

De la “razón inerte” a la “razón meritoria”

From “inert reason” to “meriting reason”

Celia AMORÓS

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido: 17/12/2009

Aceptado: 14/03/2010

Resumen

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 meritoria”: 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.

Palabras clave: razón, creencia, asociación de ideas, Ilustración, feminismo, metáfora, metonimia, prejuicio, reforma social, igualdad de los sexos, “conatus” esfuerzo, dogmatismo, escepticismo, legitimación, mérito.

Abstract

The reading of the Enlightenment we present here 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 likened 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.

Keywords: reason, belief, association of ideas, Enlightenment feminism, metaphor, metonymy, prejudice, social reform, equality between the sexes, "conatus", effort, dogmatism, scepticism, legitimacy, merit.

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 a su vez 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 aun 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 atraparme 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 com-

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.

plejo 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 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: *hypot-hesis 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.

³ Por su parte, Vicente Sanfélix interpreta que, tanto en 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 Sanfélix 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. El subrayado es mío.)

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 a 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 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 haga 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 sensación empática 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

⁴ D. Hume, *Tratado...*, Op. cit., Libro I, Parte IV, Sección 2, p. 417. Los subrayados son míos.

Esfinge, se introduce en las intrínquilas 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 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 semejantes 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

⁵ D. Hume, *Tratado...*, *Op. cit.*, Libro I, Parte IV, Sección 6, pp. 26. Los subrayados son míos.

⁶ Cfr. Nota 163, ed. cit.

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

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.

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 cómo, 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 *crístianos* 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

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. Subrayados de Hume, salvo el de "la memoria" que es mío.

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.

1. 2. *Excursus* psicológico – lingüístico

Así, en fidelísima hermenéutica humeana, me he permitido aplicar al propio Hume sus mismas hipótesis acerca de los mecanismos de la asociación de las ideas. ¿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 fonológico 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*: de un paquete de signos que van a cumplir la misma función al insertarse en esta cadena, 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 afá-

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...

sicos: 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. Por su parte los trastornos del 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 ambos tropos:

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 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 introdujese 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 según el cual 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 insti-

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.

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.

tuya el orden genealógico masculino es preciso que las mujeres nombren, 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 despeque de la cultura desde la continuidad que caracterizaría el orden de la naturaleza. Así 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.

1.3. Sobre las mujeres y parientes pobres

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.

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.

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. Y "Mito" en Miguel Ángel Quintanilla ed., *Diccionario de Filosofía*, Salamanca, Sígueme, 1979

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

Se podría objetar que la relación que aquí se establece entre el tratamiento de la identidad social y el de 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 miembros¹⁷.

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 humeano de la identidad personal y su preocupación por legitimar la familia patriarcal.

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 arrai-

¹⁷ *Ibidem*, I, I, IV, pp. 11-12. Subrayado mío.

¹⁸ *Ibidem*, II, I, 9, 397- 8.

go 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 vanidad¹⁹.

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 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 no 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

¹⁹ *Ibidem*, II, I, 9, 308.

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 la 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, 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? Nuestro filósofo no legitima las instituciones patriarcales en la medida en que la imaginación no sea una instancia de legitimación-, pero le aporta los avales del

²⁰ *Ibidem*, 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 *Ibidem*, II, I, 9, 309.

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

“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. Además, de María 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,²⁴ 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 esta facultad 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 sistemas, 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 apodíctica 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,²⁵ el peculiar discípulo de Descartes François Poullain de la Barre lleva a cabo una ampliación y una pragmatización de la función de la duda, 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,

²³ D. Hume, *Tratado...*, Op. Cit, I, III, XIV, 156, pp. 279.

²⁴ E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, trad. De Eugenio Imaz, México, FCE, 1984

²⁵ Cfr. Amorós Celia, *Tiempo de Feminismo, Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1997.

el tema de la igualdad de ambos sexos se encuentra en el meollo mismo de este programa, que conlleva una inflexión en la propia concepción 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 mismo 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 lo hace pasar así del registro epistemológico y ético al estético, que es el apropiado al “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.²⁶

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 polémico²⁷ 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 llevado a su límite? No, ciertamente. Pero sí quiere decir que hay que cambiar de estrategia.

²⁶ 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...”

²⁷ 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 igualdad de ambos sexos no es obra de la razón, sino del prejuicio”.

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 tal 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 "*sentiment moral*" en el sentido en que se lo interpretaba en el francés del XVII²⁸ 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,²⁹ 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 quereres 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*

²⁸Junto con el movimiento de las preciosas en los salones del XVII, Poullain de la Barre colaboró a establecer la lengua francesa. Sobre las preciosas, Cfr. Oliva Blanco Corujo "La Querrelle feminista" en el siglo XVII: la ambigüedad de un término: del elogio al vituperio", en C. Amorós (coord) *Feminismo e Ilustración*, Instituto de Investigaciones feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1992

²⁹ Cfr. C. Amorós, *Tiempo de Feminismo, Op., cit.*

metodológico la definición genética³⁰, 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 de las leyes de su formación, satisface paradigmáticamente los requisitos de lo 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 en cuanto *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 infinito³¹. El *Intellectus infinitus*, en la medida en que es infinito, lo es “en su género”. Como lo advierte Vidal Peña,³² 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 se 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”³³. Spinoza, por su parte, someterá el *cogito* 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

³⁰ 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”.

³¹ 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.

³² V. Peña, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974

³³ F. Poullain de la Barre, *De la educación de las damas*, trad. de Ana Amorós, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, pp. 99.

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.

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””³⁴. 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*,³⁵ 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.³⁶ No se da por vencida de antemano, pero hay que ponerla permanentemente a

³⁴ B. De Spinoza, *Ética*, Ed. castellana de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1984, Parte tercera. Definiciones.

³⁵ C. Amorós, *Tiempo de feminismo*, *Op.*, cit.

³⁶ F. Poullain de la Barre, *De la educación de las Damas*, trad. Ana Amorós, Cátedra, Feminismos Clásicos, 1993.

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 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.³⁷

Para que la razón pueda constituirse en guía de nuestra conducta hay que rebajar las exigencias de certeza que nos puede proporcionar en relación con el maximalismo epistemológico 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 definitiva³⁸. 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 des deux sexes* 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 equivocado".³⁹ La razón ha de ser constantemente cultivada, y nos hace autárquicos en la medida misma en que

³⁷ F. Poullain de la Barre, *De la educación de las Damas*, Op., cit, pp. 113.

³⁸ 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".

³⁹ Op., cit., pp. 115. Subrayado mío.

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 así asumir su obra como una exhortación al *sapere aude!* en la fórmula que quedó acuñada por 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, la asistencia y la autoridad de los hombres deben dejar de sernos necesarias cuando somos capaces de valernos por nosotros mismos.⁴⁰

La razón, pues, está inscrita, como en Spinoza más tarde de una forma filosóficamente más elaborada, en el orden mismo de la naturaleza. 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*.⁴¹ 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 propie-*

⁴⁰ Op., cit, pp. 107.

⁴¹ Op., cit., pp. 111.

dad y no nos pertenecen menos que los bienes del cuerpo en cuyos dueños nos hemos convertido por una vía legítima.⁴²

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.

2.1. El feminismo y los adjetivos de la razón

Hemos podido ver como 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 por ello 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, como lo afirmó Sartre, el pesimismo de la razón se dobla de un optimismo de la naturaleza. En él, 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 distorsionante⁴³, 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 desem-

⁴² Op., cit., pp. 189.

⁴³ 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.

peña 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 imaginación⁴⁴.

El correlato de esta promoción de la imaginación es "la idea viva", si podemos considerarla el peculiar *pendant*-polémico-humano 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"⁴⁵. Ahora bien, la concepción de la razón que parece desprenderse de este texto es llamada "razón creencial" por Ruano de la Fuente, y habría que contraponerla a lo que denominaremos "razón creencial" para significar el papel legitimador que le adjudican a la razón los ilustrados. Esta "razón creencial" 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 voluntad"⁴⁶. 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 realidad"⁴⁷, la demostración y la volición parecen por ello destruirse mutuamente por completo⁴⁸. De aquí se podría derivar que la demostración en cuanto cadena de operaciones y la volición pertenecen a una misma psique, así como insistir en 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

⁴⁴ E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, trad de E. Imaz, México, Fondo de cultura económica, 1984, pp. 127.

⁴⁵ D. Hume, *Tratad...*, Op., cit., pp. 308-309.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 614-615.

⁴⁷ 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.

⁴⁸ *Ibidem*.

mi parte, sin embargo, 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 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”⁴⁹. 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 incessantes de sus partes. Y del mismo modo que una república no solamente puede cambiar sus miembros, sino también 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.⁵⁰

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 facultad 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 a 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 su filosofía en su inspiración última. La lección magistral de Ruano lleva significativamente como título “De la miseria de la razón demostrati-

⁴⁹ Op., cit., pp. 675.

⁵⁰ Op., cit.

va. Crítica de Hume a la metafísica dogmática”. En su crítica del principio de causalidad, que no puede ser justificado racionalmente de acuerdo con los estándares 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 misma⁵¹, 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 humeana habría encontrado, para Ruano de la Fuente, su propio espacio: el 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 “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.⁵²

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*

⁵¹ 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 entrafña 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. Roces, México, FCE, 1966, pp. 125-127. Los corchetes son míos.) Así pues 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.

⁵² Yolanda Ruano de la Fuente. Lección magistral inédita a la que hemos tenido acceso por su amabilidad.

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 acríticamente 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. Así pues, 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 costumbres están tan implantados en la raíz misma de la vida carecería de lucidez y de viabilidad. Ignoraría los verdaderos 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.⁵³

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 de las costumbres. Para Wollstonecraft, por el contrario,

⁵³ Referencia a la *Investigación sobre los principios de la moral*, (1751), edición castellana, Madrid, Aguilar, 1968.

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 naturaleza.⁵⁴

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*

⁵⁴ M. Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, Ed. castellana de Isabel Burdiel, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1994, pp. 273-274.

sexe”. Esta razón fortalecida se dobla aquí de razón desenmascaradora, restauradora de la autenticidad, de la mejor veta rousseauniana⁵⁵ 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 entreteja 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.”⁵⁶

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.

Celia Amorós
Departamento de Filosofía y
Filosofía Moral y Política
UNED

⁵⁵ Cfr. R. Cobo, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1995.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 274.