaje del *Treatise*, concede un importante estatuto a la asociación de ideas por contigüidad en lo concerniente a la génesis de la creencia:

«Comencemos con la contigüidad; tanto entre *mahometanos* como entre *cristianos* ha podido observarse que los *peregrinos* que han visto LA MECA o TIERRA SANTA son siempre más fieles y celosos creyentes que los que no han tenido esa ventaja. El hombre a quien la *memoria* le presenta la viva imagen del *Mar Rojo*, *del desierto*, *de Jerusalén* y *de Galilea* no puede dudar jamás de los milagrosos acontecimientos narrados por *Moisés* o *los evangelistas*. La idea vivaz de los lugares pasa por una fácil transición a los hechos que se supone están relacionados con ellos por contigüidad, con lo que aumenta la creencia al aumentar la vivacidad de la concepción. El recuerdo de esos campos y ríos tiene la misma influencia sobre el vulgo que un nuevo argumento...¹⁰»

Es, pues extraño, que teniendo la memoria una relación tan significativa con la contigüidad, esta última forma de asociación entre las ideas sea desechada como irrelevante en la constitución de la identidad personal, pues ésta tiene sin duda que ver con nuestras creencias si es que no tiene ella misma, en última instancia, un estatuto de creencia o emparentado con la creencia. Mi insatisfacción por el tratamiento humeano de la cuestión me llevaría a «sospechar» acerca de otras posibles razones, no explicitadas en los términos de neutralidad en que se suelen formular en los contextos epistemológicos, pero que quizás nos dieran alguna clave de esa curiosa marginación de la contigüidad como si fuera el «pariente pobre» entre los mecanismos de la asociación.

Así, en fidelísima hermenéutica humeano, me he permitido aplicar al propio Hume sus mismas hipótesis acerca de los mecanismos de la asociación de las ideas.

⁸ J. L. Pardo, *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-Textos, 1992.

⁹ C. Amorós, «A la búsqueda del espacio perdido», en *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 30-1996, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid.

¹⁰ D. Hume, *Tratado*, *op. cit.*, Sección VIII, pp.110-111. La cursiva de Hume, salvo el de «la memoria», que es mía.

¿Con qué asociará Hume la contigüidad?, me pregunto. El psicoanálisis lacaniano, en mi conocimiento sumario y sin duda *amateur*, podría quizás darnos alguna clave. Como es sabido, el psicoanalista francés lleva a cabo una reinterpretación de Freud desde los supuestos de la lingüística estructural. «El inconsciente está estructurado como un lenguaje», sentencia Lacan. ¿Y cómo está estructurado el lenguaje? Tomando como su referente -como también lo hará el antropólogo estructuralista Claude Lévi-Strauss- el modelo de Roman Jakobson, distinguirá en la lengua un eje sintagmático y un eje paradigmático. La distinción, que arranca de F. de Saussure, establece como orden sintagmático el que determina el valor de un signo lingüístico por su relación diferencial con el que le antecede y el que le sigue: se trata, pues, de la secuencia lineal horizontal de los signos. Por el contrario, la paradigmática hace referencia a una relación entre los signos que se establece *in absentia*: entre un paquete de signos que van a cumplir la misma función al insertarse en la cadena sintagmática, el hablante selecciona uno, precisamente el que va a ser insertado en la cadena sintagmática. Por esta razón, Roman Jakobson llamará eje de la «combinación» al eje sintagmático saussureano, en contraste con el eje de la «selección» que correspondería a la dimensión paradigmática del lenguaje. En función de esta distinción, el lingüista de la Escuela de Praga explicará la polaridad del estilo literario, que se constituirá en torno al eje de la metáfora -relación de los signos por la semejanza en el caso de la poesía y la lírica¹¹- o al de la metonimia -relación de los signos por contigüidad propio de la prosa, la épica-. El establecimiento de esta misma polaridad le servirá para explicar ciertas peculiaridades de los trastornos afásicos: aquellos que se producen en la línea (vertical, podríamos decir) de la semejanza afectan a la selección y la sustitución de los términos. La pérdida de los nombres sería característica de este tipo de trastorno. Mientras que los trastornos que afectan al eje sintagmático afectan a la combinación de los signos u orden de la metonimia: se producen de este modo agramatismos, etc. Jakobson consideraba esta dicotomía fundamental como característica de todo proceso simbólico¹². Pues bien: Lacan aplicará al inconsciente en tanto que proceso simbólico esta distinción y la relacionará con la que Freud establecía como propia del proceso primario: la «condensación» freudiana quedaría de este modo del lado de la metáfora y el «desplazamiento» del de la metonimia. En su discípulo Rosolato podemos encontrar los «subtextos de género» respectivos de la metáfora y la metonimia:

«la genealogía masculina aparece como orden simbólico constituido en torno al Nombre del Padre y estructurado por tanto en el eje de la Metáfora: se trata del apellido *del Padre* porque la sucesión según la madre, *por nacimiento, en el orden metonímico*, no podría perpetuarse más que

¹¹ Más rigurosamente, Jakobson definirá la poesía como la proyección del eje paradigmático en el eje sintagmático del lenguaje: de ahí surgirían el ritmo, la rima, etc...

¹² Cfr. Sobre la distinción entre paradigmática y sintagmática Giulio C. Lepschy, *La lingüística estructural*, Barcelona, Anagrama, 1971, pp. 48 y ss.; 126 y ss.

por una negación colectiva del padre fecundante; pues bastaría que sólo una vez un hombre hubiera sido dicho *padre por la madre* (la mujer) para que la *dimensión metafórica* se introdujera en el *orden metonímico de las mujeres* y de su sucesión, por una llamada al hombre designado, distinto de los otros hombres; es, pues, un modo de remitirse a él, a su propia palabra (la mujer tomará, pues, su nombre de él): en definitiva es el reconocimiento del niño por el padre lo que cuenta. *Su apellido ocupa, pues, el lugar del efecto fálico de la generación*, y es punto indispensable de referencia de su relación con el hijo. En ese apellido se juntan la permanencia necesaria de la ley del lenguaje (y del código) y del sistema patrilineal»¹³

En este texto se expresa de forma clara y pregnante la tesis de Lacan y sus discípulos de que no habría cultura sin patriarcado. Pasaríamos así de la fundamentación del patriarcado en el determinismo biológico, tal y como aparecía en las tesis de Steven Goldberg¹⁴, al determinismo cultural. De acuerdo con esta concepción del orden simbólico, lo que se valora como el polo más específicamente cultural y, digamos, más noble de este orden, relacionado profundamente con la ley y el lenguaje –la Metáfora– aparece como masculino. La mujer, en cuanto mero eslabón de una cadena metonímica, en la que se traman las relaciones entre el todo y la parte, el continente y el contenido, en suma las relaciones de contigüidad, prolongaría, de no intervenir la Metáfora impostada como el gran símbolo del poder fecundador del Padre, el orden de la naturaleza. Se reconoce que para que se instituya el orden genealógico masculino es preciso que las mujeres nombre, pero, al mismo tiempo, la designación femenina no hace sino investir el poder de aquel que se constituye en imponente del Nombre por antonomasia. De este modo, se entiende que el Nombre del Padre abre la brecha de lo discontinuo que inaugura el despegue de la cultura desde la continuidad que caracterizaría el orden de la naturaleza. Y las mujeres, enfangadas en la metonimia, pertenecerían al orden simbólico todo lo más como ciudadanas de segunda, con un pie enraizado en la naturaleza¹⁵. En última instancia podemos resumir así la tesis lacaniana: sin el Nombre del Padre sería un desmadre la simbolización.

Volvamos a Hume y a su tratamiento de la contigüidad tras este *excursus* psicoanalítico. Para dar algún elemento de respuesta a mi pregunta acerca de aquello con lo que el autor del *Treatise* relaciona la contigüidad me he puesto a recorrer bajo el signo de la sospecha otros textos humeanos no epistemológicos. Por ejemplo, su discurso sobre las pasiones: acerca de lo que nos produce orgullo o humildad.

¹³ Cfr. Guy Rosolato, *Ensayos sobre lo simbólico*, Barcelona, Anagrama.

¹⁴ S. Goldberg, *La inevitabilidad del patriarcado*, trad. De Amalia Martín-Gamero, Madrid, Alianza, 1974.

¹⁵ Es curioso constatar que la fundación del patriarcado así teorizada tiene el mismo esquema que los llamados por C. Lévi-Strauss «mitos de emergencia» de las sociedades etnológicas americanas por él estudiadas. En ellas el orden cultural se instituye en términos de desnaturalización: se identifica así como lo «cocido» frente a lo «crudo». Y los héroes culturales, claro está, son siempre los varones. Cfr. C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 31 y ss.

«De igual manera que nos sentimos orgullosos de nuestras riquezas, deseamos también, para satisfacer nuestra vanidad, que quien está relacionado con nosotros de algún modo sea también rico, y nos avergonzamos de contar entre nuestros amigos o familiares con alguien pobre o de humilde condición. Por esta razón, nos alejamos de la gente pobre cuando podemos, y si se da el caso de no poder evitar que algunas lejanas ramas colaterales sean pobres, nos olvidamos de ellas, y son nuestros antepasados quienes pasan a ser nuestras relaciones más cercanas. A esto se debe que todo el mundo afecte ser de buena familia y descender de una larga serie de ricos y honorables antecesores». ¹⁶

Ya nos ha salido el pariente pobre, y, *a fortiori*, en sentido literal, lo que nos ahorra mayores comentarios. Tenemos así un indicio de qué es lo que articula el eje de los deseables analogados, que se van a organizar como los referentes de nuestra identidad social, así como el de los indeseables anexos de los que, a los mismos efectos, todos, para Hume, nos queremos desmarcar.

Se podría objetar que la relación que aquí se establece entre el tratado de la identidad social y la identidad personal, en el sentido de la problemática epistemológica que plantea para Hume, no respeta los respectivos contextos y vendría un poco traída por los pelos. Sin embargo, no creemos ser más papistas que el Papa. Pues el propio Hume, al hablar en la Sección IV del libro I del propio *Tratado* de la conexión o asociación de ideas se refiere explícitamente a las relaciones familiares:

«A fin de comprender el ámbito que abarcan estas relaciones, cabe observar que dos objetos se encuentran en la imaginación no solamente cuando uno es inmediatamente *semejante o contiguo* al otro o su causa, sino también cuando entre ambos *se interpone un tercer objeto* que guarda con ellos estas relaciones. Esto puede llevarse hasta muy lejos, aunque puede observarse que *cada interposición debilita* considerablemente la relación. Los primos en cuarto grado están relacionados por *causalidad* (si se me permite emplear aquí tal término); pero no tan estrechamente como los hermanos, y mucho menos que los padres con sus hijos. Podemos advertir, en general, que todas las *relaciones de sangre* dependen de las de causa y efecto, y que se consideran próximas o remotas según el número de causas conectoras interpuestas entre los miembros»¹⁷.

Poco después se habla del «poder de producir un efecto» y de «el origen de todas las relaciones de interés y deber por las que se influyen mutuamente los hombres en sociedad y están sometidos a los vínculos de la función de gobierno y la subordinación». Sigue la definición de Amo y siervo, etc..., y se vuelve otra vez a «los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples»... Hay, pues, en el *Tratado* de Hume, una «transición fácil» entre ambos contextos. Encontramos aquí un «aire de familia», en el sentido wittgensteiniano, entre el tratamiento humano de la identidad personal y su preocupación por legitimar la familia patriarcal.

¹⁶ D. Hume, *Tratado...*, *op. cit.*, II, I, 9, pp. 307.

¹⁷ *Ibid.*, I, I, IV, pp. 11-12. La cursiva es mía.

«He podido observar frecuentemente que quienes se jactan de la antigüedad de su familia se alegran cuando pueden añadir a esto la circunstancia de que sus antepasados hayan sido durante muchas generaciones *propietarios* del mismo terreno, y también que su familia no haya cambiado nunca de posesiones ni se haya trasladado a otro condado o provincia. También me he dado cuenta de que constituye un motivo más de vanidad el que esas personas puedan jactarse de que las propiedades hayan pasado siempre *a los varones, sin estar nunca en manos de una mujer*. Intentaremos explicar estos fenómenos por medio del presente sistema».¹⁸

Por nuestra parte, constatamos la facilidad con la que pasa Hume de los antepasados a la propiedad y de los parientes pobres a las mujeres —quizá sea asociación por contigüidad—, relacionando a su vez el asentamiento de la propiedad y el arraigo de la familia con la no intervención de las mujeres en las cuestiones patrimoniales. Diríase que la mujer, de la que se ha hecho el ser de la contigüidad y la proximidad —recordemos el culto de Hestia, la cuidadora del fuego del hogar paterno,— aparece sin embargo como el elemento de la interrupción genealógica: de San Agustín a Hume, de la Patrística a la Ilustración, la mujer sólo es nombrada en las genealogías cuando se produce el diluvio... o la crisis de la propiedad territorial, que quizás es algo parecido. Pero veamos cómo explica Hume estas regularidades desde sus principios sistemáticos:

«Es evidente que, cuando alguien se jacta de la antigüedad de su familia, no son solamente el tiempo y el número de antepasados los motivos de su vanidad, sino también las riquezas y reputación de los antecesores, que parecen realzar a esta persona por medio de *la relación* que tienen con ella (...) Y, volviendo luego sobre sí mismo gracias a la relación de padres e hijos, se ve exaltado por la pasión del orgullo, mediante la doble relación de impresiones e ideas (...) Ahora bien, es cierto que ser siempre dueño de *las mismas posesiones* refuerza la relación de ideas debida a la sangre y el parentesco, y hace que *la fantasía pase más fácilmente* de una generación a otra: de los más remotos antepasados a su posteridad, cuyos miembros son a la vez herederos y descendientes. Gracias a esta transición fácil, la impresión es transmitida con mayor integridad, excitando así un grado mayor de orgullo y vanidad»¹⁹.

La propiedad es de este modo un seguro de asociación para establecer la relación generacional, como supremo analogante de la serie, más eficaz que la viveza de la réplica con respecto a las imágenes de los progenitores. Encontramos así una «transición fácil» entre los «bastardos de la fantasía» y la «fantasía de los bastardos»... que no heredaban.

«Lo mismo sucede, continúa Hume, cuando los honores y fortuna son transmitidos a lo largo de una descendencia masculina, *sin pasar por ninguna mujer*. Es una cualidad de la naturaleza humana... que la imaginación se fije *naturalmente* (subrayado mío) en lo *importante* y digno

¹⁸ *Ibid.*, II, I, 9, 397- 8.

¹⁹ *Ibid.*, II, I, 9, 308.

de atención; de este modo, si se nos presentan dos objetos, uno pequeño y otro grande, la imaginación deja el primero y se concentra totalmente en el otro. Y como en el matrimonio es el *hombre* quien tiene *primacía sobre la mujer*, será el marido el primero en llamar la atención; sea que lo consideremos directamente o que nos fijemos en él por mediación de los objetos que le están relacionados, el pensamiento se detendrá con mayor satisfacción en el marido, y llegará a él *con mayor facilidad* que a su consorte. Es fácil comprobar que esta propiedad *tiene que fortalecer* la relación del hijo con el padre, y *debilitar* la de la madre. En efecto, como toda relación con consiste sino en la inclinación a pasar de una idea a otra, todo lo que fortalezca esa inclinación reforzará también la relación. *Y como nos inclinamos con más fuerza a pasar de la idea del hijo a la del padre que a la de la madre*, tendremos que considerar la primera relación como más estrecha e importante. Esta es la razón de que los hijos lleven habitualmente el nombre del padre, y se les considere pertenecientes a una estirpe más baja o más noble según sea la familia de éste».20

Hume admite gustoso que hay casos excepcionales, incluso frecuentes, en que el talento y las prendas de la mujer priman sobre las del marido. Su propia experiencia biográfica de huérfano de padre y educado por su madre, a la que valora, le da referencia en este sentido. Pero en «el caso» de «la mujer», ámbito por excelencia del realismo de los universales, los casos –paradoja sólo aparente– sólo son casos, y la única regla es que no haya reglas y se trate siempre de la excepción. Así, dirá Hume:

«Aunque, como sucede frecuentemente, la madre poseyera superior espíritu y talento que el padre, la regla general prevalece, a pesar de la excepción», como se explica oportunamente en otros puntos de su sistema. Ahora bien, en cuanto al asunto que nos concierne «Es más: aun cuando la superioridad –sea la que sea– resulte tan patente, o cualquier otra razón tenga tal fuerza que haga que el hijo represente más a la familia de la madre que a la del padre, la regla general sigue teniendo tanta importancia *que debilita la relación y llega a romper en cierto modo la línea sucesoria*. La imaginación no logra pasar fácilmente por esta relación y *es incapaz de transferir* el honor y reputación de los antepasados a los sucesores de igual nombre y familia con tanta rapidez como cuando la transición está de acuerdo con las reglas generales y pasa del padre al hijo varón, o de hermano a hermano».21

Desde Aristóteles, que no encontraba explicación para el fenómeno – casi era del orden de lo monstruoso–, siempre les ha puesto nerviosos a los filósofos la constatación de que hay hijos varones que se parecen a sus madres22: ¡oh perturbación –que no proyección, como en el caso de la poesía– del eje paradigmático por el sintagmático! Estamos ante una metáfora bastarda. Encontramos, pues,

²⁰ *Ibid.*, II, I, 9, 308-9. El razonamiento de Hume recuerda a quien decía que el río Manzanares se llama así por estar enfrente de la Cafetería Manzanares.

²¹ *Ibid.*, II, I, 9, 309.

²² Cfr. María Luisa Femenías: *Inferioridad y exclusión: un modelo para desarmar*, Buenos Aires, ed. Nuevohacer, 1996.

la imaginación humeana en las bases mismas de la producción del patriarcado como conjunto de relaciones de semejanza discontinuas – hará falta la propiedad para soldarlas- que le aseguran, sin embargo, los canales de un fluido transitar... Se pasa por alto algo tan «natural» como la relación de contigüidad entre el hijo y la madre... ¿Acaso, por su cultura protestante, no tenía Hume «impresiones vivas» pictóricas de la maternidad? No lo legitima –en la medida en que la imaginación no sea una instancia de legitimación-, pero le aporta los avales del «conforme al orden natural» de los patriarcas de la Ilustración. De este modo, lo reinstituye frente a los incipientes elementos de contestación que –derivados asimismo de premisas ilustradas: lucha contra el prejuicio, la tradición- el preciosismo y los primeros epígonos y epígonas del cartesianismo comenzaban a formular. Hume afirma en el *Treatise*: «... después de una repetición frecuente veo que cuando aparece uno de los objetos, la mente se ve determinada por costumbre a atender a su acompañante habitual, y a considerarlo bajo una luz más intensa, en virtud de su relación con el objeto primero.²³» ¿Acaso no eran las madres, o al menos las mujeres, acompañantes habituales de los hijos? ¡Qué extraño mecanismo asociativo el de Hume, tan poco «natural»!

2. La posición humeana en el conspecto de la Ilustración

Ernst Cassirer, en su clásico estudio sobre la Ilustración, caracterizaba la razón ilustrada como una forma específica de racionalidad. En contraste con la concepción racionalista de la razón, si vale decirlo así, según la cual la razón se encuentra en la base sobre la que se construyen los sistemas filosóficos, de acuerdo con la concepción ilustrada de la misma tendríamos que referirnos a una razón-fuerza. Dicho de otro modo: si la razón racionalista se identifica por su vocación fundamentante y constructora de sistema, la razón ilustrada vendría especificada por una función irracionalizadora de lo dado. Podría afirmarse, ciertamente, que en el cartesianismo encontramos ambas modalidades de la racionalidad. Pues si, por una parte, es la razón la que se aplica al cometido de irracionalizar el saber meramente heredado, aceptado en base al argumento de autoridad, la costumbre y el prejuicio, esta misma razón se autoinstituye en punto arquimédico para la construcción de un edificio sistemático. La misma razón que, en su función crítica, establece la duda como método, determina el criterio de evidencia que habrá de fundamentar en la certeza apodéctica el edificio mismo del nuevo saber implantado. No es de extrañar, pues, que arranquen de la herencia del cartesianismo ambas concepciones acerca de la naturaleza y las funciones de la razón. Como lo hemos expuesto en otra parte, el peculiar discípulo de Descartes François Poullain de la Barre lleva a cabo una ampliación y una pragmatización de la función de la duda,

²³ D. Hume, *Tratado...*, op. cit, I, III, XIV, 156, pp. 279. La cursiva es mía.

que aplicará no sólo al ámbito de «*les sciences*» sino al de «*les moeurs*». De este modo se produce un deslizamiento del proyecto racionalista de la reforma de la mente hacia un programa de reforma social. Significativamente, el tema de la igualdad de ambos sexos se encuentra en el meollo mismo de este programa, que conlleva una inflexión en la concepción misma del prejuicio. Pues el hecho mismo de identificar la creencia generalizada acerca de la desigualdad de los sexos como el caso límite de prejuicio implica una concepción del prejuicio que es en algún sentido distinta de la cartesiana. Dicho de otro modo: los prejuicios sobre los que se basa el saber heredado pueden ser desmantelados por una operación racional consistente en ponerlos entre paréntesis, hacer de ellos *tabula rasa* en tanto en cuanto no pueden ser convalidados por la instancia de la racionalidad. Pero el prejuicio acerca de la desigualdad de los sexos resulta no poder ser desmantelado de este modo, y Poullain de la Barre lo sabe por una desconcertante experiencia: nadie se ha atrevido a refutar, en sus propios términos, su argumentación racionalista a favor de la igualdad. Se lleva a cabo una maniobra distinta: la subsunción de su obra bajo la categoría de otro género literario, el género galante. Así, si no se quiere asumir la seriedad del mensaje, se recurre a trivializar el código. Se le hace pasar así del registro epistemológico y ético al estético, que es el apropiado el «bello sexo». Así, dirá Poullain:

«Recuerdo todavía muy bien que, cuando empezó a aparecer el libro *De l'égalité*, sólo las Preciosas lo recibieron con aplausos, decían que se les hacía alguna justicia; (...) los demás hablaron de él como de una paradoja que tenía más de galantería que de verdad». ²⁴

El mismo Rousseau, cuando afirma en el libro V de *El Emilio*, «La educación de Sofía», que «la desigualdad (de los sexos) no es obra del prejuicio, sino de la razón», silencia a su referente polémico²⁵ y se limita a contraponer sus propias tesis a la «manera de argumentar de los galantes partidarios del bello sexo». Pues «sostener vagamente que los dos sexos son iguales, y que sus deberes son los mismos, es perderse en declamaciones vagas».

De esta amarga experiencia ante una maniobra tal de manipulación, contra la que es impotente la crítica racional y que es tributaria del juego de los intereses y del poder, Poullain de la Barre saca una lúcida conclusión que tendrá profundas consecuencias en su concepción misma de la racionalidad: la razón no logra por vía de la argumentación apodíctica desmantelar el prejuicio. ¿Quiere esto decir que hay que sancionar su impotencia y renunciar al empeño cartesiano que él ha

²⁴ P. De la Barre, *De l'excellence des hommes*, ejemplar microfilmado de 1675, p. 118. Traducción mía. Por lo demás, Poullain ya lo había previsto al afirmar en *De l'égalité*: «Nada hay más delicado que expresarse acerca de las mujeres. Cuando un hombre habla a favor suyo, inmediatamente se imagina que lo hace por galantería o por amor...»

²⁵ P. De la Barre, en *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral ou l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, editado en 1673 y reeditado en 1676, 1679, 1691 había afirmado que «la desigualdad de ambos sexos no es obra de la razón, sino del prejuicio».

llevado a su límite? No, ciertamente. Pero sí quiere decir que hay que cambiar de estrategia. Lo que no cae de una vez por todas ante un ataque presuntamente dirigido a la fundamentación misma puede, sin embargo, ser paulatinamente desactivado. Es posible que nos hayamos equivocado de cimientos. No basta con decir que el prejuicio acerca de la desigualdad de los sexos carece de base racional para erradicarlo porque bien pudiera ser que tuviera otra base. Está arraigado en intereses, en afectos. Y, en tal caso, la estrategia adecuada no es el desmantelamiento sino la erosión. Una erosión que hay que llevar a cabo de forma paciente, continuada. La razón, más que un fundamento firme y definitivo que podría servir de relevo a otras fundamentaciones espúreas, es una fuerza corrosiva. Y su eficacia como fuerza corrosiva está en función de que ella, a su vez, está también arraigada en afectos. Así, Poullain de la Barre se referirá a «L'égalité des deux sexes» como a un «sentimiento moral» en el sentido en que se lo interpretaba en el francés del XVII – que él, junto con las Preciosas, tanto colaboró a establecer- es decir, como un plexo de componentes racionales, volitivos y afectivos. En la medida en que el prejuicio se desplaza así del registro del *cogito* al del *conatus*, como hemos tenido ocasión de exponerlo en otra parte, la concepción de la racionalidad cobra una inflexión característica: se autocomprende como «la más débil» frente al prejuicio «duro y grosero». Pero sabe que extraerá su poder de una fuerza militante de la que no abdica porque apuesta por querer racionales; por una «configuración racional de las relaciones vitales», como lo dirá Habermas varios siglos más tarde.

Spinoza afirma en su *Ética* «El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto» La razón de Spinoza, como es sabido, no es inerte: «las ideas adecuadas incrementan la potencia de obrar». No basta con la «idea clara y distinta» de Descartes como criterio suficiente del conocimiento verdadero, y mucho menos como guía de la conducta, tal como lo quería Poullain de la Barre. El conocimiento claro y distinto del efecto, como lo ha señalado Gilles Deleuze, no presupone para nada que el conocimiento de su causa no sea un conocimiento confuso. Spinoza se desmarca así de «la suficiencia teórica de la idea clara y distinta» y la sustituye por la «idea adecuada». Vuelve a Aristóteles al concebir el conocimiento verdadero como un conocimiento por causas: sólo podremos tener una idea cabal del efecto, no ya clara sino «adecuada», a la luz del conocimiento de su causa. Spinoza contará en este punto con recursos que en su día no tuvo Aristóteles: el modelo geométrico y el paradigma mecanicista propios de la ciencia de su tiempo. De ella tomará como su *desideratum* metodológico la definición genética²⁶, como lo ha puesto de manifiesto Cassirer. Esta modalidad de definición, que hace brotar el objeto ante nuestro pensamiento mediante una reconstrucción activa y productiva

²⁶ Por ejemplo, la definición genética de la esfera sería la de la figura geométrica engendrada por el movimiento del radio de una circunferencia girando en torno a su diámetro.

de las leyes de su formación, satisface paradigmáticamente los requisitos de los que entiende Spinoza por un conocimiento adecuado. A primera vista este desplazamiento spinoziano de la exigencia del conocimiento claro y distinto por el conocimiento adecuado podría parecer una radicalización del cartesianismo en un sentido racionalista. Sin embargo, esta interpretación no se ajustaría a la concepción spinoziana de la razón, *intellectus infinitus* en su terminología. La racionalidad no es para nuestro judío holandés una característica de la sustancia en tanto que *Natura naturans* sino un atributo de la misma que *Natura naturata*. Se expresa así nuestro filósofo en la proposición XXXI de la Parte Primera de la *Ética*: «El entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante». *Deus sive natura* no es, como en la concepción de la Divinidad de Descartes, lo infinitamente perfecto sino lo absolutamente infinito²⁷. El *Intellectus infinitus*, en la medida en que es infinito, lo es «en su género». Como lo advierte Vidal Peña, cuando Spinoza se refiere al *Intellectus infinitus* está hablando de «un modo», y, por eso, cae... del lado de la *Natura naturata*. No cabría, pues, hablar de la «conciencia» de Dios, como si esta fuera una propiedad directamente atribuible a la sustancia *qua tale* (esto es, como *Natura naturans*). No es, pues, desde el argumento del «Entendimiento divino» desde donde puede sostenerse la «conciencia de Dios» como si esta conciencia significara la unidad racional del Todo, un «cosmismo monista». Si ni siquiera la conciencia de un *Deus sive natura* tiene en el spinozismo un especial privilegio ontológico ni epistemológico, menos lo tendrá el *cogito* cartesiano. Poullain de la Barre lo había sometido ya a lo que Henry Piéron llamó una «pragmatización» en consonancia con sus intereses, que escoran en el sentido de una exploración de las virtualidades del cartesianismo en el ámbito de *les mœurs*, la ética y las costumbres. La duda, para el autor de *L'égalité des deux sexes*, es «una acción verdadera que no puede pertenecer a la nada», por tanto podemos concluir «que existimos porque lo que duda actúa, y lo que actúa, existe»²⁸. Spinoza, por su parte, lo someterá a un descentramiento: el hombre, al no ser sustancia (por la proposición X del libro II de la *Ética*), se inserta en el orden de la naturaleza como una parte de la misma que depende de las leyes generales del todo. De acuerdo con las modalidades de esta inserción, actúa o padece en una determinada medida.

«Digo que obramos, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir..., cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padece*mos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial».

²⁷ En el ámbito de esta infinitud de infinitudes que constituye la sustancia, lo que es en sí y puede ser pensado por sí, la extensión y el pensamiento son sólo los dos registros en los que nosotros nos movemos.

²⁸ F. Poullain de la Barre, *De la educación de las damas*, trad. De Ana Amorós, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, pp. 99.

Nuestra potencia de obrar está, pues, en función de si somos afectados por la concatenación de las causas naturales en medida mayor de aquella en la que podemos incidir sobre ellas o a la inversa. «Así pues, dirá Spinoza, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por «afecto» una acción; en los otros casos, una «pasión»»²⁹. A su vez, el que nos encontremos en mayor o menor medida en el registro de la acción o en el de la pasión depende de que tengamos «ideas adecuadas» o «inadecuadas» de las cosas, es decir, de que las conozcamos o no clara y distintamente por sus causas. De ahí el Corolario: «el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene y... obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene». Así, podríamos decir, a una determinada cuota de razón le corresponde una determinada cuota de potencia, y a las limitaciones de nuestra razón –con las correlativas intervenciones de la «imaginación»- se le adjudican las correspondientes dosis de impotencia. Ahora podemos entender mejor porqué decía Spinoza que el conocimiento del bien y del mal contrarresta las pasiones no en tanto que verdadero sino en tanto que afecto dotado de fuerza o potencia. Nuestro judío holandés, en su adopción del modelo mecanicista para explicar los complejos equilibrios y desequilibrios entre la razón y las pasiones entendidas como fuerzas e inercias, concibe la razón como una *potentia*, como un afecto más potente que las afecciones, producidas por ideas inadecuadas, que nos disminuyen en cuanto a nuestra potencia de obrar.

En mi libro *Tiempo de feminismo*³⁰, presenté el pensamiento de François Poullain de la Barre como un eslabón entre Descartes y Rousseau. Aquí me gustaría asumirlo como eslabón entre Descartes y Spinoza. No porque de la Barre hubiera conocido la obra de Spinoza, sino porque representa una inflexión muy significativa del concepto cartesiano de razón en un sentido que se orientaría hacia la concepción de la idea-fuerza del judío holandés. La razón aparece en *De la educación de las Damas* como una fuerza entre otras fuerzas, las del prejuicio y la costumbre. No se da por vencida de antemano, pero hay que ponerla permanentemente a trabajar para constituir la en rectora de nuestra conducta. La razón está íntimamente unida a la naturaleza: es «su hija primogénita». La Verdad no es sino «la meta del trabajo» metódico de la razón al aplicarse sistemáticamente al examen de los prejuicios.

«Para hacerse una idea clara de la Verdad... hay que saber que las cosas que queremos conocer pueden ser consideradas en dos estados: el primero es el que tienen en la naturaleza...; el segundo es el que pueden tener en la imaginación de los hombres que las observan. Cuando no las hemos considerado de la primera manera y oímos lo que dicen los demás, no aprendemos más que lo referente al segundo estado (...) y está claro que con respecto a esas cosas

²⁹ B. De Spinoza, *Ética*, Ed. castellana de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1984, Parte tercera. Definiciones.

³⁰ C. Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1997.

somos todavía como gente que conoce por referencias lo que hay en un país que no ha visitado. Sería engañarse tomar el estado en que las cosas se encuentran en la cabeza de los hombres por el que tienen en la naturaleza (...) el vulgo que los confunde descansando en la opinión no es propiamente más que un eco que repite de manera confusa las voces que ha oído». ³¹

Para que la razón pueda constituirse en guía de nuestra conducta hay que relajar el standard de la certeza que nos puede proporcionar en relación con el maximalismo cartesiano. Pues Descartes pagaba su exigencia de lograr verdades apodícticas al precio de renunciar al fundamento de una moral. Como lo ha puesto de manifiesto Michèle Le Doeuff, la moral *par provision* del autor del *Discurso del método*, mal traducida por «moral provisional», es en realidad su moral definitiva³². Pues en las cuestiones en las que está implicada la unión del alma y el cuerpo y que conciernen a «las conversaciones ordinarias» no podemos tener certezas de la misma naturaleza que aquellas que se nos brindan en el *cogito* como ámbito de la pura inmanencia de la razón, o como las certezas de las verdades matemáticas. Para el autor de *L'égalité* la senda que nos lleva directamente a visitar el país en que podemos encontrar las cosas en su verdadera naturaleza, fuera del camino trillado de la costumbre y el prejuicio, es escarpada, dura, sinuosa y sin recta final como en el racionalismo de Descartes. «Como... todos caemos en el error durante la infancia... y hay tan pocos que *trabajan* de manera útil para salir de él, podemos decir que la verdadera sabiduría consiste no tanto en no equivocarse como en *hacer* lo que se pueda por no estar equivocado³³». La razón ha de ser constantemente cultivada, y nos hace autárquicos en la medida misma en que perseveramos en el cultivo de esta planta frágil en un jardín en que los prejuicios crecen como hierbas enmarañadas. Razón y autonomía van íntimamente unidas para Poullain de la Barre. Podemos asumir su obra como una exhortación al *sapere aude!* En la fórmula que quedó acuñada con Kant. La autonomía, a su vez, no se logra sino en un laborioso proceso.

«¿De qué puede servir el poder que tenemos para discernir lo verdadero de lo falso y el bien del mal si no lo empleamos? Puesto que cada hombre tiene su razón y sus luces, debe servirse de ellas para conducirse interiormente con independencia de los demás cuando está en edad de razonar. Lo mismo que ya no necesitamos nodrizas ni andador para sostenernos cuando nuestras piernas son lo bastante fuertes para caminar solos, a asistencia y la autoridad de los hombres deben dejar de sernos necesarias cuando somos capaces de valernos por nosotros mismos». ³⁴

³¹ F. Poullain de la Barre, *De la educación de las Damas*, op. cit., pp. 113.

³² Para Michèle Le Doeuff, «moral *par provision*», de acuerdo con el examen filológico que lleva a cabo de «*par provision*» en el francés del XVII, no significa sino «proveerse de una moral», hacerse con una moral a título de provisión, como cuando me aprovisiono de una cantimplora para hacer una excursión larga. Lo cual no significa en absoluto que la cantimplora sea «provisional». Cfr. Michèle Le Doeuff, *L'Imaginaire philosophique*, Paris, Payot, 1980, «En rouge dans la marge. L'invention de l'objet «Morale de Descartes» et les métaphores du discours cartésien».

³³ op. cit., pp. 115.

³⁴ op. cit., pp. 107.

La razón, pues, está inscrita, como en Spinoza más tarde de una forma filosóficamente más elaborada, en el orden mismo de la naturaleza. La razón no es una fuerza arrasadora en nuestro filósofo feminista, pero tiene siempre un espacio desde el que poder ir desactivando y erosionando, mediante maniobras crítico-reflexivas permanentes, como lo afirmamos al principio, el ámbito del prejuicio.

«La razón es ciega en todos los hombres que se dejan ofuscar por el prejuicio. Pero no lo es hasta el punto de que no le quede un resquicio que pueda ser iluminado con el destello de la verdad. Cuando se sabe tomarla y cultivarla por medio de un estudio serio, su ceguera se disipa y queda restablecida en un estado de claridad y de luz en el cual os encontráis ya muy avanzada», dice Estasímaco a Eulalia en el diálogo entre ambos personajes en *De la educación de las Damas*.³⁵

La razón, pues, en este peculiar legado del cartesianismo es una fuerza de ilustración y emancipación en la medida misma en que se la concibe como actividad. Las ideas claras y distintas han de ser adquiridas por un *conatus*, un esfuerzo perseverante que confiere mérito, el valor emergente de la sociedad burguesa frente al régimen estamental. No es de extrañar que se apunten con entusiasmo a este nuevo criterio de legitimidad epistemológica y moral estas eternas *parvenues* que somos las mujeres. En el diálogo al que hemos hecho referencia afirma Sofía, otra de las interlocutoras:

«Cuando, a fuerza de meditar hemos penetrado en ciertos principios, aunque los hayamos tomado de un hombre sabio, ya no son los suyos sino los nuestros. El *esfuerzo* que hemos hecho para comprenderlos es el *precio* que hemos pagado por adquirir *la propiedad* y no nos pertenecen menos que los bienes del cuerpo en cuyos dueños nos hemos convertido por una vía legítima».³⁶

La propiedad aquí no transita tan fácilmente como lo hacía en la imaginación de Hume de antepasados a sucesores varones: una descarada *parvenue* se atreve a interrumpir el «curso natural» de las ideas acerca de la propiedad heredada como refuerzo de la propia identidad.

Hemos podido ver que la razón que en Descartes era a la vez dismanteladora y fundamentadora, en Poullain de la Barre se convierte en una actividad liberadora de los prejuicios y las costumbres, a los que desactiva mediante una labor de permanente erosión. Para Spinoza se identifica con la potencia de la idea adecuada emancipadora de las pasiones, completando y sistematizando así su inserción en un orden de la naturaleza que ya no es un orden humano. No tiene un carácter normativo en el sentido que revestía para Poullain de la Barre, más tarde para Rousseau y, en un nuevo contexto, para Mary Wollstonecraft. Con Hume,

³⁵ *op. cit.*, pp. 111.

³⁶ *op. cit.*, pp. 189.

como lo afirmó Sartre, el pesimismo de la razón se doblará de un optimismo de la naturaleza. La razón potencia de Spinoza se vuelve una razón impotente. La potencia spinoziana que estaba en la raíz del obrar se transferirá en el autor del *Treatise* de la razón a las pasiones, esas mismas pasiones que en Spinoza no eran sino inversamente proporcionales a la lucidez que le prestaba a la razón la idea adecuada. En el universo humeano pasamos de la idea clara y distinta de Descartes y Poullain de la Barre y de la idea adecuada de Spinoza a la «idea viva». La imaginación, que en Spinoza era un déficit y una facultad distorsionante³⁷, se vuelve en Hume una «potencia mágica» del alma gracias a la cual, por su última unión con la costumbre, sobrevivimos, obramos y, en última instancia, razonamos. Como lo afirma Cassirer:

«El escepticismo gnoseológico de Hume nos conduce en el dominio de la psicología a una subversión de los criterios valederos hasta entonces. Lo de abajo lo pone arriba, pues muestra que la razón, que los hombres veneran como la fuerza superior, no desempeña en la vida psíquica sino un papel dependiente. Lejos de gobernar las fuerzas psíquicas inferiores, depende de su ayuda, y apenas puede dar un paso sin el apoyo en la sensibilidad y en la imaginación»³⁸.

El correlato de esta promoción de la imaginación es «la idea viva», si podemos considerarla el peculiar *pendant*-polémico-humeano de la idea clara y distinta.

Hay un texto del *Treatise*, sobre el que ha llamado especialmente la atención Yolanda Ruano de la Fuente, que haría matizar la afirmación de Sartre según la cual el pesimismo humeano acerca de la razón se doblaría de un optimismo de la naturaleza. Pues Hume es en definitiva un ilustrado que haría de la Ilustración una crítica inmanente, depuradora de sus excesos racionalistas, por una parte, pero, por otra, exaltador del carácter normativo que «la naturaleza» tiene, en sus diversas modalidades e interpretaciones, para la Ilustración. La razón, en última instancia, no podría ser ajena a la naturaleza. Será, pues, el *pendant* en la naturaleza humana del instinto de los animales, es más: «la razón no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas, que nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas y les confiere cualidades particulares, según sus particulares situaciones y relaciones»³⁹. Ahora bien, la concepción de la razón que parece desprenderse de este texto, llamada «razón creencial» por Ruano de la Fuente

³⁷ En Spinoza la imaginación es un déficit y una distorsión sólo en un sentido muy preciso: «Llamaremos «imágenes» de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considera los cuerpos de esa manera, diremos que los «imagina» «. Ahora bien «el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera *carente de* una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes». *Ética*, Parte, III, Proposición XVII, Escolio.

³⁸ E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, trad de E. Imaz, México, Fondo de cultura económica, 1984, pp. 127.

³⁹ D. Hume, *Tratado...*, *op. cit.*, pp. 308-309.

—«razón creencial» que habría que contraponer a lo que denominaremos «razón credencial» para significar el papel legitimador que le adjudican a la razón los ilustrados— contrasta con esa razón inerte que para Hume «no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad» ni «puede oponerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad⁴⁰». La razón, así, sólo «nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas» y lo haría según el *modus operandi* de un instinto animal es decir, de forma a la vez eficaz y necesaria. La razón se movería así de manera necesaria en el «mundo de las ideas». Pero como «la voluntad nos sitúa siempre en el de la realidad⁴¹, la demostración y la volición parecen por ello destruirse mutuamente por completo⁴²». De aquí se podría derivar que la demostración en cuanto cadena de operaciones y la volición pertenecen a una misma psique, así como que Hume tendría, como lo tuvo Spinoza, como su trasfondo discursivo el modelo mecanicista de las fuerzas que se compensan, se equilibran, se desequilibran o se anulan la una a la otra. Lo cual supone, por lo pronto, que se interrelacionan. Según el ejemplo de Hume, el deseo del comerciante por la matemática es meramente instrumental, sin duda. Por mi parte, he conocido especialistas en deducción natural que eran capaces de pasarse noches en vela para intentar hacer una derivación con menos pasos o siguiendo un camino todavía inexplorado. De acuerdo con Hume «la sola razón no puede producir nunca una acción o dar origen a la volición» y de ello «deduzco que esta misma facultad es tan incapaz de impedir la volición como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción». Pero esta deducción no nos aparece del todo clara. La razón no es capaz de impulsar, de acuerdo, pero sí de dirigir. ¿Y por qué habría de autocondenarse a la soledad la «sola razón»? ¿Acaso como su facultad de dirigir no podría formar coaliciones, reforzando unos impulsos e inhibiendo otros? El problema es que no tiene «influencia originaria» alguna, y Hume parece concebir lo originario como lo que puede ser por separado. De este modo, afirmará que nuestras pasiones, voliciones y acciones «... son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones»⁴³. Esta atomización de la vida psíquica contrasta sin embargo con la metáfora política que emplea para referirse a la identidad personal en un significativo pasaje del *Treatise*:

«No puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una república no solamente puede cambiar sus miembros, sino también

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 614-615.

⁴¹ La voluntad humeana parece ser concebida aquí en la línea del deseo deleuziano que, lejos de tener que ver con la carencia, es siempre deseo de realidad.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *op. cit.*, pp. 675.

sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad». ⁴⁴

De acuerdo con esta metáfora, son los «lazos recíprocos de gobierno y de subordinación» lo que permanece aunque cambien los gobernantes e incluso las constituciones. Pues bien: en la psique humana, la razón, como fuerza inactiva «es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones». Pero ¿de todas las pasiones por igual? El servir a la una en mayor grado que a la otra ¿acaso no tendría una influencia significativa, ya que no originaria en la economía pasional? Sin contar con que calificar de «inactiva» a una esclava resulta bastante paradójico. Y más de una esclava que serviría simultáneamente a varias amas. Hume es sin duda un autor complejo y dialogar con él deja en el aire muchísimas preguntas. Yolanda Ruano ha respondido a algunas de estas interrogantes fundamentales en una interpretación del concepto humeano de racionalidad que daría cuenta del sentido de la filosofía humeana en su inspiración última. La lección magistral de Ruano lleva significativamente como título «De la miseria de la razón demostrativa. Crítica de Hume a la metafísica dogmática». En su crítica del principio de causalidad, que no puede ser justificado racionalmente de acuerdo con los standards de la razón demostrativa, pero que necesariamente ha de ser reimplantado por las exigencias de nuestra lógica vital, Hume es consciente de haber topado a la vez con los límites del escepticismo y los del dogmatismo. El límite del escepticismo es la vida misma⁴⁵, que implica la necesidad permanente de actuar y no nos permite prescindir de hacer inferencias causales. El límite del dogmatismo es la razón misma que se vuelve autocrítica. Entre ambos, la razón humana habría encontrado, para Ruano de la Fuente, su propio espacio: el espacio humeano de una razón a medida de lo humano. Desde aquí se podría responder a una pregunta, podríamos decir, metarreflexiva acerca del sentido y del estatuto que correspondería al discurso que Hume ha mantenido en el *Treatise*:

«No pueden justificarse racionalmente las afirmaciones del *Treatise*: han resultado ser simples creencias. Su legitimación sólo podrá ser *pragmática*, es decir, *podrá ser verificada por sus resultados, por su utilidad*. Y su utilidad ¿cuál es? Creemos que, de algún modo, mostrar que la

⁴⁴ *op. cit.*

⁴⁵ Hume parecería aquí haber asumido *avant la lettre* la descripción crítica que hará Hegel del escepticismo como figura de la conciencia en su *Fenomenología del espíritu*. La conciencia escéptica, dirá «proclama la desaparición absoluta [del mundo externo, de las relaciones causales], pero esta proclamación es, y esta conciencia es la desaparición proclamada: proclama la nulidad del ver, el oír, etc, y *ella misma ve, oye, etc*; proclama la nulidad de esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta. Su acción y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual [el ámbito de la certeza demostrativa para Hume] y de lo totalmente contingente y desigual consigo mismo [el ámbito de lo empírico y de la vida] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Castellana de W. Rocas, México, FCE, 1966, pp. 125-127. Los corchetes son míos.

Ni la razón quiere convalidar la vida ni la vida puede ser legitimada por la razón. Su peculiar posición entre las exigencias de la vida y las legitimaciones de la razón hará de las mujeres, como lo dirá Nietzsche en *La gaya ciencia*, unas grandes escépticas. Me propongo tratar este punto en otra parte.

«naturaleza humana» parece también obligarnos a someter nuestras creencias (levantadas sobre sus hábitos) al *examen de la reflexión teórica*. Justamente a esa reflexión teórica iniciada en el *Treatise*, por la que el razonamiento inferencial es sometido a enjuiciamiento crítico».

Aquí, pues, Hume procedería a una legitimación de la Ilustración invocando la instancia ilustrada legitimadora por excelencia: la naturaleza y su fuerza como paradigma normativo. Establecería de este modo por referencia a ella el estatuto de la reflexión y de la crítica. De acuerdo con Ruano:

«En este sentido, la reflexión sería una suerte de «astucia» misma de la naturaleza destinada a «curarnos» de los «desmanes» y «extravíos» que cometemos *cuando cargamos el acento en una sola de sus dimensiones*, ya la teórica (que nos inclina al escepticismo y acaba negando la acción y la vida), ya la práctica (que nos inclina a tomar acriticamente las creencias por verdad). Dicho de otro modo, la nueva filosofía por la que Hume apuesta sería, en efecto, una pasión dirigida a contrarrestar el absolutismo de otras dos pasiones que igualmente nos asaltan: la voluntad de verdad y de duda y la voluntad de creer y de sentido».

La interpretación de Ruano, tan pertinente, nos sugeriría la reconstrucción de un imaginario político como trasfondo, de impronta tan ilustrada como la división de poderes de Montesquieu: hay que contrapesar los poderes porque un poder absoluto corrompe. Una Ilustración por ilustrar acerca de sí misma y de los límites de su potencia irracionalizadora de todo lo que, como la creencia, el prejuicio, la costumbre están tan implantados en la raíz misma de la vida, carecería de lucidez y de viabilidad. Ignoraría las verdades resortes de la vida humana y nos llevaría a la parálisis. Pero una vida sin ilustración, sin ejercicio de mediaciones crítico-reflexivas, nos conduciría al fanatismo: el espantajo de las guerras de religión sigue vivo. Ahora bien, en lo que se refiere a la desigualdad de ambos sexos, Hume le da al prejuicio una tregua indefinida, y apela a «la naturaleza» para su legitimación. Cincuenta y dos años más tarde de la publicación del *Treatise*, Mary Wollstonecraft, perteneciente al círculo de los radicales ingleses (Godwin, Thomas Paine, Priestley) que representan de la forma más pregnante la recepción de la Revolución Francesa, cita críticamente a Hume en su *Vindicación de los derechos de la mujer*. El pasaje de la *Investigación sobre los principios de la moral* con el que Wollstonecraft polemiza se encuentra en el contexto de la comparación que Hume establece entre el carácter ateniense y el francés, y dice así:

«Lo que resulta más singular en esta nación caprichosa, digo de los atenienses, es que vuestro juego durante las saturnalias, cuando los esclavos son servidos por los amos, lo continúan seriamente durante todo el año y durante el curso completo de sus vidas, acompañado también por algunas circunstancias que aún aumentan más lo absurdo y lo ridículo. Vuestro deporte eleva durante algunos días a aquellos que la fortuna ha abandonado y a quienes ella también, en los deportes, puede elevar para siempre. Pero esta nación exalta con gravedad a aquellas que *la*

naturaleza les ha sometido y cuya inferioridad y debilidades son absolutamente incurables. Las mujeres, aunque carecen de virtud, son sus dueñas y soberanas». ⁴⁶

La razón humeana, en lo concerniente a la relación entre los sexos, abdica por completo de su función ilustrada, consistente en autoinstituirse en potencia irracionalizadora del prejuicio y las costumbres. Para Wollstonecraft, por el contrario, la racionalidad se inscribe en la estela cartesiana de Poullain de la Barre y vuelve por sus fueros a reimplantar su programa de crítica al prejuicio, sobre todo al prejuicio por antonomasia de la desigualdad de los sexos. La razón, de este modo, debe tener para la autora de *Vindicación de los derechos de la mujer* una capacidad para interrumpir reflexivamente los efectos del hábito e implantar, a su vez, *como hábito*, mediante un ejercicio sistemático a través de la educación, la interpelación crítica de todo lo instituido. Todo poder, de este modo, ha de convalidar los títulos de su legitimación, y el poder patriarcal no puede ser una excepción en este sentido si se entiende, además, la razón como una instancia que exige la coherencia. La razón sabe en qué juego de fuerzas está y entra en este juego como una fuerza no privilegiada: todo privilegio es denostado, hasta el de la propia razón. La razón carece de «vigor original», no tiene, por así decirlo, privilegios adscriptivos, los privilegios, justamente, que la Revolución Francesa irracionalizaba. Es, pues, ella misma, una meritoria, como *parvenue* que es y que sabe que sólo puede legitimarse por el esfuerzo. Es, pues, una razón esforzada, que se tematiza teniendo como su trasfondo los principios de la mecánica newtoniana, como en el caso de Hume, y el imaginario político de la Revolución Francesa filtrado a través del rigorismo moral propio de la tradición puritana. Afirmará así Wollstonecraft -¿polemizando, quizás, con Hume?-

«El entendimiento es tan difícil y a la vez tan obstinado que las asociaciones que dependen de circunstancias adventicias, durante el periodo que tarda el cuerpo en llegar a la madurez, rara vez pueden ser desentrañadas por la razón. Una idea lleva a otra, su antigua asociada, y la memoria, fiel a las primeras impresiones, en particular cuando no se emplean las capacidades intelectuales para enfriar nuestras sensaciones, las traza de nuevo con exactitud mecánica. Esta *esclavitud habitual* a las primeras impresiones tiene un efecto más pernicioso sobre el carácter femenino que sobre el masculino, porque los negocios y otras tareas áridas para el entendimiento tienden a amortiguar los sentimientos y a romper las asociaciones que violentan la razón. Pero las mujeres, *a las que se convierte en tales* cuando aún no han crecido y a quienes se les vuelve a llevar a la infancia cuando debían dejar el cochecito de los niños para siempre, no tienen *la fuerza mental* suficiente para superar lo que el arte añade al suavizar la naturaleza⁴⁷».

⁴⁶ Referencia a la *Investigación sobre los principios de la moral*, (1751), edición castellana, Madrid, Aguilar, 1968.

⁴⁷ M. Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Ed. castellana de Isabel Burdiel, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1994, pp. 273-274.

La razón aparece aquí como una fuerza disciplinadora y sirve como criterio para distinguir entre hábitos esclavizadores y hábitos emancipatorios. Son estos últimos los que juegan a favor de la autonomía de los sujetos. Pero, para las mujeres, «todo lo que ven y oyen sirve para fijar impresiones, provocar emociones y asociar ideas que dan un carácter sexual a la mente». Aquí, entre los ecos humeanos, resuena «*l'esprit n'a pas de sexe*» de Poullain de la Barre, o, mejor, «*l'esprit est de tout sexe*». Esta razón fortalecida se dobla aquí de razón desmascaradora, restauradora de la autenticidad, de la mejor veta rousseauiana⁴⁸ cuando se aplica a la irracionalización de los códigos estéticos impuestos a las mujeres, producto de un artificio desnaturalizador:

«Las falsas nociones de belleza y delicadeza detienen el crecimiento de sus miembros y producen un estado de dolor enfermizo en lugar de unos órganos delicados; y debilitadas de este modo al ocuparse en desarrollar las primeras asociaciones en vez de examinarlas, obligadas por todo objeto circundante ¿cómo pueden obtener el vigor necesario que les permita deshacerse de su carácter ficticio? ¿Dónde encuentran la fuerza para recurrir a la razón y levantarse por encima de un sistema de opresión que marchita las bellas promesas de la primavera? Esta cruel asociación de ideas, a lo que todo conspira para que se entretaja en todos sus hábitos de pensamiento o, para hablar con más precisión, de sentimiento» (el eco humeano se une aquí a un eco leibniziano) «las conduce a un destino no menos duro que el «cautiverio egipcio». ⁴⁹

Quizás esta sumaria contrastación de la concepción humeana de la razón y el prejuicio con la de Mary Wollstonecraft sirva en alguna medida para clarificar dónde y cómo se sitúa el feminismo en el complejo conspecto del pensamiento ilustrado. Seguimos creyendo –paradójicamente, en el sentido humeano– que, como lo hemos argumentado en otra parte, el feminismo, producto de la Ilustración, nos brinda a su vez una perspectiva privilegiada sobre la Ilustración y se constituye en un *test* de Ilustración, en Pepito Grillo de la coherencia y del grado de cumplimiento de las promesas ilustradas.

II. Por una Ilustración multicultural

1. De la Ilustración solipsista a las «vetas de la Ilustración»

La Ilustración europea ha sido sin duda una Ilustración hipercrítica e hiperreflexiva: ya en el temprano romanticismo se la puso en la picota y tomó conciencia de sus límites. Sin embargo, también de forma precoz fue consciente de que había abierto un camino de irás y no volverás: «las Luces sólo se curan con más Luces»,

⁴⁸ Cfr. R. Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1995.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 274.

afirmó lúcidamente Mme. de Stäel al hilo de sus reflexiones sobre la Revolución Francesa. La Escuela de Frankfurt, como es sabido, en sus prominentes figuras de Adorno y Horkheimer, tematizó su ajuste de cuentas con el proyecto ilustrado como crítica de la razón instrumental.

Por su parte, la llamada postmodernidad hizo el suyo propio con el pensamiento ilustrado en clave rupturista: lo característico de la Ilustración no habría sido el haber posibilitado la emergencia de abstracciones con virtualidades universalizadoras, sino el haber generado una retahíla de pares binarios jerarquizados donde se pone de manifiesto que los conceptos ilustrados sólo se constituyen en función de sus exclusiones, de sus «afuera constitutivos». Procede, pues, someter estas oposiciones dicotómicas: naturaleza/cultura, razón/irracionalidad, masculino/femenino, falogocentris-mo/escritura-diferencia, lo mismo/lo otro a una sistemática tarea de deconstrucción.

A su vez, el pensamiento postcolonial parece haber seguido las pautas de la deconstrucción para hacer implosionar estos pares dicotómicos con la finalidad de desenmascarar la presunta superioridad de Occidente sobre sus Otros. Se somete así a la Ilustración a una hermenéutica de la sospecha que arroja resultados un tanto reduccionistas: los valores ilustrados, con sus presuntas virtualidades universalizadoras, no serían sino la mera expresión de la voluntad de dominio de Occidente. En el mejor de los casos, una producción cultural históricamente específica, como muchas otras. Por aquí viene toda una línea del pensamiento postcolonial a converger con el multiculturalismo. Las culturas, afirma la tesis multiculturalista, son totalidades autorreferidas cuyos parámetros resultan inconmensurables. En esa misma medida son equivalentes entre sí. Por nuestra parte, discrepamos de las tesis multiculturalistas, entre otras razones, porque igualan por abajo. No habría nada en las culturas que han generado procesos crítico-reflexivos con virtualidades universalizadas que las hiciera preferibles a aquéllas que no habrían conocido procesos tales. Llamaremos aquí a los procesos crítico-reflexivos de ese carácter «vetas de Ilustración». En esta línea, estimamos que, aunque la Ilustración europea sea considerada como la Ilustración paradigmática por muchos conceptos, no por ello tiene la exclusiva ni el monopolio de la Ilustración. Desde la posición feminista ilustrada a la que nos adscribimos, afirmamos que las culturas en que se han puesto en cuestión los roles estereotipados y subordinados de las mujeres son preferibles a aquéllas en las que nunca se habría producido un cuestionamiento de ese orden. En la primera fase de nuestro trabajo hemos puesto de manifiesto que entre feminismo e Ilustración existe un vínculo recurrente y esencial, si bien no carente de ambigüedades y complejidades⁵⁰. Si así ha ocurrido en la Ilustración europea y ésta no ha sido la

⁵⁰ Cfr. Celia Amorós (coord.), *Actas del Seminario permanente «Feminismo e Ilustración»* (1988-1992), Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid; Celia Amorós, *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1997; Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994; Rosa Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jaques Rousseau*, Cátedra, Colección Feminismos, 1995; Alicia Puleo, *La Ilustración olvidada*, Barcelona, Anthropos, 1993; entre otros trabajos.

única Ilustración posible, podemos articular la hipótesis de que en las «vetas de Ilustración» que se pueden hallar en otras culturas vamos a encontrar modalidades significativas de feminismo.

En su prólogo a la obra de Mohammed Abed Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, Pedro Martínez Montávez afirma «No hay un espacio en el que no se de, individual y colectivamente, una actividad pensadora. Creer y mantener lo contrario es, sencillamente, una modalidad de racismo». No podemos ser tan ingenuas como Descartes cuando afirmaba que «*le bon sens est le plus repandu*», pero tampoco debemos ser tan eurochovinistas como para prejuzgar que, fuera de Occidente, la capacidad autónoma de juzgar está bloqueada por doquier. En lo que se refiere al ámbito del Islam, y a pesar de que las circunstancias precisamente no lo propician, hay brotes significativos de pensamiento crítico. De acuerdo con Ahmed Mahfoud, por lo que se refiere al pensamiento árabe contemporáneo, este pensamiento «o es crítico, conscientemente crítico, irrenunciablemente crítico, o no es nada... No es que las expresiones de pensamiento auténticamente crítico en el panorama árabe actual abunden y proliferen, pero indudablemente existen, y en número no tan escaso como algunos piensan ni de propósito tan reducido y discreto como otros afirman.»⁵¹

2. La búsqueda de una «modernidad alternativa»

De acuerdo con Leila Abu Lughod,⁵² el pensamiento islámico contemporáneo que no se identifica con la opción fundamentalista se plantea como la búsqueda de una «modernidad alternativa». «Salvar la modernidad afirmando su pedigrí indígena» adopta múltiples formas. Por ejemplo, Ziya Gökalp, el principal teórico del nacionalismo turco, consideraba la democracia y el feminismo como inherentes a una «esencia nacional transhistórica». Las desviaciones de este patrimonio eran imputables a indeseables influencias externas, como las árabes y las persas. Es comprensible que la búsqueda de una modernidad por parte de pueblos formalmente colonizados o expuestos a las influencias europeas responda a lo que podríamos llamar las paradojas de la Ilustración inducida. Decirle a una cultura ajena «¡imíte usted mi espíritu crítico e ilustrado!» no es sino someterla a lo que los psiquiatras de la Escuela de Palo Alto han llamado el «mensaje paradójico». La cultura así interpelada sólo puede cumplir la consigna si no la cumple, y en la medida misma en que la cumple la desobedece. En efecto: imitar el espíritu crítico de la potencia colonizadora que –teóricamente, al menos– exporta e induce ilustración no haría sino demostrar por parte de la colonia receptora que carece de su propio

⁵¹ Cfr. Ahmed Mahfoud, en su presentación a su traducción de Mohammed Abed Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, Icaria, Barcelona, 2001, p. 11. Véase también en el mismo sentido Sophie Bessis, *Occidente y los Otros*, Madrid, Alianza, 2002, especialmente Tercera Parte.

⁵² Cfr. Leila Abu Lughod, *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Colección Feminismos, Madrid, 2002.

espíritu crítico, ya que –acríticamente– se aviene a imitarlo. Y, si se niega a cumplir esta práctica mimética, no hace con ello sino poner de manifiesto su rechazo frontal e irreflexivo a la adopción de actitudes críticas, es decir, pone de manifiesto su cerrilismo antiilustrado. En estas condiciones, no es de extrañar que la reacción de los colonizados –ya sea política y/o culturalmente– a este mensaje paradójico, en los proyectos nacionalistas de los países islámicos del Próximo Oriente de finales del XIX y principios del XX, se articulara como una afirmación de que la modernidad propuesta o impuesta pertenecía a su propio legado cultural *avant la lettre*. Como lo señala Partha Chatterjee, se trataba de un intento de «negar las acusaciones coloniales de atraso y remediarlas mediante reformas modernistas»⁵³. A un mensaje paradójico no se puede responder sino paradójicamente. (A menos que consiga metacomunicar, es decir, captar el carácter paradójico del mensaje y deconstruirlo desde un nivel metalingüístico. Pero no siempre se dan las condiciones para ello.)

Por otra parte, hemos planteado aquí la hipótesis abstracta de una Ilustración que pretendería ser transplantada en un medio ajeno a toda dinámica crítico-reflexiva. Dicho de otro modo, se trataría de una Ilustración puramente exógena. Sin embargo, una hipótesis tal es contrafáctica: como lo afirma Deniz Kandiyotti «¿hasta qué punto los discursos sobre la modernidad en Oriente Próximo están condicionados no sólo por los encuentros coloniales con Occidente sino por las relaciones cambiantes y agitadas de las sociedades con sus diversos Antiguos Regímenes?»⁵⁴ La recepción de la Ilustración europea por parte de estas sociedades se lleva a cabo mediante una apropiación selectiva. A su vez, esta apropiación selectiva se rige por criterios de funcionalidad con respecto a procesos crítico-reflexivos endógenos: «*Quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur*», rezaba el sabio adagio escolástico. Ello genera, por su parte, efectos de *feedback* sobre la Ilustración paradigmática, la cual debería corregir, por razones cada vez más pertinentes y acuciantes, una autocomprensión solipsista a la que ha tendido recurrentemente, hasta en el modo mismo de plantear su propia autocrítica.

3. Un proyecto de buena fe

Jean Paul Sartre definía «la buena fe» como la «coordinación válida» entre libertad y facticidad en que la existencia humana consiste. Vamos a aplicar aquí esta concepción a las diversas maneras que las culturas tienen de plantearse su relación entre sus raíces y sus horizontes, entre sus retrospecciones y sus proyectos y proyecciones de futuro. Para nuestro filósofo, se incurre en «la mala fe» cuando se toma la libertad por facticidad, es decir, por dato inamovible que nos determina sin margen de maniobra alguno. Pero también es de mala fe la actitud según la

⁵³ Partha Chatterjee, *Nationalist thought and the colonial world: A derivative discourse?*, Zed Books, Londres, 1986.

⁵⁴ Kandiyotti, en Abu Lughod, *op. cit.*, p. 398.

cual pretendemos manipular nuestra situación fáctica, la cruz cuya cara es la libertad, como si en nombre de nuestras opciones libres pudiéramos renegar de ella e ignorarla. Pues bien: entre los distintos proyectos que conocemos – nuestro conocimiento es, sin duda, muy limitado e incipiente- de construir una modernidad alternativa, nos ha interesado de forma muy especial la propuesta del filósofo magrebí Mohammed Abed Al-Yabri, autor de una obra que lleva el prometedor y sugerente título de *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*.⁵⁵

Sin duda, la historia es siempre investigación retrospectiva de nuestra propia problemática y toda reconstrucción del pasado no es sino una «invención de la tradición». Los pueblos y las culturas colonizados llevan a cabo una apropiación selectiva *ad extra* de las culturas de sus colonizadores en función de sus propias tensiones y desajustes internos –no existen culturas monolíticas-. Pero necesitan, de forma complementaria, realizar una apropiación selectiva *ad intra* que dote de coherencia, arraigo y convalidación a sus opciones y asunciones con respecto a lo que desde fuera se les ofrece y/o se les impone. Pues bien, el autor de la *Crítica de la razón árabe* teoriza de un modo perfectamente consciente esta necesidad. De ahí deriva, en primer lugar, su crítica al fundamentalismo, que hace un uso indebido y sistemático de la analogía para interpretar el futuro –término *in absentia*- en función del pasado –término *in praesentia*- «tal como debió ser». La facticidad así mistificada se asume como la única opción posible de una libertad que reniega de su presente y de su futuro⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 35.

⁵⁶ El uso sistemático y abusivo –a falta de los pertinentes controles críticos- de la analogía es considerado por Al-Yabri como el *modus operandi* fundamental de la razón árabe. Nuestro autor somete este abuso del razonamiento analógico a una implacable crítica. «... La práctica de la analogía por los gramáticos, los juristas o los teólogos... se ancló en la estructura de la razón árabe como modo de pensar y como manera de actuar... Desde (la época de la Decadencia)... cada objeto desconocido se hizo un elemento *in absentia* para el cual se debía buscar un elemento *in praesentia* (conocido) susceptible de servir de referencia para una operación analógica. Y como la suprema incógnita es seguramente el futuro, y el pasado es el único referente conocido (...), la actividad mental con la cual se esperaba solucionar los problemas del presente y del futuro se limitó casi exclusivamente a buscar en el pasado lo que puede servir de referencia para establecer una relación analógica con el presente. Así, «la analogía de lo conocido a lo desconocido... se convirtió en una práctica que consistía en relacionar por analogía lo «nuevo» con lo «antiguo». Conocer lo nuevo consistirá entonces en «descubrir» un referente antiguo en el cual se apoyará analógicamente (lo) nuevo» (*Op. cit.*, p. 57.)

No podemos dejar aquí de recordar la importancia que la crítica a la analogía tuvo en el pensamiento ilustrado europeo. El caso paradigmático lo podemos encontrar en Spinoza, quien, en una línea que se remonta a Duns Scoto en el siglo XIV, fue un adalid, como lo ha señalado Gilles Deleuze (cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, traducción castellana de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik editores, 1974, del original francés *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968), de la concepción univocista de la sustancia y de la causa, tomando como referente polémico los coqueteos del cartesianismo con los usos analógicos de estos conceptos. Para Spinoza, a diferencia del cartesianismo, Dios es *causa sui* de la misma manera en que es causa de todas las cosas. Pensar de otro modo se presta a la chapuza conceptual y al antropomorfismo. Pues bien: en este mismo sentido afirmaba Averroes: «Si examinamos como debe ser las tesis de los teólogos, nos daremos cuenta de que conciben a Dios como un ser humano eterno. En efecto, asimilaban el Mundo a las cosas fabricadas por el hombre... Cuando los criticamos diciéndoles que (concebido así) nuestro Dios debería ser un cuerpo, responden que El es eterno, mientras que todo cuerpo es creado. Han de suponer, pues, la existencia de un hombre sin cuerpo, Agente de todo lo que existe, y esto no es más que una metáfora y una expresión poética» (Cit. por Al Yabri en *op. cit.*, p. 128.)

Pero el fundamentalismo –simplificamos aquí: hay fundamentalismos- no es la única modalidad posible de lo que Sartre llamaba «la mala fe»: hacer de la libertad facticidad. Existe otra modalidad consistente en asumir la propia libertad como si –contrafácticamente- no fuera una libertad en situación, una libertad incardinada. Pues bien, la libertad incardinada no puede sin pervertir el plexo ontológico éticamente válido entre libertad y facticidad, prescindir como un viajero sin bagajes, de la segunda. Para nuestro filósofo magrebí, esa sería justamente la actitud de lo que él llama «el liberalismo árabe», al que dirige una dura crítica. Los intelectuales de esta orientación, desmarcándose de su propio legado cultural, toman como su punto de referencia «el sistema de pensamiento europeo establecido en los siglos XVII y XVIII, y gracias al cual la clase burguesa europea ascendente combatió las ideas y los regímenes feudales.» El problema del pensamiento árabe contemporáneo se plantea entonces en estos términos «¿cómo puede este pensamiento asimilar la experiencia del liberalismo antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?» De acuerdo con Al Yabri,

Es totalmente erróneo plantear el problema de este modo. Porque esperar que los árabes asimilen el liberalismo europeo es esperar de ellos que incorporen a su conciencia una historia ajena, un patrimonio cultural que les es extraño en cuanto a los temas y las problemáticas que plantea... Un pueblo sólo puede recuperar en su conciencia su propio patrimonio cultural o lo que de él depende. En cuanto al patrimonio humano en general, en lo que tiene de universal, un pueblo lo vive necesariamente desde dentro de su propia tradición y nunca desde fuera.⁵⁷

La peculiar manera en que nuestro autor conjuga las demandas ilustradas de corte universalista con las legítimas aspiraciones románticas de los pueblos de afirmar su identidad es paradigmática. Y sus implicaciones políticas no se nos pueden ocultar precisamente ahora, cuando se ha impuesto «la democracia» a golpe de misiles inteligentes y bombas de racimo, por una parte, mientras reactivamente, por la otra, se busca el atrincheramiento en una identidad que ya no puede ser sino fraudulenta: «Quien teme perder su identidad, afirma Raimundo Paniker, ya la ha perdido». No es posible la existencia de identidades «inocentes», resistentes a toda interpelación e inmunes a cualesquiera mediaciones reflexivas. Parafraseando a Kant, podríamos decir aquí que identidad sin subjetividad es ciega, así como una presunta subjetividad sin identidad es vacía. El autor de la *Crítica de la razón árabe* lo expresa con la mayor pregnancia

La ruptura que reivindicamos aquí no es una ruptura con la tradición, sino con un cierto tipo de relación con la tradición. De «seres tradicionales» que somos, esta ruptura debe hacer de nosotros seres capaces de comprender su tradición, es decir, personalidades cuya tradición forma uno de sus elementos constitutivos, gracias al cual la persona encontrará su inscripción en el seno de una personalidad más amplia...⁵⁸

⁵⁷ *op. cit.*, p. 159.

⁵⁸ Mohammed Abed Al- Yabri, *op. cit.*, p. 61.

Al -Yabri formula su propia versión del ¡*sapere aude!* cuando afirma que el «pensamiento... al no poder asumir su independencia, convierte a ciertos objetos – sobre los que trabaja- en criterios para evaluar los restantes objetos.» El sujeto que abdica de este modo «se refugia en un antepasado lejano, en un «ancestro fundador» gracias al cual podrá recuperar la estima del yo. El pensamiento árabe moderno y contemporáneo está en esta línea. Por eso es, en su mayor parte, de tendencia fundamentalista. Sus diferentes corrientes y tendencias no se distinguen de hecho más que por el tipo de «ancestro-fundador» tras el que esconderse.»⁵⁹

Heidegger, en «La época de la imagen del mundo»⁶⁰, establece una profunda relación entre el hecho de que la religiosidad se interiorice «como vivencia» del sujeto y la posibilidad de que «la investigación histórica y psicológica del mito» se abra como proceso. *Mutatis mutandis* – habría que recordar aquí la afirmación de Claude Lévi-Strauss de que «es la generalización lo que funda la comparación y no a la inversa»-, el autor de *El legado filosófico árabe*⁶¹ apela a la concepción del escritor andalusí Ibn Hazm, autor del célebre *El collar de la paloma*, acerca de la hermenéutica coránica. «No está permitido a ningún hombre, afirma Ibn Hazm, imitar a cualquier otro, vivo o muerto, porque cada uno está obligado a realizar, en la medida de sus posibilidades, un esfuerzo interpretativo («*i tihad*») Se ponen de este modo las bases para una democratización de las prácticas de hermenéutica del texto sagrado. Así, para Ibn Hazm,

La religión de Dios - ¡El Altísimo!- es puramente exotérica, y no así absolutamente esotérica. Es eternamente obvia y no oculta ningún secreto latente. En ella todo se basa en pruebas y nada está sujeto al azar. El enviado de Dios (*sl'm*) no se ha callado ningún sentido de la ley revelada, por muy sutil que fuera. No hay nada tampoco de lo que sería mostrado a sus más cercanos parientes, mujer, hija, tía o primo, sin que fuese revelado al común de los mortales, blancos o negros, o a cualquier pastor de rebaño. No hay secreto, no hay sentido oculto que el Profeta – la paz sea con él- se hubiera abstenido de divulgar. Todo su mensaje se expresó en la predicación que dirigió a todos, porque si hubiera callado algo, es como decir que no habría cumplido su misión.⁶²

El proyecto ilustrado de Al-Yabri es un proyecto de buena fe en el sentido sartreano al que nos hemos referido. Sólo proyectos así alejan de la violencia, en la medida misma en que, para el Sartre de los póstumos *Cahiers pour une morale*, la violencia es una figura paradigmática de la mala fe⁶³. Pues la violencia reniega de toda mediación de la libertad por la facticidad y a la inversa. La libertad,

⁵⁹ Mohammed Abed Al-Yabri, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁰ Cfr. Martin Heidegger, *Sendas perdidas*, traducción castellana de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, Colección Biblioteca Filosófica, 1960

⁶¹ Mohammed Abed Al-Yabri, *El legado filosófico árabe*, traducción, notas e índice de Manuel C. Feria García, Madrid, Trotta, 2001.

⁶² Cit. por Al-Yabri en *op. cit.*, p. 115.

⁶³ Cfr. Celia Amorós, *Díspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo en Jean Paul Sartre*, Madrid, Síntesis, 2001, capítulo III,3.

así, se afecta ella misma de facticidad y se impone como «inocencia de la fuerza». «Se producen efectos colaterales» Pero, a la vez, quiere ser legitimada a título de libertad. Pone el mundo -la facticidad- como inesencial a los efectos de un proyecto que se asume a sí mismo como incondicionado, sustraído a toda interpretación y ponderación posible, haciendo saltar así la propia situación: en última instancia *Fiat iustitia et pereat mundos* sería el lema de esta actitud. La violencia rechaza siempre el conocimiento y el análisis de la situación: es, por definición, antihermenéutica. Pone en su lugar un mundo maniqueo monolítico en el que el Bien y el Mal están dados desde siempre como esencias: no son proyectos humanos ni tienen que ver con ellos. Tenemos así diseñado *a priori* «el eje del mal». Y el Bien sólo puede consistir en quitar esa capa de mal que se superpone a lo que sería una facticidad deseable que estaría ya dada. Recordemos los análisis de Hegel sobre el terrorismo en la *Fenomenología del Espíritu*:⁶⁴ la libertad se toma a sí misma por objeto aniquilando el orden del mundo si hace falta. De este modo, se convierte en su contrario: el mero *pondus* del *factum* que todo lo arrasa, incluida ella misma – pensemos en los atentados suicidas- en el caso de los más impotentes. La libertad se trastoca en facticidad, ciertamente, pero, por su parte, la facticidad se traviste de libertad: son la cara y la cruz de una misma perversión. En última instancia, para el terrorismo así como para la violencia –y la guerra es el supremo analogante de la violencia- hay sólo una Palabra y un orden verdadero del mundo que se han de imponer a toda costa, con esa pretensión de legitimidad absoluta que ahorra todo tipo de mediaciones interpretativas: la Verdad del mundo es sólo una y viene de un más allá de lo humano.

Pues bien, frente a la violencia como el horror que nos rodea y la mala fe que por ambos bandos se nos impone, proyectos como el de Al-Yabri, proyectos teóricos que no pueden sino estar imbricados en un compromiso político y militante con la «civilización del conflicto de civilizaciones», como me gusta llamar a la construcción de alternativas a la siniestra profecía que se cumple a sí misma de Samuel Huntington, deben ser estudiados, apoyados, instituidos en paradigma de lo que puede ser una «interpelación intercultural»⁶⁵ entre las civilizaciones que induzca más y más efectos de reflexividad y, en la misma medida, más Ilustración. Una Ilustración multicultural.

4. De la «universalidad sustitutoria» a una «universalidad interactiva»

Tomamos esta distinción conceptual tan pregnante de la filósofa feminista estadounidense Seyla Benhabib. Ella la acuñó para referirse a las limitaciones del pensamiento ilustrado en relación con la exclusión de las mujeres de los universales

⁶⁴ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción castellana de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966. B. B. VI Biii.

⁶⁵ Fernando Quesada, «Procesos de globalización: hacia un nuevo imaginario político» en F. Quesada (Ed.) *Siglo XXI: un nuevo paradigma de la política*. Anthropos, Barcelona, 2004.

que este mismo pensamiento formulaba, de forma tal que esos universales fraudulentos ocultaban «particularidades no examinadas»⁶⁶ Entendemos que la crítica al androcentrismo y la crítica al etnocentrismo desde este punto de vista vienen a ser isomórficas. Si tras el sujeto de la Ilustración europea se encuentra el «perfil» del varón blanco propietario – luego se instituyó una dinámica que desplegó sus virtualidades y amplió sus ámbitos de inclusión, desde el «sufragio universal masculino» a las conquistas de la lucha sufragista-, tras la pretensión occidental del monopolio de la universalidad se esconde también una cultura idiosincrática (aunque en modo alguno se reduzca a ella como lo pretenderían las tesis multiculturalistas). Es así como lo ve el autor de la *Crítica de la razón árabe*:

Aunque la modernidad europea se presente actualmente como modernidad a escala «universal», su simple pertenencia a la historia cultural específica de Europa, aun en los casos de contestación interna, la incapacita para establecer una comunicación crítica y renovadora con la cultura árabe, cuya historia es diferente. Ajena a la cultura árabe y a su historia, la modernidad europea se ve así impedida para entablar un auténtico diálogo con la cultura árabe capaz de suscitar en su seno movimiento alguno de transformación, por lo que se comporta más bien ante dicha cultura como un ente desafiante que la empuja a ensimismarse y a replegarse sobre sí misma.⁶⁷

Nuestro autor rechaza así una «universalidad sustitutoria»: sería a la vez falsa e ineficaz. Por el contrario, su «invención de la tradición» está en función, de forma totalmente lúcida y consciente, de su proyecto de incorporarse al progreso logrado por «la modernidad planetaria». Como conocedor de Habermas⁶⁸, sabe que «la modernidad debe buscar la validación de sus presupuestos en el interior de su propio discurso, a saber, el discurso de la contemporaneidad y no el discurso de la tradicionalidad». Pero para ello, como lo diría Agnes Heller, ha de reconstruir, no cualquier pasado, sino «el pasado de su propio presente», un presente que le interpela y cuya interpelación ni quiere ni puede eludir, como tampoco el futuro que quiere y puede elegir. Por esta razón, para Al-Yabri, «el camino hacia una modernidad propiamente árabe debe partir necesariamente del *espíritu crítico*⁶⁹ producido por nuestra propia cultura árabe». Entiende que sólo de este modo se podrá desencadenar una dinámica de cambio en el interior de su cultura.

Como el «ser» de Aristóteles, «modernidad», para el autor de *El Legado filosófico árabe*, se dice de muchas maneras. No, por supuesto, como la declinaría una delicuescente analogía de la que Al-Yabri es un duro crítico, pero sí teniendo en

⁶⁶ Cfr. Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (Eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, traducción de Ana Sánchez, Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1990

⁶⁷ Mohammed Abed Al-Yabri, *op. cit.*, p. 38.

⁶⁸ Cfr. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

⁶⁹ La cursiva es mía.

cuenta que «de hecho, no existe *una* modernidad, universal y a escala planetaria, sino múltiples modernidades, diferentes de una época a otra y de un lugar a otro.» Para que no se solapen modernidad, universalismo e imperialismo, una concepción nominalista moderada de la modernidad, mejor dicho, de las modernidades, como la que el filósofo magrebí nos propone, no la deberíamos dejar caer en saco roto.

Pero ¿qué tienen en común estas modernidades para que podamos referirnos a ellas teniendo en cuenta algunos supuestos comunes? Creo que no interpretamos mal a nuestro crítico de la razón árabe si afirmamos que toda modernidad se caracteriza por el «espíritu crítico», la apreciación del propio pasado bajo mediaciones selectivo-reflexivas en función de un proyecto de configuración histórica del propio presente, así como por lo que Max Weber consideraría, por diferentes que puedan ser las modalidades históricas en que el fenómeno toma cuerpo, un cierto «desencantamiento del mundo», implicado por la separación de la esfera religiosa como referente totalitario de sentido de otras esferas distintas en las que entran en juego sus propias racionalidades immanentes. Entendemos que son precisamente estos criterios los que han presidido la reconstrucción selectiva llevada a cabo por Al-Yabri de lo que podríamos llamar el conspecto ilustrado andalusí, en el que destaca la potente personalidad de Averroes en el contexto de aportaciones tan significativas como las de Ibn Hazm, y seguidores como Ibn Jaldún, entre muchos otros.

5. *Trinchar el Ave (rroes) por sus coyunturas naturales*

El diálogo intercultural, si ha de ser eficaz y legítimo, tiene sus condiciones propias: requiere situaciones simétricas en cuanto a la disponibilidad para interpelar así como para ser interpelado. Y sólo es posible si se dan actitudes críticas y reflexivas por ambas partes: desde un multiculturalismo no crítico sólo cabe el atrincheramiento de cada cultura en sus parámetros presuntamente inconmensurables de forma radical con los de las demás culturas. Si ha de ser posible, pues, civilizar «el conflicto de las civilizaciones», los puentes habrán de ser tendidos de Ilustración a Ilustración, o de «vetas de Ilustración» a «vetas de Ilustración» si se prefiere, pues no existe ninguna cultura, ni siquiera la occidental (!), que esté permeada por un espíritu ilustrado por todas sus partes. Si no queremos, pues, caer en la reificación de las culturas y las identidades, es decir, si apostamos por una «cultura de razones» (Kambartel) más allá de una mera cultura de la tolerancia, es decir, por una cultura ilustrada feminista y pacifista, por una política cultural democrática, deberemos seguir el consejo que Platón daba a los filósofos en el *Fedro* de «trinchar el ave por sus coyunturas naturales». Como lo hace el buen cocinero, y no como el chapucero que procede a cortar y pinchar su guiso al buen tuntún topando con huesecillos inmanejables por todas partes. Pues bien: las «coyunturas naturales» están, en las culturas con las que queremos establecer diálogo, en las inflexiones críticas que, al menos casi todas, generan en determinados momentos de su historia, en sus repliegues reflexivos, en sus polémicas, endógenas e inducidas a

la vez por la contrastación permanente de las culturas en un mundo globalizado: ¿qué sentido tendría distinguir aquí en rigor lo «genuinamente» intracultural y lo inducido, lo exógeno? Al- Yabri pone todo su énfasis en la intraculturalidad, lo que es sumamente explicable y legítimo en su contexto, pero es a la vez perfectamente consciente de que su propuesta de una lectura alternativa y crítica de la tradición cobra todo su sentido precisamente porque estamos en un mundo en que ni el Islam - ¡ni nadie!- está sólo. Se aplica, pues, a «trincar el ave por sus coyunturas naturales» y lo que encuentra – porque es lo que busca- es el averroísmo. ¿Por qué? Porque interpreta el espíritu del averroísmo en términos de «intercontemporaneidad» con nuestro momento presente. Pues el planteamiento de la relación entre los dominios de la religión y la filosofía –lo que nosotros llamamos el problema de la laicidad- conserva en nuestra actualidad histórica toda su pertinencia.

Averroes llamaba a comprender la religión en el interior de su propio discurso y a comprender la filosofía en el interior de su propio dispositivo conceptual, a través de sus principios e intenciones. Sólo de esa manera podemos, según Averroes, renovar a la vez la religión y la filosofía. Inspirémonos también en este método para concebir una relación adecuada con nuestro patrimonio tradicional y con el pensamiento contemporáneo mundial, el cual representa para nosotros lo que representaba para Averroes la filosofía griega. Ello nos permitirá acceder a una comprensión científica objetiva del uno y del otro, y nos ayudará a utilizarlos conjuntamente en una misma perspectiva: dar fundamento a nuestra autenticidad en la modernidad y dar fundamento a nuestra modernidad en la autenticidad.⁷⁰

Las raíces, como muy bien lo entiende nuestro filósofo, están para dar arraigo a algo distinto que pueda y deba crecer a partir de ellas: si se toman a sí mismas por objeto, se ahogan y se pudren como una planta demasiado regada. A su vez, a las plantas así implantadas hay que darles el acomodo que se merecen en el frágil jardín de las Ilustraciones, o, si se prefiere, de esa Ilustración multicultural instituida en el único patrimonio de la humanidad que puede salvarnos de la barbarie. Instituyamos, pues, a Averroes en un clásico de la modernidad en el sentido en el que Habermas ha entendido el clasicismo:

Mientras lo que está meramente de moda remite al pasado y pasa pronto de moda, la Modernidad conserva una relación secreta con lo clásico. Desde siempre se reputa clásico aquello que

⁷⁰ Para Mohammed Abed Al-Yabri, (op. cit., p. 157) «Con Averroes se establece... una concepción radicalmente nueva de la relación entre religión y filosofía: concebir la racionalidad en el seno de cada uno de estos dominios, sin confundirlos. La racionalidad en filosofía consiste en la observación del orden y la armonía del mundo y, por ende, en el principio de causalidad, mientras que la racionalidad en religión se basa en la toma en consideración de la «intención del Legislador», cuya finalidad última es la de incitar a la virtud. La noción de «intención del Legislador» en el ámbito de las ciencias tradicionales corresponde a la de las «causas naturales» en las ciencias racionales. Tales son los principios sobre los que descansa el «demostracionalismo» de Averroes». ¿Tan lejos estamos «del cielo estrellado sobre nosotros y la ley moral en nuestro corazón»?

sobrevive al paso del tiempo. *El producto absolutamente moderno obtiene esta fuerza no solamente de la autoridad de una época pasada sino de la autenticidad de una actualidad pasada.* Esta transformación de la actualidad de hoy en la de ayer es... la propia Modernidad, que crea para sí misma su clasicismo⁷¹

Al-Yabri, a diferencia de Ernst Bloch, interpreta la relación entre Avicena y Averroes en clave rupturista. En su trabajo «Avicena y su filosofía oriental»⁷², nuestro autor identifica la filosofía emanatista de Avicena como el momento de «dimisión de la razón» y de implantación de un «pensamiento oscurantista» en el ámbito del pensamiento árabe-islámico. Asume la obra aviceniana «como un proyecto de filosofía nacional (persa.)»⁷³

Si, cambiando abruptamente de escenario, nos trasladamos al Magreb y al-Ándalus, zonas independizadas desde su origen del imperio abasí, nos encontramos, de acuerdo con la reconstrucción de Al-Yabri, con unos peculiares condicionantes: la ausencia de una herencia preislámica y una situación de competitividad cultural permanente con el califato abasí. Los doctores de la Ley andalusíes proscibieron así la filosofía «en su forma emanacionista y en su forma iluminista sufi.» En suma, la ideología de los adversarios «con sus implicaciones hermetistas». Esta represión, siempre de acuerdo con Al-Yabri, propició que la escuela de Córdoba, capital del califato, se orientara al estudio de las «ciencias antiguas», toleradas por los doctores de la Ley que las consideraban ideológicamente inocuas: las matemáticas, la astronomía y, más tarde, la lógica, con lo cual se instituyó el silogismo aristotélico y el método del razonamiento demostrativo como antídoto contra los desmadres del pensamiento analógico. «La necesidad política e ideológica demandaba... la elaboración de un proyecto cultural andalusí capaz de representar una alternativa histórica frente a los proyectos abasíes y fatimíes.» El califato omeya hubo de diseñar de este modo su legitimidad política sobre el modelo epistemológico que le proporcionaba un discurso filosófico previamente disciplinado por el cultivo de las ciencias. En realidad, algo parecido –aunque pongamos límites a la analogía– ha ocurrido en todas las Ilustraciones: la *polis* griega tomó como su referente la geometría con su pregnante capacidad de sugerencia de la idea de igualdad (el círculo en que los guerreros ponían las cuestiones comunes «en el centro» y «en el medio») ⁷⁴; la legitimación

⁷¹ Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, traducción de R. García Cotarelo, Barcelona, Península, 1988, p. 267. La cursiva es mía.

⁷² Incluido en su libro *Nahnu wa at-turāt*. Nota del traductor.

⁷³ «Por su filosofía oriental, Avicena ha consagrado una corriente de pensamiento espiritualista y gnóstico cuyo impacto fue determinante en el movimiento de regresión por el cual el pensamiento árabe-islámico retrocedió de un racionalismo abierto emprendido por los mu'tazilíes y Al-Kindi, y llevado a cabo por Al-Fārābī, a un irracionalismo oscurantista deletéreo, que muchos pensadores como al Gazzālī (entre otros) no hicieron más que difundir y popularizar en diferentes medios.» (Op. cit., p. 96.) Carecemos aquí del espacio necesario para reproducir los argumentos en que al-Yabri basa una crítica tan contundente. «Los que han vivido o todavía viven el momento avicenista después del acontecimiento averroísta, se condenan a vivir intelectualmente al margen de la historia», afirma nuestro autor.

⁷⁴ Cfr. J. Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, traducción castellana Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1983, cap. III.

contractualista moderna del poder tomó el atomismo y el paradigma mecanicista como sus metáforas preferidas para configurar su concepción del pacto social originario⁷⁵...

6. Hacia una nueva meta-reflexión sobre las Ilustraciones

La obra de Ibn Jaldún (1332-1406), *La Muquaddima*, donde expone su teoría sobre los principios de la civilización humana, se inscribe en la estela averroísta. En ella, el tema del origen del poder, como lo diría Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* en relación con la problemática de la secularización, pide, como asunto del mundo que es, «ser pensado mundanamente».

«He escrito un libro sobre la Historia, nos dice su autor, en el que *descorrí el velo* que ocultaba las condiciones de la emergencia de las generaciones. Lo he dividido en capítulos, que tratan sobre los relatos históricos y el sentido de los acontecimientos. He dilucidado en él las causas inherentes a la génesis de la civilización y de las dinastías (...) Es, en suma, un tratado sobre las condiciones de la civilización y de la urbanización (...) así como sobre las características propias de la sociedad humana, que permite al lector disfrutar del conocimiento de las causas de la formación y el desarrollo de los hechos de civilización, y comprender *cómo los fundadores de las dinastías han constituido su poder.*»⁷⁶

Sobre estas bases, nuestro teórico de la historia busca elementos que – weberianamente- podríamos llamar de «legitimación racional» *versus* la legitimación meramente tradicional del poder: entenderá así que, si el Legislador ha impuesto el «nacimiento en la tribu *quray_i* como condición para acceder al califato, ello se debe a que «la solidaridad tribal», el único elemento capaz de asegurar el dominio de un pueblo sobre los demás se daba, en la época del Profeta, precisamente en esa tribu.

El autor de la *Crítica de la razón árabe* no sólo detecta de este modo una «veta de Ilustración» en la tradición islámica, sino que nos proporciona una elaborada metodología, a cuya exposición detallada no podemos dedicarnos aquí, para explotarla como una cantera enormemente rica en virtualidades y sugerencias. Contribuye de este modo a una reflexión de segundo grado sobre la Ilustración misma, sobre un sentido interactivamente universalista más allá del solipsismo occidentalista en que ha caído muchas veces ese género de pensamiento crítico al que podríamos llamar «meta-ilustración». La operación crítico-reflexiva de nuestro autor es en este sentido compleja: por una parte, procede a una apropiación selectiva *ad extra* de todo cuanto tiene de material y normativamente deseable «la modernidad planetaria», asumiendo a la vez una implacable crítica de su concreción-desviación como razón instrumental, a la que hay que oponerse en nombre de los principios de la modernidad misma⁷⁷. Este momento

⁷⁵ Hobbes sería en este sentido un caso paradigmático.

⁷⁶ Cit. por Mohammed Abed Al-Yabri en *op. cit.*, p. 146. La cursiva es mía.

⁷⁷ En el contexto de mi trabajo he utilizado aquí muchas veces «modernidad» e «Ilustración» como sinónimos, ya que no sería posible entrar en la complejidad del debate y las precisiones que el tema requeriría.

crítico-reflexivo inducido, que tiene inevitablemente un vector exógeno –la interpelación intercultural-, educe a su vez un mecanismo reflexivo endógeno que orienta hacia una apropiación selectiva, ahora *ad intra*, en el interior de la propia tradición. Se procede así en orden a lograr que las modernidades canonizadas instituyan las tradiciones así sometidas a criba –pues en ellas se ha decantado a su vez un proceso de criba- en interlocutoras para construir entre todos ese «universalismo interactivo» que Occidente ha pretendido hacer a su sola medida. De este modo, los efectos de crítica y reflexividad se suscitan no sólo por razones endógenas, sino exógenas: ambas interactúan y se articulan entre sí. Así, si el multiculturalismo iguala por abajo –poniendo el rasero de una tolerancia que es en el mejor de los casos un respeto meramente pasivo-, la Ilustración multicultural iguala por arriba. Compara las culturas y las hace interactuar problematizándolas, promoviendo su crítica y autocritica y potenciando el debate y la reflexividad que «civiliza» el «conflicto de civilizaciones». Sitúa así las culturas en un horizonte –problemático y asintótico, pero al menos abierto- de paz. Pues, como hemos tenido ocasión de exponerlo, las actitudes hermenéuticas y las violentas son incompatibles.

Obras como la del autor de la *Crítica de la razón árabe*, entre muchas otras como la de Sophie Bessis, la de Fatema Mernissi, Nawal al Sadawi, etc, señalan e implican otra dirección en la reflexión sobre nuestra Ilustración. No ya la de su genealogía como razón instrumental ni la de su agotamiento en clave postmoderna, sino la de los efectos que tuvo –así como recibió: la deuda de la Ilustración europea con el averroísmo todavía no ha sido suficientemente enfatizada- en los procesos crítico-reflexivos de otras culturas. De forma muy especial en el mundo musulmán, que nos implica tan de cerca, este tipo de procesos tuvieron una importante significación en sus propios ajustes internos con sus elementos más feudales y retrógrados. Aportaciones de este orden proporcionan así una nueva savia para la reflexión meta-ilustrada... La Ilustración europea fue producto en una medida relevante de la contrastación intercultural – recordemos desde las *Cartas persas* de Montesquieu al «buen salvaje» de Poullain de la Barre y Rousseau, promovidos a instancias normativas para valorar la legitimidad de las propias instituciones europeas. Quizás podamos, pues, esperar todavía, aunque sea agarrándonos a un clavo ardiendo, que la contrastación intercultural prevalezca sobre la violencia y produzca más y más Ilustración...