



Sobre el libro “La Gran Diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres”

*About the book “The big difference and his small
outcome ... for the women figth”*

Mónica Petit Molina

Aceptado: 24/10/2024

Recibido: 23/04/2024

RESUMEN

Con ocasión del tema de la diferencia sexual agrandado y magnificado por ciertas corrientes feministas anti-ilustradas, Amorós revisita y reelabora tópicos claves en la teoría y la práctica feminista como son el sujeto colectivo, la identidad y el poder en las mujeres. Premio Ensayo 2006, estamos ante una de las obras más elaboradas de su autora

Palabras clave: Feminismo, vindicación, Ilustración, diferencia sexual, individualidad, nominalismo, patriarcado

ABSTRACT

On the occassion of sexual difference topic which was enlarged and magnified for certain philosophical currents anti- enlightened, Amorós revisites and reelaborates key points of the actual feminist theory as the sujet, identity and the empowerment of women. Award Essays 2006, this work can be one of the author’s most elaborated.

Keywords: feminism, vindication, Enlightenment, sexual difference, individuality, nominalism, patriarchy

Cristina Molina Petit es Doctora en Filosofía. Ex Profesora de la Universidad Complutense de Madrid (España). ORCID: 0009-0003-5363-3813

Cómo citar este artículo: Molina Petit, Cristina (2025). Sobre el libro “La Gran Diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres”. *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 10, (1), 02-21. doi: <https://dx.doi.org/10.17979/arief.2025.10.1.10689>

1. INTRODUCCIÓN

Premio nacional de Ensayo 2006, quizá estemos ante uno de sus mejores libros donde la autora revisita desde enfoques distintos, temas que considera claves en la teoría feminista, libro trabajado y reelaborado desde textos e intervenciones anteriores, donde retoma los asuntos y trasuntos prácticos de diversas teorías que le preocupan y donde expresa y confiesa sin rubor las declaraciones que epistemológica o éticamente le irritan profundamente porque inciden negativamente en la lucha feminista y en la vida de las mujeres. Y el tema que le irrita más y que centra los análisis de este trabajo, es el de la *diferencia sexual* agrandada y magnificada por ciertas teorías anti ilustradas pretendidamente liberadoras de la identidad femenina pero que tienen escasa utilidad y mínima relevancia en la lucha de las mujeres cuando no, consecuencias perversas claramente neutralizadoras de esa lucha.

Estamos sin duda ante un libro de profundo análisis filosófico, un trabajo de finas conceptualizaciones que asumen y explican variadas y variopintas situaciones y relatos de inferioridad en la vida de las mujeres, un trabajo de elaboración de una arquitectura teórica tan sólida como flexible y abierta a nuevas aportaciones y reelaboraciones.

Y es que este libro – desde la cariñosa dedicatoria manuscrita a mi persona “..a mi primera doctora con quien nunca he dejado de dialogar años y años” se aparece como una gran conversación, un diálogo con los y las representantes de las corrientes actuales de pensamiento que tienen algo que decir sobre temas pertinentes al feminismo, conversación a la que están convocados y convocadas todos ellos ...y también nosotras, sus discípulas, amigas, compañeras a las que nos apela en citas generosas y en su larga dedicatoria que es una verdadera introducción al libro que nos ocupa.

A Celia siempre le gustaba recordarnos esta dimensión colectiva del pensamiento “nadie piensa en soledad” -repetía-- sino en la inmersión de una época, de una corriente de pensamiento; o como diría Stefan Zweig, somos el resultado de un complejo de infinidad de conexiones a partir de los libros que hemos leído, lo

que hemos aprendido o lo que hemos oído por tradición . Pero el pensamiento, avisa Celia, es polémico porque se piensa no solo con otros sino "contra" otros. El pensamiento cuando es crítico interpela, llama la atención del otro-a, pregunta como Sócrates, indaga ...no es simple contemplación y aseveración. Y es que ningún pensamiento se entiende si no se sabe con quién o contra quién se está hablando. Y es una de las destrezas intelectuales de Celia el descubrir ese "referente polémico" de lo que está exponiendo.

Da gusto este diálogo atemporal o intemporal -no extemporáneo- que emprende Amorós en sus libros con las mejores cabezas y tradiciones de nuestro entorno y cultura. Diálogo, en este libro con las enjundiosas mentes medievales de Abelardo, Roscelino, Ockham, Duns Scoto; diálogo con la tradición bíblica que deja fuera a las mujeres del poder en los relatos de la Alianza; diálogo con la tradición cristiana; diálogo con los racionalistas ilustrados, con el existencialismo humanista francés o con lo más arduo de la lógica de Quine y Wittgenstein , con las divagaciones deleuzianas o con la intrincada prosa lacaniana.

Diría que la inteligencia de Celia funciona como una fuerte "musculación del alma" (concepto de Macedonio Fernández) que le permite pasar sin esfuerzo del paradigma de una época a otra, entrando plenamente en la comprensión de su retícula conceptual y sus modos de argumentación y contra-argumentación.

Su mente lógica entrenada en sus trabajos primeros y en sus lecciones de Filosofía del Lenguaje y Lógica, asignaturas de las que fue profesora, le da una fuerza argumentativa muy desarrollada. Su formación filosófica clásica y medieval atesorada en las universidades franquistas en largas lecciones de tomismo y enrevesadas disputas teológica (porque los profesores temían llegar a la filosofía moderna y habérselas con Marx y Freud, por ej) se completa con su formación doctoral y postdoctoral en la obra de Levy Strauss y las corrientes postestructuralistas y por su dedicación a sus apasionados estudios sobre el existencialismo que culminan en la publicación de su magna obra sobre Sartre *Dispora y apocalipsis* (2000) filósofo a quien reconoce como un importante referente para ella (Amorós, 2005, 49). Asimismo su formación durante tantos años del bachillerato con estrictas monjas del Sacre Coeur en su Valencia natal,

le dan unas referencias religiosas, rituales, biblistas y artísticas de primera mano que bien sabe aprovechar.

Para una mente filosófica sin prejuicios, leer a Celia es un auténtico placer intelectual. Me recuerda al mejor Bertrand Russell con aquellas sus dos pasiones: el conocimiento y la compasión por las causas del oprimido. En el caso de Celia su compasión y sus desvelos se debe a la causa de las mujeres, modelos de opresión y sojuzgamiento (sin que pueda entender el feminismo como una soteriología que abarque a todos los parias de la tierra y a todas las causas perdidas). La pasión del conocimiento le lleva a discutir todos los tópicos que interesan al feminismo, ponerlos en escena y armada de su potente batería filosófica y con aquella “·impiedad” (la “asebeia” griega clásica que decía Ferlosio como característica de toda Ilustración) someterla a la crítica y al entramado conceptual que le corresponde. Maniática de la precisión conceptual, como ella se confiesa, tiene que empezar todo proceso de análisis con un saber de lo que NO estamos hablando. Se precisa, entonces un previo paso de desvelamiento para buscar el correlato semántico y el estatuto ontológico y epistemológico de lo que queremos decir o a *qué nos estamos refiriendo*. A partir de su concepción de la *teoría* en su sentido etimológico como un “hacer ver” la primera labor consistiría, justamente, en un *desvelamiento* (de acuerdo a la noción clásica de “verdad” como la “*a-letheia*”) un desvelar, entonces, que se resuelve en un apartar las mismas, las sombras, las “tintas de calamar” que oscurecen el objeto a tratar. El verdadero conocimiento empieza para Amorós por una labor de desbroce, de limpieza que como una experta detective comience por despejar el escenario de “aderezos retóricos” y de “alquimias teóricas” para encontrar la trampa, para al fin buscar el referente polémico de lo dicho ,para descubrir contra quien está hablando quien habla y para quien habla y , al fin someterlo a un análisis riguroso y a una crítica poco piadosa, -“asebeia”- y a poder ser, respetuosa, pero evitando en todo caso el estilo bronco (por más irritada que se sienta).

En el libro, asistimos a un sagaz desvelamiento al modo detectivesco que persigue el origen, la genealogía de los problemas que analiza, prueba y deduce en un discurso perfectamente trabado y trabajado donde van apareciendo poco

a poco elementos aclaratorios referenciados a sus lecturas, descubriendo sorprendentes pasadizos semánticos por donde desenreda el hilo para llegar al ovillo de donde procede toda la trama conceptual.

El fin del proceso sería entretener lo encontrado en la memoria filosófica que maneja con soltura y oficio acudiendo a los marcos conceptuales y epistemológicos tradicionales que tratan de parecidos problemas. Porque no es cuestión, diría, de andar descubriendo Mediterráneos

Hay que reconocer que Amorós no tiene una prosa fácil porque en su búsqueda de o sea que la descripción, de alguna manera implica una *prescripción*. La clave está en la mediación: lo que está en la mente NO es la cosa sino el pensamiento de la cosa. O sea, hay un. "término medio" entre el dato "mundo" y nuestra representación de él porque "el mundo en cuanto tal es mudo e indigesto" (ibíd) .Y es que siempre se va a dar en todo proceso reflexivo serio, una mediación.

la precisión conceptual, no escamotea referencias etimológicas o antropológicas o giros hacia marcos interpretativos inesperados. Celia es una constructora de conceptos y si usa imágenes y metáforas es solo para aclarar conceptos. No divaga ni tiene un estilo disgresivo aunque haga excursos. Si acude al mito es para desmontarlo y extraer su "subtexto de género", su cara oculta de razón patriarcal, sus orígenes oscuros de dominación descubriendo sus mecanismos. Y aunque en alguna ocasión, -según me refirió- alguien le acusara de "falta de sentido del humor" en su feminismo y ella contestara irónica "claro, es que la opresión de las mujeres tiene muchísima gracia", lo cierto es que Amorós muestra en este libro, como en sus otros escritos, un humor inteligente fruto de su sagacidad y de su ingenio sutil que se puede apreciar, simplemente leyendo sus títulos y subtítulos.

2. FILOSOFÍA

Amorós es ante todo una filósofa, una muy buena filósofa y plantea el feminismo y sus temas en clave filosófica y siempre en contextos de ilustración con las armas críticas de la Ilustración y con esa "mirada resabiada" como gusta decir,

aprendida de la filosofía de la sospecha y entrenada en la experiencia de la feminista que ya “se las ve venir”.

De acuerdo a su postura conversacional, Amorós hace suya la definición de “filosofía” que le parece “insuperable” aquella de la autora Michèle Le Doeuf quien dice que “la filosofía consiste en” poner el mundo como la tesis de otro” (Amorós, 2005, 39). La filosofía- aclara Celia- se enfrenta al mundo para conocerlo o criticarlo pero naturalmente, *no al mundo directamente sino mediado* ya por el pensamiento de alguien “que dictamina que el mundo debe ser así” (ibid.). o sea que la descripción, de alguna manera implica una *prescripción*. La clave está en la mediación: lo que está en la mente NO es la cosa sino el pensamiento de la cosa: hay siempre un. “término medio” entre el dato “mundo” y nuestra representación de él porque “el mundo en cuanto tal es mudo e indigesto” (ibíd). Y es que siempre se va a dar en todo proceso reflexivo serio, una mediación.

Clave en la obra filosófica de Amorós es su continuo y acertado acudir a la mediación como una categoría base en el conocimiento que de ninguna manera y en ningún caso pudiera ser algo inmediato que se nos diera intuitivamente como una iluminación porque todo conocer está mediado por elementos reflexivos de una u otra categoría.

Amelia Valcárcel alaba la pericia de Celia para detectar las huellas de las mediaciones a lo largo de la historia de las ideas y la precisión con la que descubre si estas huellas – en los resquicios conceptuales- son metáforas, metonimias o sinécdoques. Admite la importancia de la mediación como categoría ontológica y declara que Celia “ha desarrollado un gran tramo de esta categoría en el pensamiento español contemporáneo” y por ello se nota que “Amorós es muy buena filósofa y esto se reconoce en el uso expertísimo de estos dificultosos entramados” (Valcárcel, 2010, 190). La misma Celia nos pone en guardia contra “el espejismo de los atajos” (Amorós, 2005,75) porque en el conocimiento o en las estipulaciones no hay atajos. Hay que recorrer siempre el camino de la mediación.

Este *fino olfato* de Celia para percibir las a veces delgadas o deshidratadas mediaciones que apenas se notan como si el dato ofrecido fuera inocente y puro, me recuerda a la mejor Susan Sontag de “La enfermedad y sus metáforas” donde

la prestigiosa intelectual americana (filoeropea, según propia declaración) va descubriendo como las metáforas patológicas (cáncer, peste, contaminación, debilidad...) funcionan como mediación para hablar de asuntos políticamente incorrectos o enmascarar filias o fobias. Es el caso de cuando se dice que tal situación contamina o que tal fenómeno es un cáncer (lo cual incita inmediatamente a la violencia).

Me refiero en este caso al "fino olfato" de Celia porque ella misma alude a esta suerte de sentido gnoseológico, digamos, como una "fase" más sutil de la crítica, donde nos preguntamos no solamente qué vemos, incluso, qué podemos adivinar detrás o sustentando o mediando lo que vemos u oímos sino "a que nos huele". Por ejemplo, una vez descubierto que lo que se define como lo genéricamente humano, es masculino- está mediado por las características adscritas al género masculino - nos olemos que está "*adherido*" de masculinidad de una forma muy compleja que solo se va descubriendo "*en los recovecos más íntimos de nuestra propia experiencia*" como "*un tufillo que se nos antoja faccioso*" (Amorós, 2005, 44,45) y que afecta al propio discurso filosófico

Pero volvamos a la definición y el cometido de la filosofía y del feminismo filosófico que es lo que practica Celia Amorós. Siguiendo a Le Doeuf, filosofía sería, entonces, ese poner en cuestión la visión del mundo de otro (Amorós, 2005, 39). Así, el presente libro se explica como un continuo poner en cuestión aquellas visiones del "otro" en cuanto que afectan la vida de las mujeres q es lo que le importa al fin. Por ello está recorrido, como reconoce ella misma, por una vena polémica que a veces desata su ira por las perversas consecuencias que tienen ciertas visiones del mundo para la vida de las mujeres y otras veces le despiertan desasosiego o alarma o, simplemente asombro, cuando se percata de que ciertas desatinadas versiones no producen en sus autores el más mínimo "sonrojo epistemológico"

El primer quehacer filosófico se señala aquí como un "compromiso ontológico" a la manera de W.O. Quine (Quine, 1984:39-40), al que en concreto cita nuestra autora en esa decisión razonada de qué cosas va a admitir como reales, problema que surge en relación con un tema muy antiguo y básico, el mundo de los

universales, base de la posibilidad de conceptuar y de poder hablar por ejemplo de “patriarcado”.

El problema planteado por Quine es de naturaleza lógica- filosófica, no ya de física porque lo que importa precisar no es destacar o examinar *lo que existe* sino que es aquello cuya existencia nos *comprometemos* a admitir según nuestras determinadas necesidades (Quine,1984, 42). Este autor concluye que, careciendo de sentido el preguntarse si un esquema conceptual es un espejo de la realidad, el criterio debería el de la eficacia en la comunicación y en la predicción que ofrecen los conceptos (Quine, 1984, 123).

Celia Amorós está de acuerdo en estas aseveraciones pero le interesa dar un paso más en la importancia de asumir ciertos “compromisos ontológicos” porque tales compromisos tienen siempre un trasunto ético. Es decir, los compromisos ontológicos, son también al fin compromisos éticos (Amorós, 2005, 85).

De modo que el problema de los universales es central para Celia, que ya lo había tratado en otros escritos. En esta ocasión le dedica el primero de los capítulos del libro con un expresivo título “*A vueltas con el problema de los universales*” que anuncia posteriores y más elaboradas reflexiones sobre el tema. Así dice que “*el venerable y siempre nuevo problema filosófico cobra, en relación con los debates en torno al feminismo, nuevas dimensiones y relevancia*” (Amorós, 2005, 73)

Aquí Celia se aleja de los marcos teóricos de Quine quien acude a lógicos modernos -Fregue, Russell, Church, Carnap- para desarrollar sus doctrinas , y da un enorme salto hacia la escena medieval de Abelardo, Guillermo de Ockham, Roscelino y el Doctor Sutil (Duns Scoto) cuyas viejas argumentaciones de origen teológico dice nuestra autora sacar de apuros a más de un problema que surja de sus compromisos ontológicos con los necesarios universales como “patriarcado” o “género” que precisa una teoría feminista.

3. Y FEMINISMO

El feminismo para Celia siempre tiene que estar en territorio de la *vindicación*, de la exigencia de algo que se nos debe a las mujeres o que nos han quitado. La vindicación va un paso más allá de los memoriales de agravios o de los cuadernos

de quejas de las protofeministas donde las mujeres exponían las penas vividas por su condición o los vituperios y agravios sufridos de parte de sus compañeros, amantes o sencillamente enemigos. Todavía hoy existen mujeres que practican esta modalidad, apelando al sentimiento para conmover los corazones del público, mayormente en el soporte de las canciones populares.

Pero la vindicación no apela a los sentimientos sino a la razón: se plantea siempre en contextos de Ilustración donde puede hablarse de conceptos universalizadores y liberadores como "igualdad" "libertad", "ciudadanía" etc. que, cuando de mujeres se trata, se les aplican con recortes, restricciones o sencillamente se les niegan. Vindicación es protesta razonada, es crítica, es irracionalización y es, al fin, politización.

El presente libro está recorrido a lo largo de sus páginas por esta vena polémica, como decíamos, que es del género de la vindicación feminista pero es un capítulo concreto – el 4 de la Segunda Parte- el que Amorós dedica específicamente a lo que entiende por feminismo ...y su relación con las mujeres. Interesante la precisión que hace al respecto de que "*todos los movimientos feministas son de mujeres aunque entre sus teóricos y valedores hayan podido contarse numerosos varones*" (Amorós, 2005, 230) porque desde que se ha tratado de deconstruir el concepto o la categoría " mujer" ha podido hablarse un feminismo sin mujeres o de un sujeto político del feminismo que no somos las mujeres (Posada, 2023,48).

Amorós nos remite a las complicaciones que ha tenido esta relación del feminismo con las mujeres que empieza desde llamadas "crisis de las narrativas "de la postmodernidad. Para Celia, el feminismo, en fin, tiene unos objetivos reivindicativos claros en pro de la emancipación de las mujeres (y no dirigidos a otras causas que pueden ser muy dignas -pacifismo, ecologismo etc.-) y deja también claro que las protagonistas, serán en todo caso, las mujeres.

Según su criterio "*puede hablarse de feminismos en sentido restrictivo o en sentido amplio*" (Amorós, 2005, 227). Es interesante que Celia reconozca que cualquier posición que se muestre favorable o que defienda a las mujeres pueda ser considerada "feminista" porque muchas veces, desde la academia, miramos con desconfianza y hasta enojo a personas que se declaran feministas pero que no

cumplen los requisitos críticos y emancipadores de la teoría feminista ni han leído nada sobre el tema. También incluye aquí Amorós a los llamados “feminismos de la diferencia” ya sea en su versión esencialista (que defienden una “identidad femenina” que se debe rescatar de lo que se ha dicho tradicionalmente de las mujeres) o en su versión deconstructivista tipo Judith Butler. Ambas versiones tienen en común “*el desmarque de la filiación ilustrada y el minimizar, cuando no reniegan simplemente del mismo, el componente vindicativo*” (Amorós, 2005,228). Estos casos entrarían en el concepto amplio de “feminismo.

El feminismo en su sentido estricto sería entonces el que en base a ese “componente vindicativo” las mujeres reclaman lo que les corresponde en lo genéricamente humano “*que los varones han definido a la vez que monopolísticamente se han atribuido*” (ibidem). El feminismo así considerado, recuerda Amorós, tiene una tradición de al menos tres siglos de existencia con una producción teórica importante impugnadora de la “razón patriarcal” con sus mecanismos de recorte y regateos cuando se aplica a las mujeres y con una historia y práctica militante que articula programas de acción positiva en favor de las mujeres, todo ello inspirado en la teoría (porque como gustaba repetir a Celia “no hay nada tan práctico como una buena teoría”).

El caso es que el feminismo en sentido estricto solo puede darse en contextos de Ilustración porque la lógica vindicativa requiere unas abstracciones universalizadoras como lo de “genéricamente humano” en nombre de las cuales se reclame lo que nos toca por pertenecer a ese colectivo genérico.

Sin abstracciones tampoco podría hablarse de conceptos que son una herramienta clave para una teoría feminista que hable de patriarcado o sencillamente de “mujeres”. Y tampoco podría delinearse una política feminista porque “conceptualizar es politizar” (Amorós, 2005, 295) – mantra que gusta repetir a nuestra filósofa y que repetimos nosotras también casi como una jaculatoria aprendida-. Por el contrario, si no conceptualizamos- y bien- se desactiva la dimensión política porque no sabemos de qué estamos hablando ni contra que tenemos que luchar. El feminismo se ocupa de definir y en su caso redefinir conceptos que se ajusten a nuevos contextos. Por ello, nuestra autora no tiene empacho en reconocer que conceptos como “patriarcado” e incluso “mujer”

pueden revisarse "para responder así mediante nuevas autodesignaciones concretas políticamente eficaces" (Amorós.205: 231). Nótese que habla de "autodesignaciones" y de la condición de que éstas sean eficaces políticamente, o sea, a favor de la emancipación de ellas (no de las afecciones narcisistas de ellos).

4. LA TEORIA DE LOS UNIVERSALES. INDIVIDUOS Y ABSTRACCIONES. EL GÉNERO COMO "CONJUNTO PRÁCTICO"

Despejar el problema de los universales se convierte en clave en la obra de Celia Amorós pues es el prerrequisito de que podamos hablar de patriarcado o de géneros incluso de Diferencia, en fin, de la capacidad de conceptualizar que es su cometido principal de su obra como filósofa. Así, aunque la diferencia sexual sea el tema al que está dedicado el presente libro, diremos que la Diferencia toma el protagonismo de la obra; que la existencia de los universales se presenta como el marco teatral —o el "lore" como se dice en los videojuegos— adecuado para que aparezca en escena. Por ello dedica el primer capítulo del libro, después de una amplia Introducción, a este problema, con un título en el que se adivina que es un asunto importante y que ha provocado su reflexión en otras ocasiones: "*A vueltas con el problema de los universales*"

Sorpresivamente, el libro se abre con una cita de Mario Muchnik sobre los peligros de la universalización que puede emitir juicios globalizadores altamente injustos (como cuando decimos "todos los españoles", o "las mujeres" o "los judíos", etc). Quizá por ello, las categorías que expresan totalidad estén "obscenizadas" en palabras de Amelia Valcárcel que Celia hace suyas tomando su sentido etimológico de "fuera de la escena" (obs-ceno) o sea, en los márgenes de lo políticamente admitido como correcto. Pero ninguna de las dos maestras temen asegurar (a pesar de todos los funerales postmodernos celebrados por la muerte de cualquier vieja "totalidad") que sin ellas no se puede explicar nada : sin categorías de totalidad no hay conceptos, así que, aunque desacreditados, nuestra autora defiende que hay que admitir que existen universales dada la sistematicidad de ciertos *efectos* rotundos y persistentes que quedan ahí, "*ciertas prácticas y representaciones simbólicas...que tienen, ejercen y se insertan en los individuos..*" (Amorós, 2005, 83) que hacen necesarias ciertas categorías como "

patriarcado”, por ejemplo sin cuya admisión , mal podrían explicarse las distintas formas de opresión y subyugación de las mujeres (suscintamente expresado: “*el patriarcado mata, luego existe*” (Amorós, 2005,297).

Y es que el poder de los universales y su capacidad explicativa es enorme de modo que puede decir Bertrand Russell que “*todas las verdades implican universales y todo conocimiento de verdades implica el conocimiento directo de los universales*” (B. Rusell,1972, 85).

Una vez admitida su necesidad, sabiendo que el feminismo requiere abstracciones universalizables tanto como decidir cuál sea el correlato semántico y las implicaciones valorativas y éticas de términos genéricos como “lo femenino” “lo masculino” el “patriarcado” etc. , luego interesa precisar *qué clase de realidad* tienen los universales y qué fiabilidad ofrecen.

Para determinar el estatuto ontológico de los universales, Amorós acude a dos referentes importantes: al debate medieval de los nominalistas y los realistas protagonizado por teólogos como el célebre Abelardo o el abate Roscelino contra Guillermo de Champeaux y, por otro lado, a la teoría de los conjuntos prácticos de Sartre en desde sus marcos existencialistas.

Desde su convicción feminista y ética va a aceptar que, en principio, su compromiso ontológico va a ser con entes individuales , confesándose una nominalista feminista, amante como Quine, de los pasajes desérticos “despoblados de enojosas esencias” frente al abigarrado y barroco escenario de los universales “in re” o “ante re” que requieren un correlato real para cada una de sus abstracciones y que ella considera como un auténtico “ despilfarro ontológico”. Y es que solo el individuo puede ser el agente responsable de sus hechos y desde el feminismo, será solo como seres individuales como podemos superar las hetero-designaciones y mandatos de los universales “géneros” y salirnos del estado de indeterminación en que nos coloca el patriarcado como un colectivo intercambiable de “idénticas”. El nominalismo, concluye Celia, “ es la etapa superior del feminismo” (Amorós,2005, 85). Pero hay más : desde el momento en que el nominalismo feminista se aplica a la descodificación del sexo-género para que emerjan los individuos y siendo este sistema la más radical de

las adscripciones, la primera de ellas, la *última solitudo* en el sentido del Doctor Sutil, entonces la sutileza de Amorós reconoce el carácter *de mediación* del feminismo como trámite que no es posible obviar para construir una sociedad de individuos, de modo que puede afirmar sin ambages que "*el feminismo es la etapa superior del nominalismo*" (Amorós, 2005, 85). Aquí se muestra como para nuestra autora, el compromiso ontológico es también un compromiso ético.

En una nominalista confesa como se declara Celia Amorós puede parecer extraña esta pasión por conceptualizar y esa fe que demuestra en el poder de las generalizaciones. Pero en este capítulo del libro podemos apreciar como atenúa y en qué claves, su nominalismo para convertirlo en "moderado" o "conceptualista" recogiendo la tradición medieval de Abelardo y Occam y modulándola en claves modernas del existencialismo sartreano. Entonces, para Amorós, si bien los universales no existen "ante rem" al modo platónico, ello no quiere decir que sean un mero "flatus vocis" sino que podemos hablar de un correlato extralingüístico de tales abstracciones en términos de constituyentes formales del propio objeto, susceptibles de ser diferenciados aunque converjan en la misma entidad individual (Amorós, 2005, 62). Así, podríamos hablar del estatuto ontológico por ejemplo de "nosotras las mujeres" pero no como un universo simbólico y autosuficiente de modo que cualquier individuo podría participar de esta pretendida esencia llamada "mujeres" (como entendería cualquier movimiento -y cualquier autoginefílico- que defiendan y aboguen por un "feminismo sin mujeres") sino que este "nosotras las mujeres" estaríamos describiendo aquello que nos aglutina como mujeres en los términos sartreanos de "serialidad" como colectivo, en principio amorfo que puede ir adquiriendo mayor cohesión en función de la situación y el proyecto que las une.

Pero Amorós siempre nos alerta ante la indefinición de la palabra "mujeres" o la ampliación de la categoría "mujeres" cuya consecuencia es escamotear la lucha política o la separación de la política feminista de las mujeres y así, escamotear la política mediante la ontología (Amorós, 2005, 231).

Encarado el problema de los universales, Amorós puede, por un lado, dar una prioridad ontológica y ética al individuo, situando la consecución del estatuto ontológico individual para las mujeres como un objetivo primordial del

feminismo y por otro lado, le posibilita hablar de abstracciones universalizadoras y conceptos necesarios para desarrollar una teoría y una ética feminista, así como trazar líneas de una práctica donde, siendo- o consiguiendo ser- individuos distintas y discernibles del colectivo “mujer”, podamos hablar de un “nosotras las mujeres” y construir un sujeto político.

Y es a partir de su entendimiento de los universales, esta vez modulado en claves existencialistas, como trata Amorós el tema de los géneros que cobra nueva relevancia hoy desde entendimientos postestructuralistas y desde la moda “queer”. El tema desarrollado en el capítulo 5 del libro tiene como referente polémico a Judith Butler y su voluntarismo de género y a Simone de Beauvoir como un antecedente “avant la lettre”.

La primera nota a destacar en el entendimiento amorosiano del género es que éste no puede entenderse sin el concepto de patriarcado: los géneros no son simétricos sino que se da una jerarquía en la que prima lo masculino. A lo largo del libro va a señalar los “estragos teóricos” y las derivas a las que puede llevar un entendimiento de los géneros sin patriarcado que aun considerándolos meramente como una “interpelación” o convocación a un sujeto para que reitere ciertas prácticas al estilo de Butler, esta interterpelación varía según su destinatario sea hombre o mujer (Amorós, 2005, 242).

El *dictum* de Beauvoir - tan repetido como incomprendido- “no se es mujer, se llega a serlo” es interpretado por Amorós, a diferencia del sentido butleriano de una construcción cultural llamada género que asumimos mediante la repetición performativa de sus mandatos como un *proyecto* desde el entendimiento existencialista de la *existencia - proyecto* - si bien para las mujeres este proyecto esté en gran medida ya proyectado - y así, el género sería una situación *ante rem* que precedería a nuestro nacimiento, pero siempre, si nos movemos en buena fe, cree el existencialismo y comparte Amorós que hay un margen de maniobra para hacer algo con lo que nos han hecho o dado; o no hacerlo: “los mandatos de género pueden de hecho ser aprehendidos como interruptivos de los proyectos de vida que tienen los individuos qua tales” (Amorós, 2005, 243). “Teoría de los géneros como conjuntos prácticos” es el nombre que da nuestra autora a este desarrollo sobre

el tema de los géneros, cuyo mismo título ya da la clave para entender su sistematización filosófica.

De qué manera se constituyen grupos, como el proletariado, era el tema que le interesó a Sartre y en teoría parecería que el proletariado sería un *universal* en el sentido clásico pero en la práctica, concluye el autor, no lo es : se constata que no tienen sus miembros el mismo grado de cohesión en cualquier parte o momento. Igualmente, los integrantes de un colectivo genérico -piensa Celia- se van a definir por el grado de cohesión que detente el grupo cuya mayor argamasa sería la del "grupo juramentado" siendo la de "los conjuntos prácticos" una cohesión meramente "de serie" en el sentido sartreano, sustentada por prácticas de adhesión que pueden fallar en el momento en que estas prácticas no se realicen porque el género se ponga en cuestión y no se cumplan sus mandatos. Y desde el momento en que el género se ponga en cuestión, es decir que se problematice la asunción de roles por parte de alguien, entonces el género que es de suyo pre-reflexivo "sufre una cierta interrupción reflexiva" (Amorós, 2005,243) y es a través de esta mediación cuando el género puede convertirse en verdadera elección individual.

5. LA OBSESIÓN GENEALÓGICA. *El poder y sus ritos iniciáticos. Para un sujeto verosímil*

Desde su primer libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, hasta la obra presente puede observarse en nuestra autora una suerte de obsesión por el tema de la genealogía -el linaje, la autoctonía- que descubre como un mecanismo fundamental en la razón patriarcal para la diferenciación y el apartamiento de las mujeres de ámbitos de poder por la vía de la negación, el recorte y el regateo.

Es la obsesión masculina por la autoctonía y por el linaje que puede rastrearse en todos los mitos de fundación y observarse directamente por ejemplo en la Biblia, lo que a Amorós le interesa estudiar en su dimensión práctica y, curiosamente, en su deriva epistemológica. Porque tanto las líneas trazadas de los linajes (como la genealogía de Jesús en Mt ,1,1-.17) cuanto los ritos de paso, eluden a las mujeres como si ellos fueran hongos nacidos directamente de la tierra, en palabras de nuestra autora .

En torno a la metáfora genealógica, quizá su metáfora maestra como comenté en otro trabajo (C. Molina, 2010, 148) Amorós va a articular la descripción de la razón patriarcal, la crítica a los pactos entre hombres que definen al patriarcado, el imaginario de una teoría política que elude a las mujeres y al fin, el diseño de un sujeto verosímil .

Amorós rastrea esta metáfora en textos filosóficos claves comenzando por Platón. . Recuerda que Sócrates en el diálogo *Teeteto* compara su arte de la mayéutica con el oficio de la partera, y prima, claro está, el logro del filósofo, estableciendo un orden discriminatorio entre la carne y el logos lo que legitima al varón como genuino alumbrador de la verdad. Y es que pasar de la mujer al hombre, lo que era del orden de la carne, se transforma según el logos en orden del espíritu. Amorós advierte el carácter recurrente de esta idea en las conceptualizaciones de la razón patriarcal obsesionada por arrancarse y renegar del orden de la naturaleza -de la madre, de lo femenino- y autolegitimarse por un nuevo renacimiento en un espacio simbólico de lo masculino. Los rituales de cualquier ceremonia de iniciación de los muchachos en sociedades etnológicas ilustran esta idea del nuevo re-nacimiento, ceremonias en las que nuestra autora descubre *el nudo* del rito que no es otro que el incluir a los “novicios” en el *pacto de fraternidad* que mantienen los varones (Amorós, 2005, 200). Pero lo curioso que descubre nuestra autora es que estos ritos se epistemologizan: el iniciado va a ser el hombre “que sabe” y el conocimiento, para ser objetivo, debe purgarse de lo que se considera “femenino”...

El grupo así pactado de “iniciados” va a servir a nuestra autora como metáfora clarificadora para describir y entender otro espacio con las mismas características de lo iniciático: el espacio de la política y de “lo público” donde los pactos entre varones también han dejado, tradicionalmente, marginadas a las mujeres o al menos sin la “completa investidura” (Amorós, 2005, 429) con la inestabilidad que le da la falta de legitimación “iniciática”.

Esta marca de “lo iniciático” como un pacto entre varones le sirve a nuestra autora para definir el concepto de “patriarcado” y para delinear y plausibilizar un “sujeto verosímil” despojado de esta exigencia de legitimación y autoconstitución de modo que incluya a las mujeres por derecho propio. Y del

"patriarcado" va a destacar esta dimensión horizontal de las relaciones de solidaridad que se establecen entre varones que les lleva a pactar entre ellos sobre las mujeres- cómo y en qué medida van a disponer de ellas- quienes serían el objeto de estos pactos. El modelo de los pactos patriarcales sería la Alianza bíblica donde Yahvé pacta con el patriarca Abraham y como hiciera con Adán, le confiere el poder sobre su pueblo. La relación entre el pacto primigenio y el poder ejemplificados en las figuras del patriarca y del pastor, están magistralmente tratadas en el capítulo 4 de la primera parte del libro, donde Amorós muestra sus profundos conocimientos bíblicos y religiosos así como su maestría para descubrir inesperadas conexiones y su agudeza interpretativa tan clarificadora como osada, las más de las veces.

6. LA DIFERENCIA Y LAS DIFERENTES. *Las identidades adscriptivas y voluntarismos estipulativos. Identidades feministas postreflexivas.*

La diferencia sexual "la gran diferencia" pasa por ser el tema estrella del libro, el que merece el título si bien en el propio título ya se advierte el tono polémico- incluso irónico- del trabajo: parece que anuncia una gran diferencia que sirviera para poco. Se trata de la diferencia sexual, mejor dicho, *del pensamiento de la diferencia sexual* que practican y enseñan con éxito representantes de ciertas corrientes anti-ilustradas del feminismo que serían su referente polémico.

El interés de Celia es mostrara aquí cómo la "pequeña diferencia" del dimorfismo sexual humano frente a las enormes consecuencias culturales en el orden de la jerarquía -que señalaba Alice Schwarzer en su influyente trabajo de los años 60- aquella denominada "pequeña diferencia" se ha agrandado y magnificado hasta el punto de que sobre ella se construye una ontología, una ética y hasta una política (Amorós,2005, 21).

El primer pecado que cometen las feministas de la diferencia, al pensar de Amorós, es éste eludir la necesaria *mediación al* creer que se puede hablar de una "diferencia sexual" como un dato inmediato que sea el dato principal de un mundo dual, pertinente en todos los contextos, sobre todos en lo concerniente a la "identidad femenina".

Pero el caso es que el dato de la diferencia sexual jerárquica se convierte en “pensamiento de la diferencia sexual” cuando va a ser convalidado teóricamente como hacen estas feministas en el momento en que afirman que la diferencia sexual debe existir: serían dos sexos dispares en su carencia de parámetros conmensurables. De esta manera se retrotraen a las viejas doctrinas de la “complementariedad” (donde el sexo femenino acaba por ser el “complemento” o el suplemento) con la nefasta consecuencia de convertir en superfluo el ideal de igualdad.

Pero el principal objeto de irritación de Amorós en el panorama del pensamiento de la diferencia, es la negación del patriarcado por la vía expedita de negar que les afecte o el “no darse por aludidas” según se hace constar en el manifiesto “El fin del patriarcado” de 1966 publicado por la Librería de Mujeres de Milán.

Esta operación de declarar inexistente o irrelevante una situación por el procedimiento expeditivo de declarar voluntaristamente que no te afecta, es la típica del lenguaje de los vencidos que Celia reconoce en el pensamiento estoico donde los esclavos podían reinventar estipulativamente un orden simbólico, inmune a todo el mundo exterior. Esta operación de resignificación estipulativa, que de golpe considera al patriarcado “como si no existiera” porque “les trae sin cuidado” tiene la consecuencia perversa de disolver la lucha política porque la convierte en innecesaria. Entonces las mujeres han de concentrarse en otro aspecto que si es relevante para ellas y nos será esta vez la “libertad interior” que era lo relevante para la moral estoica sino otro tesoro interior que las feministas de la diferencia deben atender, descubrir y cultivar: su propia *identidad* que no es “la identidad tributaria del discurso vindicativo, producto de la dominación” sino es una identidad que se descubre acudiendo a una genealogía femenina en el orden simbólico, el “orden simbólico de la madre” que viene a ser una versión del mito del matriarcado anterior a un patriarcado usurpador. Allí nos aparecerán esas características identitarias de “lo femenino” que en resumen viene siendo las tradicionales femeninas pero investidas ahora de resignificaciones valorativas. La primera objeción a estas operaciones de voluntarismo estipulativo es que el olvido del poder o la capacidad para valorar. Pero no valora quien quiere sino quien puede y en caso de que se valoren unas características o virtudes que no están aceptadas como tales en el entorno social

y cultural, estas resignificaciones no saldrán del grupo o del gueto. Pequeñas consecuencias para la lucha de las mujeres, como podemos apreciar.

Otro flanco, no menos importante, de la crítica amorosiana al pensamiento de la diferencia es la consabida *falta de mediación* en la apropiación de estas identidades "femeninas" descubiertas. Para Amorós que se mueve siempre en entornos y contextos ilustrados lo que es imprescindible para adoptar una identidad ya designada tradicionalmente para las mujeres, ya sea que venga del patriarcado, ya sea que provenga del orden simbólico de las madres o del imaginario matriarcal, lo importante es que esté mediada críticamente, o sea que sean postreflexivas y así se adopten voluntaristamente porque nos convenga como feministas al fin de reforzarnos y reforzar nuestra lucha política.

Porque donde apunta la teoría de Celia en este trabajo es hacia un Feminismo como una epistemología y una ética, lo que implica vivir en una sociedad de individuos libre e iguales cuya marca de género sea no pertinente, conseguir un espacio de los pares para las mujeres, vivir el género de una forma postreflexiva, ni como herederas de una tradición ni como desheredadas y renunciar a las tramas del débil como son los mecanismos estoicos voluntaristas

La teoría feminista de Amorós que se plantea siempre al paso de los problemas que van surgiendo decide, entonces, que la política de la diferencia sexual no es adecuada para los retos de hoy cuando los problemas de identidades adscriptivas y voluntarias están multiplicándose y cuando el patriarcado sigue negándose y perdiendo credibilidad en su existencia de "meta narrativa" (pero sigue matando)

La temática de este libro de 2005 en torno a temas que aquí se tratan como este último de las identidades, del patriarcado o aquellos otros del "feminismo sin mujeres" o del "sujeto político del feminismo" (Véase Posada, *op.cit*) merecerían ulterior elaboración así como visitar el tema del poder que se ejerce hoy sin que se precise ni investidura ni saber alguno, como es el caso de las/os *influencers* donde lo valioso es el ser visto e imitado.

Pero aquí Amorós ha definido, sin duda los términos del debate feminista de hoy dando claves certeras para enfrentarlo; todos estos tópicos están

tematizados, puestos en ese “hacer ver” que es en lo que consiste la teoría, según ella, que nos da las herramientas conceptuales para abordarlos. Ello hace imperecedera la vigencia de su pensamiento. Y sobre todo, lo que sigue siendo actual es su modo de trabajo serio y riguroso con ese su “fino olfato”, su inmensa honradez intelectual, la generosidad de su maestría ...y su gran sentido del humor. La queremos.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, Celia *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres* (2005). Valencia. Cátedra, Feminismos.
- Campillo, Neus (2010) El feminismo nominalista de Celia Amorós. EN Marian Fdez Lopez Cao y Luisa Posada Kubissa *Pensar con Celia Amorós* (pp 24-29) Fundamentos. Madrid.
- Cobo, Rosa. (2010) Elogio del feminismo y crítica de los patriarcados contemporáneos. EN Marian Fdez Lopez Cao y Luisa Posada Kubissa ed. *Pensar con Celia Amorós* (pp45-53). Fundamentos. Madrid.
- Molina Petit, Cristina (2010) Lenguaje, conceptualizaciones y metáforas en la obra de Celia Amorós. EN Marian Fdez Lopez Cao y Luisa Posada Kubissa ed. *Pensar con Celia Amorós*. (pp 96-105). Fundamentos. Madrid.
- Posada Kubissa, Luisa (2000) *Celia Amorós*. Ediciones Del Orto. Madrid.
- (2023) *Feminismo: lugares y ecos*. Comares. Granada.
- Quine, Willar V.O. (1984) *Desde un punto de vista lógico*. Orbis. Barcelona.
- Russell, Bertrand (1972) El problema de los universales. EN *Los problemas de la filosofía* (pp 83-90). Labor. Barcelona.
- Valcárcel, Amelia (2010) Celia Amorós, filósofa. EN Marian Fdez Lopez Cao y Luisa Posada Kubissa ed. *Pensar con Celia Amorós* (pp 178-191) Fundamentos. Madrid.