

Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Posada Kubissa, Luisa

El feminismo filosófico de Celia Amorós

Nómadas (Col), núm. 44, abril, 2016, pp. 221-229

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105146818013>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

El feminismo filosófico de Celia Amorós

O feminismo filosófico de Celia Amorós

Philosophical feminism of Celia Amorós

Luisa Posada Kubissa*

Este texto inicia con una semblanza de la vida de la pensadora española Celia Amorós, para luego centrarse en las más recientes reflexiones aportadas por su feminismo filosófico. Busca entender sus razones y sus posiciones éticas, políticas y ontológicas, para lo cual acude a las aportaciones que el pensamiento de esta autora ha hecho en su quehacer intelectual anterior. El texto culmina con la crítica de la razón patriarcal a partir del último texto de Amorós: *Salomón no era sabio* (2014).

Palabras clave: feminismo filosófico, feminismo ilustrado, igualdad, crítica, genealogía.

Este texto inicia com um esboço da vida da pensadora espanhola Celia Amorós, para depois se centrar nas mais recentes reflexões contribuídas por seu feminismo filosófico. Busca entender suas razões e suas posições éticas, políticas e ontológicas, para o qual acode às contribuições que o pensamento desta autora tem feito em sua atividade intelectual anterior. O texto culmina com a crítica da razão patriarcal a partir do último texto de Amorós: Salomón no era sabio (2014).

Palavras-chave: feminismo filosófico, feminismo ilustrado, igualdade, crítica, genealogia.

This text begins with a biographical sketch of the life of the Spanish philosopher Celia Amorós, followed by an examination of the most recent reflections from her feminist philosophy. It seeks to understand her reasoning as well as her ethical, political and ontological positions. The article then reviews the contributions that the author has created alongside her previous intellectual works. The text concludes with the critique of patriarchal reason from Amorós' latest text: Solo-mon Was Not Wise (2014).

Key words: feminist philosophy, illustrated feminism, equality, critique, genealogy.

* Profesora titular de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España). Miembro del Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de dicha Universidad.
Doctora en Filosofía. E-mail: lposada@filos.ucm.es

original recibido: 01/02/2016
aceptado: 28/03/2016

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 221–229

elia Amorós nace el 18 de mayo de 1945 en Valencia (España), donde realiza estudios medios y universitarios, y obtiene el Premio Extraordinario de Licenciatura en Filosofía en 1970. En 1969 nace su hija, siendo ella profesora adjunta del Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia, institución en la cual defiende su tesis de doctorado en 1973. Entre 1976 y 1985 gana la plaza de profesora titular de “Historia de la filosofía” en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

En su actividad feminista destaca la participación como accionista en 1978 en la fundación, en régimen de cooperativa, de la Librería de Mujeres de Madrid, situada aún en la calle San Cristóbal de esta ciudad. Y su actividad investigadora es reconocida ya en 1980 con el Premio María Espinosa de Ensayo al mejor artículo publicado sobre temas de feminismo.

En 1985 consigue la cátedra de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, en el Departamento de Filosofía IV (en los espacios académicos “Teoría del conocimiento” e “Historia del pensamiento”). Ese mismo año publica *Hacia una crítica de la razón patriarcal* y dos años más tarde aparece su ensayo *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (1987).

En 1988 forma un núcleo de investigadoras que se convertirá en germen de formación de muchas de las teóricas feministas actuales en España y que, durante más de diez años, se consolida con el título de Seminario Permanente de Feminismo e Ilustración en la Universidad Complutense de Madrid. Entre 1989 y 1993 Celia Amorós es directora del Instituto de Investigaciones Feministas de esa misma Universidad.

En 1990 se publica en Buenos Aires *Mujer, participación y cultura política*, que se reedita en 1994 con el título *Feminismo: igualdad y diferencia*. En 1992 dirige el curso “Historia de la teoría feminista”, en el marco del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, que aún hoy viene impartiéndose con otra dirección, pero con el mismo espíritu con el cual ella lo inició.

En 1993 coordina la publicación de las *Actas del Seminario Permanente de Feminismo e Ilustración, 1988-1992* y dirige como investigadora principal el “Proyecto de investigación feminismo, proyecto ilustrado y crisis de la razón moderna (1991-1994)”.

Entre 1993 y 1995 es profesora visitante en el centro Minda de Gunzburg-Center for European Studies, Cambridge, Massachusetts (Estados Unidos). Desde 1995 comienza a impartir cursos y seminarios en América Latina, labor que no abandonará en su carrera por sentirse especialmente vinculada a este territorio. A su vuelta a España, dirige el proyecto de investigación “Feminismo, ilustración y posmodernidad” y publica *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (1997). En el 2000 aparece su obra *Diáspora y apocalipsis: estudios sobre el nominalismo de J.P. Sartre* y en el 2005 publica *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*, obra que fue ganadora del Premio Nacional de Ensayo. Del 2008 es su título *Mujeres e imaginarios de la globalización: reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*. Entre el 2008 y el 2011 dirige el proyecto de investigación “Las mujeres como sujetos emergentes en la era de la globalización” y publica *Vetas de Ilustración: reflexiones sobre feminismo e islam* (2009).

En el 2010 Celia Amorós se jubila como catedrática de filosofía de la Universidad de Educación a Distancia, cátedra que había obtenido años antes, y desde entonces vive en Valencia. Su última publicación aparece en el 2014 con el título *Salomón no era sabio*.

Como cabe concluir por esta sucinta semblanza, Celia Amorós ha dedicado su vida a sus dos grandes pasiones: el feminismo y la filosofía, sin abandonar nunca su compromiso con la praxis en el movimiento feminista. Su feminismo filosófico, que trataremos de abordar aquí, ha creado escuela y, sin duda, la hace merecedora de la sentencia que ya pronunciara María Zambrano: “Sólo se vive verdaderamente cuando se transmite algo”.

El feminismo filosófico de Celia Amorós puede definirse en términos de un hondo ejercicio de reflexión sobre conceptos fundamentales de nuestra historia de las ideas, que se realiza desde la herencia crítica que promovió el espíritu intelectual de la Ilustración, y que fuerza a esa misma razón ilustrada hasta los límites en los que nunca fue pensada, hasta hacerla crítica feminista (Posada, 2000: 19).

Habrá que hablar de *feminismo filosófico*, en lugar de *filosofía feminista*¹, para considerar esa labor tan relevante de una pensadora que siempre ha estado a caballo entre uno y otro extremo, entre el feminismo y la filosofía, sin dejar nunca de estar, a la vez, en los dos. Como expresión de que el feminismo puede ser tematizado filosóficamente, cabe atribuir de entrada dos sentidos a la definición del *feminismo filosófico*: como revisión de la historia del pensamiento —como genealogía, por tanto, de las ideas y, por lo mismo, también del movimiento feminista—, y como reflexión crítica, que se sitúa en la actualidad en la que participa como conciencia implicada y como fenómeno político. Y se trata aquí de la crítica en un sentido doblemente ilustrado: en el que se reclama intelectualmente de esa tradición que mira hacia la igualdad, y en el que realmente se ejerce como crítica del prejuicio.

El feminismo filosófico de Celia Amorós sigue el rastro de la hipótesis explicativa del contractualismo



■ Celia Amorós

y descubre que, para seguirlo, hay que retrotraerse a entramados conceptuales bastante anteriores a la modernidad ilustrada (Posada, 2009: 150). El análisis ha de extenderse, no sólo a tradiciones intelectuales que, como el contractualismo, resultan ser susceptibles de revisión crítica desde la teoría feminista, sino también al discurso de los filósofos anteriores, como Aristóteles o San Agustín. Porque, como buena herramienta crítico-hermenéutica, el feminismo filosófico puede aplicarse a toda la tradición de pensamiento, sin que por ello deje de ser también producción de pensamiento y proyecto. En estos sentidos, hablar de *feminismo filosófico* es hablar de la crítica de la crítica.

El feminismo filosófico de Celia Amorós conecta *feminismo, igualdad y crítica ilustrada* en una suerte de triunvirato analítico poco habitual en la reflexión filosófica. Esta triada se convierte en la insignia que ha de guiar el viaje de la razón hacia su propia autocrítica en tanto que razón patriarcal.

Las consignas de libertad, igualdad y fraternidad de la Ilustración dejaron fuera de consideración a las

mujeres, cosa que indudablemente recorta el carácter de universalidad con el que fueron proclamadas. La triada conceptual aquí aludida, en la que se enmarca la reflexión feminista de Amorós, entiende que hoy sigue siendo necesario hacer extensión de estas proclamas ilustradas al conjunto de las mujeres, aun cuando la herencia de este ideal ilustrado de igualdad tenga que presentarse, prioritariamente, como crítica a sus insuficiencias. Por ello, una hermenéutica feminista como ésta se convierte, como decía, en crítica de la crítica.

Puede decirse, sin temor a excomuniones filosóficas, que la Ilustración fue emanada y resuelta sólo para la mitad masculina de la razón humana. Pero lo que ya no es tan reconocido es que, a la vez, resultó ser la cuna del feminismo, como movimiento teórico y político. Celia Amorós mira hacia esta otra tradición ilustrada —o habría que decir quizá hacia sus márgenes— y reencuentra allí las huellas de un discurso silenciado incluso entre los herederos del fenómeno de la modernidad ilustrada: es decir, in-

dad entre los sexos han sufrido, y siguen sufriendo, los discursos de nuestra tradición de pensamiento. No sólo habrá que ocuparse del discurso de grandes pensadores que, como Kant o Hegel, olvidan con ello de paso el discurso ilustrado todo, del que han sido adalid y heredero, respectivamente, sino que habrá que hacerse cargo de todo discurso que —con consigna de igualdad por delante o sin esta—, hace flaco favor a la perspectiva de la igualdad de los sexos. Concluye Celia Amorós en este sentido:

La ausencia de la mujer en este discurso, como toda ausencia sistemática, es difícil de rastrear. Es la ausencia que ni siquiera puede ser detectada como ausencia porque ni siquiera su lugar vacío se encuentra en ninguna parte; la ausencia de la ausencia —como para el esquizofrénico la ausencia del padre— es el logos femenino o la mujer como logos; emerge a veces en el discurso masculino, como una isla en el océano, como lo gratuito y lo inexplicable, lo que inesperadamente se encuentra sin haberlo buscado, y el discurso se configura siempre alrededor de ese islote bajo el signo de la perplejidad, de un oleaje confuso y recurrente



cluso entre nosotros mismos. Olimpia de Gouges, o Mary Wollstonecraft, o el cartesiano Poullain de la Barre, entre otros, representan la marca de un pensamiento crítico-feminista, de esa otra Ilustración que también existió.

Pero, la tarea genealógica del feminismo filosófico no se detiene en reconocer esta marca de un feminismo ilustrado —que, desde luego, no ha predominado en el siglo XVIII, ni en ningún otro pasaje de nuestra historia del pensamiento—, sino que se propone también apuntalar la peculiar amnesia que de la igual-

que quiere erosionar y tiene a la vez que reconocer contornos, tallar recortes en el discurso para conceptualizar lo imprevisible, el reino dentro de otro reino. ¿Qué hacer con él? (Amorós, 1985: 27).

Amorós piensa que hoy sigue siendo tiempo de feminismo, y con ello se declara doblemente ilustrada: no sólo por cuanto se reclama de esa tradición emancipatoria de pensamiento, sino, sobre todo, porque sigue inmersa en la crítica contra el prejuicio y propone, con ello, un proyecto dentro de la orientación filosófica a la que, por decirlo en términos nietzschea-

nos, nada humano le es ajeno. Y estamos con ello ante un feminismo filosófico que prioritariamente es mirada crítica.

La apuesta por el feminismo filosófico lo es por una sociedad que deje de reproducir la marca de género como política de adscripción de las mujeres a un grupo dominado en razón de su nacimiento, en tanto que los varones no se adscriben a grupo alguno, sino que se autodesignan como lo genéricamente humano.

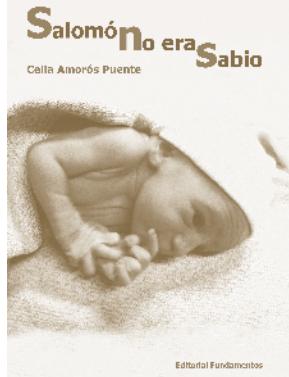
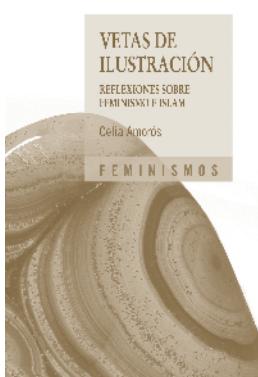
Desde claves de análisis herederas de las de Beauvoir, algunas teóricas feministas de la órbita anglosajona —como Gayle Rubin o Seyla Benhabib— van a utilizar en el análisis del presente de las relaciones entre los sexos la variable sistema género-sexo para explicar la pervivencia en la historia de la humanidad de un fenómeno recurrente de desigualdad entre los sexos. Celia Amorós entiende que este sistema género-sexo es sinónimo de patriarcado, porque tal sistema implica una seña de identidad: la pertenencia a un grupo social deter-

razón. Se impone ahora el ser-en-el-mundo diferente, que recupere la lógica de lo otro, de lo no-logocéntrico. Y en esta posmoderna operación, lo femenino viene a promocionarse entre los pensadores de la posmodernidad como la diferencia por autonomía, como la posición que deviene lo otro: de ahí, el *devenir-femme* de la filosofía reclamado por Deleuze y Guattari, o por el filósofo travestido, Derrida.

Pero estas filosofías de la posmodernidad, casi proféticas, no pueden dejar de infundir sospechas a la crítica feminista. Porque la estrategia de feminizar el pensamiento no significa en absoluto asunción alguna de simetría igualadora entre los sexos. Aquellos planteamientos feministas que han querido ver en esta filosofía de la posmodernidad un buen partido para el feminismo, olvidan, para Amorós, que éste es también un proyecto ético, que nace de la contundente realidad de la marginación y la opresión de un sexo por el otro en la historia de las relaciones humanas y que, por lo mismo, ha de incorporar a la vez un proyecto político de transformación social. También esta crítica se ejerce en familia, por así decirlo. Y Amorós critica las posiciones del feminismo que se autopropone de la diferencia, que desde Luce Irigaray en Francia ha sido exportado a otros países y por otras pensadoras, como Luisa Muraro en Italia. Porque ahondar en el reconocimiento de la diferencia femenina, en lugar de orientarse hacia la igualdad, no parece redundar en otra cosa que en repetir los discursos de siempre y aquellos planteamientos antropológicos ancestrales que dan fuerza renovada a la desigualdad entre los sexos.

Mujeres e imaginarios de la globalización

Reflexiones para una agenda teórica-global del feminismo



Editorial Fundamentos

minado, en este caso al del sexo femenino. Pero esa seña de identidad no existiría, si no fuera porque existe este sistema de dominación, precisamente el patriarcado, que es el que la genera y la perpetúa (Amorós, 1994: 86-88).

La filosofía de esta pensadora vuelve la mirada hacia las posiciones más actuales del pensamiento y del discurso del presente y hacia esa condición de éstos que se despliega como posmoderna. Las actas de defunción variadas, en tanto que expresadas como exequias de la modernidad, producen inevitablemente desconcierto en el seno del pensamiento feminista: los filósofos posmodernos decretan el fin del sujeto de la modernidad y la deconstrucción de su modelo de

Tampoco comparte Amorós los supuestos de un feminismo postestructuralista como el de Judith Butler, que reclama la deconstrucción del sujeto "mujeres": a Butler le parece que toda identidad es inherentemente opresiva y excluyente y que, por lo mismo, debe ser objeto de decons-

trucción. Pero, en línea con otras pensadoras actuales como la norteamericana Seyla Benhabib, Celia Amorós argumenta que, si deconstruimos el sujeto “mujeres”, nos quedamos sin un sujeto político y reivindicativo que pueda llevar adelante el proyecto de emancipación que el feminismo constituye. Por ello, su crítica a Butler se concentra en que, si asumimos las posiciones posmodernas de esta pensadora, lo que se hace imposible es orientarse hacia un proyecto ético y político de transformación de la desigualdad entre los sexos y, en definitiva, de erradicación del patriarcado (Amorós, 1997: 357-8; 2005: 351-2).

El feminismo filosófico de Celia Amorós reconoce en la tradición feminista ilustrada, de Mary Wollstonecraft hasta Simone de Beauvoir, un discurso que se articula como apelación ética. Por ello, la filosofía de este feminismo tiene que recoger la tradición crítica y sumarse a las consignas igualitarias de la razón ilustrada en tanto que proyecto de mejora de la humanidad. Porque

[...] concebimos difícilmente un feminismo al margen de los ideales y de los valores ilustrados, lo entendemos como un aspecto particularmente significativo de esa Ilustración de la Ilustración en que todos los críticos de la Modernidad que no han renegado de ideales emancipatorios están empeñados. (Amorós, 1997: 111-112)

Estas son algunas de las propuestas teóricas que Celia Amorós nos hace en obras como *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985), *Tiempo de feminismo* (1997) o *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres* (2005). Pero su pensamiento ha seguido manteniendo un impulso vivo, del que dan cuenta algunas obras posteriores a las que ahora me referiré sólo brevemente, para extenderme un poco más sobre el último trabajo publicado por Celia Amorós en el 2014 y que nos advierte en su título que *Salomón no era sabio*.

Tras años de investigación de la razón ilustrada occidental en su expresión en el siglo XVIII, Celia Amorós entiende que en todas las culturas cabe rastrear lo que llama *vetas de Ilustración*. En *Vetas de Ilustración: sobre feminismo e islam* (2009), sitúa estas vetas como proce-

sos crítico-reflexivos en los que se irracionaliza el poder vigente. Y en esos procesos se da la ocasión para que los movimientos de mujeres reclamen sus posibilidades de autodesignación y puedan conseguir algunas de sus reivindicaciones. Celia Amorós analiza cómo se han dado estas “vetas de Ilustración” en el caso del islam, siguiendo el rastro de fenómenos históricos y culturales, como el averroísmo, el caso del Egipto decimonónico, o el discurso de filósofos actuales como el magrebí Al-Yabri.

Cuando se pregunta por el sujeto feminista en la era de lo que Castells ha llamado el *paradigma informacionalista*, Amorós reflexiona sobre *Mujeres e imaginarios de la globalización* (2008). En una primera parte recoge y dialoga con la teórica norteamericana Donna Haraway, planteándose las coordenadas del mundo de la tecnociencia en las que el sujeto de un proyecto feminista es posible. Una segunda parte de este título se dedica a pensar los crímenes contra las mujeres de Ciudad Juárez (México), para poder desentrañar su sentido: aquí Amorós propone que se trata de crímenes que rompen el contrato social y sexual de la modernidad, para venir a expresar una lógica premoderna y estamental, en el sentido de crímenes de carácter libertino-mafioso.

Y, como ya advertí, quiero centrarme un poco más en el último título que Celia Amorós ha publicado, en el 2014, y que lleva el expresivo título de *Salomón no era sabio*. En *Salomón no era sabio*, Celia Amorós retoma el hilo que iniciara en su libro de 1985, cuando nos orientaba *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Ahora, ese “hacia” encuentra su lugar en los desarrollos de lo que considera “una parte medular” de aquella publicación: “[...] la crítica de la razón patriarcal en su sentido más estricto” (Amorós, 2014: 11). Y este “sentido más estricto” no es otro que rastrear la genealogía como clave de la legitimación patriarcal.

Salomón no era sabio resulta ser un punto de llegada, un ensamblaje de intereses teóricos presentes de una u otra manera en todos los títulos anteriores, pero que ahora coge por los cuernos los avatares filosóficos de la legitimación genealógica patriarcal desde su institución hasta su crisis radical.

Partiendo de la constatación de que las mujeres dan vida según la carne, pero no sello de legitimidad según el *logos*, Amorós ilustra la fundación de la genea-

logía patriarcal en la bíblica “decisión salomónica”, a partir de la cual se sanciona la deslegitimación de la palabra de las mujeres, lo que tendrá como consecuencia que “el genérico masculino se instituye en el monopolizador de la legitimación de la vida” (Amorós, 2014: 35). Y, desde tal monopolio, las mujeres, entre otras cosas, quedan excluidas como sujetos autónomos capaces de decidir libremente el proyecto humano de dar o no vida.

Amorós analiza cómo Aristóteles y San Agustín constituyen respectivamente la fundación y la institución de la genealogía patriarcal: Aristóteles funda la genealogía filosófica, por cuanto “busca en las producciones de los filósofos que le precedieron una *legitimación* de su propia tarea filosófica”. Y, en esa medida, se convierte a sí mismo en legitimador de ese legado. Se trata de asumir “*en la forma genealógico-patriarcal* el pasado de la filosofía” (Amorós, 2014: 43-44). En San Agustín se superponen dos series genealógicas, que se corresponden con la ciudad celestial y la terrena. La genealogía de la ciudad terrena incorpora a la mujer, definida como carne, a la que contrapone “la genealogía según el espíritu” (Amorós, 2014: 55).

Esta operación genealógica lleva a sus propias “quiebras” en la modernidad, cuando el “ansioso desconfiado” Descartes da la vuelta a la tradición teológica y, en el lugar de un hombre a imagen y semejanza de Dios, pone “un Dios hecho a imagen y semejanza del hombre” (Amorós, 2014: 63). Esta inversión produce una inflexión en la genealogía patriarcal, por la que Dios-Padre pasa a ser “Hijo de la Idea del hijo” (Amorós, 2014: 75). Con ello, se quiebra la legitimidad de la genealogía, de la autoridad de la tradición, lo que redonda en una desidentificación, por la cual Hume, también en la filosofía moderna, “no se encuentra a sí mismo, no ya en la serie genealógica alguna, sino ni siquiera en la secuencia evanescente del fluir de las



■ Celia Amorós, 2013

impresiones en el escenario de su conciencia” (Amorós, 2014: 16). Si ya no puede legitimarse la identidad *de iure*, “todos somos en cierto modo ‘hijos naturales’”, y Hume sólo puede legitimar las instituciones patriarcales por el paradigma ilustrado de sancionarlas como “conforme al orden natural” (Amorós, 2014: 88).

Tras un *excursus* por la peculiar inflexión del cartesianismo en las reclamaciones de igualdad entre los sexos del filósofo Poullain de la Barre, y su estela en la pensadora radical Mary Wollstonecraft, Amorós rastrea las implicaciones de la crisis genealógica en la filosofía kantiana que asume la legitimación crítica frente a la genealogía: “No legitima ya el Nombre del Padre, la ascendencia ni la cuna, sino la *ley misma*”, esa legalidad que no es otra que la delimitación del uso legítimo de la razón como producto “de un sujeto definido como *racional* y *autónomo*” (Amorós, 2014: 105). Y esta inflexión de los títulos de legitimidad de la genealogía patriarcal encontrará su crisis radical en el existencialismo, en primer lugar, en las consecuencias del abandono divino en la ontología de Kierkegaard. Aquí, la libertad de la criatura, posible sólo por “la muerte de Dios *sub specie Pater*”, la convierte en desheredada del sentido y, a la vez, en heredera de un texto: “[...] dicho de otro modo, si la genealogía ya no vehicula el sentido, como desheredados del sentido, tendremos que reinventarlo” (Amorós, 2014: 112).

Y en esa reinvención, la genealogía va inexorablemente ligada, vía nietzscheana, “a la intención deconstructora de toda, ilusoria, le-

gitimación, a la puesta en evidencia de los estigmas de la bastardía” (Amorós, 2014: 115). La legitimación genealógica, que se ha expresado históricamente en los discursos patriarcales de legitimación, y que ha llegado con Kierkegaard al punto por el cual “sólo nos legitimamos como herederos si nos asumimos como expósitos”, “pasa de ser legitimadora a impugnadora de todo título de legitimidad” (Amorós, 2014: 137), y se convierte así en hermenéutica de la sospecha en Nietzsche, que tiene la vida como objetivo.

La crisis de la legitimación patriarcal deviene por estos derroteros en conciencia de la bastardía, que en Sartre encuentra las consecuencias de la muerte de Dios-Padre: “[...] en una ontología de expósitos, la fraternidad, el grupo juramentado es huérfano, no parricida —recordemos que no hay genealogía—” (Amorós, 2014: 189). Si hay agenealogismo, razona Amorós, sólo hay existencias individuales, de tal modo que este agenealogismo implica nominalismo. El sujeto político sartreano es el grupo juramentado, “el grupo en fusión [que] disuelve la atomización de la serie alemerger un objetivo común que induce la práctica concertada”. Y este grupo es siempre constitutivamente inestable, pues “la estabilidad ontológica del grupo en fusión es nula: se agota en la tensión que lo mantiene hasta que el objetivo se logra”. La libertad como necesidad y la fraternidad a título de marca simbolizan ahora el imaginario patriarcal del renacimiento iniciático, donde la dicotomía patriarcal “naturaleza-cultura” se significa porque “el para-sí se constituye por arrancamiento del en-sí” y “el en-sí se tiñe *eo ipso* de feminización” (Amorós, 2014: 187-188).

Pero “el golpe de gracia” a toda genealogía, tras esta radicalización de su crisis, lo detecta nuestra autora en “el inconsciente huérfano” de Deleuze, quien en su *Antiedipo* lleva a cabo, junto con Guattari, una sistemática “des-edipización”. El sistema de parentesco, considerado como un lenguaje en Lévi-Strauss, es ahora concebido como “un orden radicalmente constituido por el lenguaje”. De modo que sólo se constituye un orden real de las cosas al nombrarlas, como ocurre con el incesto: contra la versión lévi-straussiana del incesto —“en tanto que reverso positivo” de la práctica de la exogamia que marca el paso de la naturaleza a la cultura—, el incesto es imposible si no existe la prohibición que define ya el incesto “al nombrar a la mujer prohibida (madre, hermana)”; dicho más brevemente:



▪ Celia Amorós, 2013

“[...] el incesto lo es porque lo podemos llamar así” (Amorós, 2014: 196- 197).

Contra el psicoanálisis, el deseo no se define como carencia, sino como producción: “El deseo es auto-producción del inconsciente, inconsciente maquínico, productivo, a diferencia de la concepción freudiana del mismo como un teatro que monta su escena con las figuras del Edipo como contenidos representativos”. Y desde esta concepción del deseo como productor de lo real, Amorós repasa las formas históricas de esa producción para Deleuze y Guattari. Desestructurada la disposición edípica, llegamos, pues, al inconsciente huérfano: “[...] ni significante como Metáfora Paterna ni prefiguración alguna del sentido y el lugar de lo humano”. La crisis radical de la genealogía nos deja, para la autora, ante dos asunciones distintas, pero igualmente radicales, de la muerte de Dios como Padre: “Libertad como proyecto del expósito, para Sartre; para Deleuze y Guattari, inconsciente huérfano” (Amorós, 2014: 218).

El recorrido desde la fundación hasta la crisis radical de la genealogía concluye con un “Epílogo”, en el que Amorós propone unas últimas reflexiones: “Para una crítica de la razón salomónica”. Partiendo de que “el juicio de Salomón es problemático, no apodíctico” (Amorós, 2014: 219), la autora recalca cómo la remisión de los varones a la autoridad de los sabios es una remisión especular, por cuanto a lo que realmente remite es al “sentir vulgar común del vulgo, establecido por los varones”. Y este sentir común implica, como en el episodio de Salomón, que en las mujeres “no deban

ir juntas la carne y la palabra, el logos y el *genos* y que no puedan, por tanto, fundar ni transmitir genealogía” (Amorós, 2014: 220).

Una vez que la genealogía patriarcal ha entrado en su crisis radical, Amorós propone que “la crítica de la razón patriarcal puede especificarse en una de sus direcciones como crítica de sabidurías patriarcales” (Amorós, 2014: 222). Y esta es precisamente la enorme tarea que esta pensadora realiza en su libro, una labor por la cual desvelar que *Salomón no era sabio* implica

devolver a las mujeres la potestad de “poder transmitir la carne junto con la palabra”. Y ello es posible precisamente ahora, “cuando la genealogía patriarcal está en crisis, cuando el Nombre del Padre ha sido puesto en cuestión como la Metáfora que legitima” (Amorós, 2014: 221). Y habría que añadir aquí que, con la maestría a la que nos tiene acostumbradas, Amorós realiza la puesta en evidencia de tal crisis, y de lo que tiene de oportunidad para las mujeres, en el sentido más genuino de la filosofía: aquel por el cual, como lo viera Hegel, la humanidad piensa sobre sí y lo pone en conceptos.

Notas

La distinción conceptual entre *feminismo filosófico* y *filosofía feminista* la establece Amorós en un suave párrafo en el 2000: “He de aclarar, por otra parte, que prefiero con mucho hablar de feminismo filosófico que de filosofía feminista. A la filosofía ‘qua tale’ quizás no sea pertinente adjetivarla. Por otra parte, si distinguimos entre tareas deconstrutivas y reconstructivas de la filosofía, quienes a estos menesteres nos dedicamos hemos de confesar que, hoy por hoy, son las primeras las que prioritariamente nos ocupan. Tras siglos de filosofía patriarcal, hecha fundamentalmente —si bien con más excepciones de lo que a primera vista parece— por varones y para varones, la tarea de deconstrucción

—no en su sentido técnico derrideano sino en un sentido más amplio en el que se utiliza como sinónimo de crítica— es todavía ingente. La expresión ‘filosofía feminista’ parece connotar un quehacer constructivo y sistemático que, de hecho, estamos aún en condiciones precarias de abordar: sin contar con los problemas que en la actualidad plantea hacer filosofía sistemática en general, feminista o no [...]. Prefiero, por estas razones teóricas y algunas otras de orden pragmático, hablar más bien de feminismo filosófico [...]. Pues lo que se quiere dar a entender con esta denominación es que el feminismo es susceptible de ser tematizado filosóficamente” (9-10).

Referencias bibliográficas

- AMORÓS, Celia, 1885, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
- _____, 1987, *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos.
- _____, 1994, *Feminismo: igualdad y diferencia*, México, UNAM-PUEG.
- _____, 1997, *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra.
- _____, 2000, “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, en: Celia Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis.
- _____, 2005, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias*, Madrid, Cátedra.
- _____, 2008, *Mujeres e imaginarios de la globalización*, Buenos Aires, Homo Sapiens.
- _____, 2009, *Vetas de Ilustración: reflexiones sobre feminismo e islam*, Madrid, Cátedra.
- _____, 2014, *Salomón no era sabio*, Madrid, Fundamentos.
- POSADA, Luisa, 2000, *Celia Amorós*, Madrid, Del Orto.
- _____, 2009, “Filosofía y feminismo en Celia Amorós”, en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 42, pp. 149-168.