



# La búsqueda de la Ilustración multicultural en Cèlia Amorós

*The search of multicultural Illustration in  
Cèlia Amorós*

Amalia González Suárez

Aceptado: 1/10/2024

Recibido: 28/10/2023

## RESUMEN

El texto que sigue se centra en la obra de Cèlia Amorós *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam* (2009). Comienza con una introducción sobre la importancia de la obra de Cèlia Amorós en la enseñanza de la Filosofía para continuar con algunas consideraciones sobre la fuerza de la religión en nuestros días, y sus diferentes modos de manifestarse y de influir en la sociedad, a veces de modo sutil como es el caso de nuestro país con el papel que se le concede a la religión en la Educación Secundaria; en segundo lugar, muestra el diálogo que Amorós establece con una amplia tradición arabo-musulmana susceptible de ser calificada como ilustrada; en tercer lugar, plantea los conceptos de identidad y subjetividad con la ayuda de otros análisis sobre el tema como los de Almudena Hernando; en cuarto lugar repasa la polémica sobre el uso del velo; y, por último, a modo de conclusión, esboza un ejercicio de proyección de sombras o traducción de sus ideas impulsoras de la búsqueda de las *vetas* como motor para replantear una Historia de la Filosofía del Bachillerato que haga hincapié en esta búsqueda de la racionalidad en las manifestaciones culturales.

**Palabras clave:** Amorós, Ilustración, feminismo, Averroes, Al-Yabri.

Amalia González Suárez es doctora y catedrática de Filosofía. Pertenece al grupo de investigación dirigido por Cèlia Amorós "Feminismos, ilustración y multiculturalidad: procesos de ilustración en el islam y sus implicaciones para las mujeres. ORCID: 0000-0002-6358-7051

**Cómo citar este artículo:** González Suárez, Amalia (2025). La búsqueda de la Ilustración multicultural en Cèlia Amorós. *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 10 (1), 02-28. doi: <https://dx.doi.org/10.17979/arief.2025.10.1.10009>

**ABSTRACT**

The following text focuses on the work of Cèlia Amorós *Illustration veins. Reflections on Feminism and Islam* (2009). It begins with an introduction of the importance of Cèlia Amorós' work in the teaching of the Philosophy to continue with same consideration on the strength of the religion in our time and its different ways of manifesting and influencing society, sometimes in a subtle way as is the case in our country with the role given to religion in Secondary Education; secondly, It shows the dialogue that Amorós establishes with a broad Arab-Muslim tradition that can be qualified as enlightened; thirdly, It raises the concepts of identity and subjectivity with the help of other analyses on the subject, such as those of Almudena Hernando; fourthly, It reviews the controversy over the use the veil; and finally, as a conclusion, It outlines an exercise of shadow projection or translation of her ideas of the search of veins as an engine to rethink a History Philosophy of the baccalaureate that emphasizes this search for rationality in cultural manifestations.

**Keywords:** *Amorós, Enlightenment, feminism, Averroes, Al-Yabri.*

«Vosotros [los europeos] no sois los únicos en ser civilizados»

Sophie Bessis

## 1. INTRODUCCIÓN

Participar en un homenaje a la filósofa Cèlia Amorós me coloca en un doble compromiso. En primer lugar, porque soy deudora de su magisterio en los sucesivos grupos de investigación que ella dirigió tanto en la Universidad Complutense como posteriormente en la UNED. Este magisterio articulado en torno al Feminismo Filosófico me abrió un nuevo camino en mi formación filosófica y, sobre todo, como profesora de Filosofía en Educación Secundaria. Mis enseñanzas fueron distintas gracias a las recibidas por mí de Cèlia Amorós. Dudo si lo hice bien, pero estoy segura de haberlo hecho mejor gracias a mi determinación en acercar su magisterio a mi alumnado. Creo haber proyectado algunas buenas sombras de su sabiduría. En segundo lugar, porque el gratísimo encargo de comentar una obra suya me obliga a vencer el miedo ante el desafío de la complejidad de su pensamiento. La lente de su feminismo filosófico rodea cualquier problema del que trate de múltiples posibles respuestas, antes de destilar la propia, que siempre tiene razones audaces. Con todo, el estímulo de la lectura de sus escritos siempre supera con creces al esfuerzo interpretativo.

Mi contribución va a centrarse en el análisis de su libro *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam* (2009). Primero abordaré una somera presentación de algunos aspectos de la religión en nuestros días; después mostraré el diálogo que Amorós establece con una amplia tradición arabomusulmana susceptible de ser calificada como ilustrada; en tercer lugar, abordaré los conceptos de identidad y subjetividad con la ayuda de otros

análisis sobre el tema como los de Almudena Hernando; en cuarto lugar, dedico un epígrafe al asunto del velo, y, por último, hago un ejercicio de *proyección de sombras* o *traducción* de sus ideas a la Historia de la Filosofía del Bachillerato. Considero que las *vetas* que Cèlia nos muestra con tanta argumentación y convencimiento son una buena herramienta para ilustrar a nuestra juventud en la constitución de una ilustración multicultural, esto es, en lo mejor del pensamiento de las diferentes tradiciones en las que podría prosperar el feminismo<sup>1</sup>.

La Ilustración europea formuló la separación entre iglesia y Estado abriendo el camino al laicismo hace más de dos siglos, aunque en la actualidad, incluso en países democráticos y laicos, esta separación aún no está resuelta. Es más, parece estar complicándose, pues estados democráticos con legislación laica contemplan conflictos detrás de los cuales está la religión.

Así, encontramos discusiones sobre si las autoridades políticas deben asistir en cuanto tales a actos religiosos, debates sobre el aborto, la eutanasia, o cuánto y en qué lugares se deben cubrir las mujeres, debates que ponen en juego creencias religiosas de uno u otro signo. Mención aparte merece el papel de la religión católica en nuestro país en la Educación Secundaria, sobre la que podríamos parafrasear la frase bíblica diciendo «por su calificación la conoceréis». Nadie se atreve a eliminar la religión del currículo de Secundaria, solo a concederle más o menos relevancia a la hora de las calificaciones: si la nota cuenta para la media de bachillerato o no, si la alternativa a las enseñanzas de religión debe ser evaluable o no, etc. Por otro lado, desde finales del siglo pasado estamos asistiendo a la mundialización del vínculo entre lo político y lo religioso; pues religiones de diferente signo reclaman su intervención en las legislaciones de los estados con efectos en diferentes campos. Uno de estos es el educativo. Tanto en países de tradición judía como cristiana como islámica, están en entredicho determinadas enseñanzas como

---

<sup>1</sup> María Luisa Femenías en *El género del multiculturalismo*, p. 282 y ss. detalla la diferencia entre el multiculturalismo Ilustrado y la Ilustración multicultural.

pueden ser las teorías evolucionistas. Es así que, el ajuste entre culturas diferentes encuentra uno de sus escollos en la religión.

La historiadora tunecina Sophie Bessis (2008, p. 62) nos recuerda que la última revolución del siglo XX tuvo lugar en Irán en 1979 y cambió el régimen político pro occidental a una teocracia. Dice Bessis:

«Occidente ha adoptado la costumbre de clasificar a los seres humanos por sus creencias religiosas [...] ya no hay apenas otras pertenencias que cuenten. En un lugar los ortodoxos se oponen a los católicos. En otro, los evangelistas ponen en peligro la iglesia. En el sur del Mediterráneo no hay más que musulmanes [...] Las religiones han dejado de ser creaciones culturales. Son, por el contrario, las culturas las que han sido creadas por las religiones [...] la geografía ha sido desplazada por la creencia» (2008, pp. 68-69).

Prueba de este auge de la religión en la segunda mitad del siglo XX es la progresiva presencia de la religión en los tratados europeos. Si bien de los primeros de la Comunidad Europea está ausente la religión, las diferentes religiones progresivamente fueron tejiendo uniones con la Comunidad desde que al inicio de los 70 la Santa Sede estableció acuerdos con la Unión Europea. En la actualidad más de cincuenta organizaciones de comunidades religiosas de todo signo están acreditadas como lobistas ante la Comisión y el Parlamento europeos, a pesar de que la mayoría de los estados de la Unión Europea son aconfesionales.

Por su parte, el filósofo Eugenio Trías argumenta el sustrato religioso de toda cultura. En este sentido nos recuerda que cultura viene de culto. La religión está en la base del *logos*, y todo *logos* arrastra la religión. Por eso ya a finales del siglo XX propuso la necesidad de pensar la religión para atajar que la religión nos piense<sup>2</sup>.

Encuentra aval sociopolítico a su propuesta en la importancia que fue ganando la religión para marcar escisiones nacionales, como en el caso de la

---

<sup>2</sup> *El País*, 18 de junio de 1990..

antigua Yugoslavia, de modo que la religión acaba marcando fronteras, incluso de manera más fuerte que la lengua. Dice Trías:

«Lo que el fin de la guerra fría y el sistema de bloques ha generado no es el proyecto en ciernes de un “estado mundial” [...]. Frente a esta unificación uniformadora generada desde arriba se está imponiendo un mundo escindido en múltiples centros [...] en el que triunfan por doquier fuerzas centrípetas destruyendo o dispersando por doquier unidades grandes o medias de naturaleza inestable; así, por ejemplo, los estados multinacionales del tipo de Yugoslavia o de la antigua Unión Soviética. Y lo que determina y decide las razones nacionales que marcan las escisiones y disidencia son, sobre todo, factores culturales que remiten, antes que nada, a los diferenciales religiosos.

Estos acaban teniendo un peso específico mucho mayor que otros factores (como, por ejemplo, los lingüísticos). Como si la cultura recuperase, de este modo, su raíz etimológica. Ya que cultura proviene de cultivo, es decir, de la ejercitación de un culto. Lo cultural está, en efecto, en la raíz de lo cultural. Toda cultura remite, sobre todo, a una raíz *cultural*, (o de culto religioso)» (1997, pp. 16-17).

Ni la Ilustración, a pesar de tener como lema la lucha contra el oscurantismo y la superstición, está libre de religión, según Trías:

«La comunidad del sujeto iluminado por las “luces” es ciertamente la sociedad ilustrada de los *philosophers* que quieren hacer clara como la luz del día su pretensión racional, tratando de difundirla y propagarla. Pero esta comunidad mantiene también sus lazos esotéricos de fraternidad herederos ambiguos de la *Fama Fraternitatis* (de comunidades esotéricas como la clandestina Rosacruz)» (1996, p. 80).

Propone Trías no olvidar la religión en esta época postmoderna, postilustrada que lucha contra la religión. Nos hemos olvidado de la religión. Los postmodernos desbancan a la razón y sientan al lenguaje.

«Es necesario *pensar* la religión, so riesgo de que la religión “nos piense” en su peculiar modo extremo.

Lo sagrado [...] no queda destruido; mucho menos aniquilado, queda, eso sí, inhibido (en el sentido Freudiano del término) [...] y como todo lo que se inhibe [...] se halla siempre presto a retornar, si bien de forma desplazada: por la vía de la per-versión, o de una presentación manifiesta transportada a un terreno que no es el pertinente; o por la vía de la neurosis, a partir de un camuflaje particular» (1997, p. 27).

«Es preciso pensar, seriamente, en la posibilidad de que pueda crearse el terreno propicio para el surgimiento de una nueva religión: *la religión del espíritu*»<sup>3</sup>.

Mientras creamos esta nueva religión, Trías propone a modo provisional una de las existentes: el sintoísmo y la cultura zen de Japón

«¿Qué marco religioso y cultural es el mejor dispuesto a adaptarse a las formas nuevas del capitalismo tecnológico victorioso? (Respuesta provisional: el sintoísmo y la cultura zen de Japón; acaso, a la larga, la síntesis de confucianismo y taoísmo del eterno Imperio Celeste)»<sup>4</sup>.

## 2. LA ILUSTRACIÓN ¿PATRIMONIO UNIVERSAL O PATRIMONIO EUROPEO?

Amorós, frente a este planteamiento de Trías que acabamos de referir, propone en *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, buscar lo racional en la tradición religiosa del islam, Propuesta que, a mi entender, recorre el camino inverso a Trías, pues éste, como acabamos de decir, plantea buscar la religión en lo racional.

En el año 2006 Cèlia Amorós recibía el premio Nacional de Ensayo por su obra *La pequeña diferencia y sus grandes consecuencias* y declaraba que «este libro supuso la clausura de un debate que me ha preocupado durante años»<sup>5</sup>. El debate que daba por clausurado Amorós era el del Feminismo de la igualdad y el de la diferencia, a la vez que comenzaba a analizar el fenómeno de la globalización que poco más tarde publicaría bajo el título *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda global del feminismo*. En *Vetas de la Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam* añade a sus anteriores estudios el fenómeno de la religión, Islam en este caso, para poner a prueba la posibilidad de extender a todos y a

---

<sup>3</sup> *EL País*, 6 de septiembre del 1994.

<sup>4</sup> *El País*, 6 de septiembre de 1994.

<sup>5</sup> *El País*, 18 de octubre de 2006.

todas los derechos humanos que provienen de la Ilustración. Para Amorós, la búsqueda de *vetas de Ilustración* fuera de Occidente consiste en rastrear

«Procesos crítico-reflexivos que emergen en el interior de las culturas cuando entran en crisis determinadas legitimaciones y se plantea la necesidad de recurrir a otras nuevas. Esta sería la condición necesaria. Pero la condición suficiente para que una veta de Ilustración se produzca es la constitución de una determinada situación histórica de nuevos grupos sociales» (2009, p. 233).

Esto es, han de concurrir en sintonía nuevas maneras de pensar y de actuar para que haya *veta*. La universalidad sería poner esas vetas en común para conseguir lo que la autora denomina ilustración multicultural.

En este sentido, Amorós investiga la posibilidad de Ilustración y, por ende, de feminismo fuera del lugar donde ambos movimientos tomaron cuerpo. La Ilustración se desarrolló en Europa en el siglo XVIII apostando por la razón frente a la religión y la superstición, a la vez que proclamó la igualdad formal de todos los humanos. Amorós ejerció como *ilustre* partera del feminismo, dando gran impulso a la historia de la teoría feminista desde el Instituto de Investigaciones Feministas ligado a la Universidad Complutense, que fue inaugurado a finales de los 80 del siglo XX con el seminario titulado «Feminismo e Ilustración» (Madruga, 2018). Nos presentó al feminismo como «el hijo no querido de la Ilustración» y, siguiendo con la metáfora, su obra fue decisiva para que tal hijo fuera reconocido.

Buscar la Ilustración y, por ende, el feminismo como uno de sus ineludibles integrantes, fuera de Europa es lo que hace Amorós en *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*. La Ilustración es condición necesaria del feminismo, «fuera de la Ilustración no hay feminismo, al igual que fuera de la iglesia no hay salvación» asegura Amorós. Condición necesaria, decimos, aunque no suficiente. La *suficiencia* se produce cuando los principios ilustrados se aplican a colectivos para los cuales no fueron en principio pensados como, en el caso que nos ocupa, a las mujeres. Los valores ilustrados convenían a varones blancos



Europeos y propietarios. Teóricas ilustradas como Mary Wollstonecraft y Olimpe de Gouges los reclamaron para las mujeres. Fueron las pioneras del feminismo.

Hecha la genealogía feminista a partir de la Ilustración Occidental, Amorós busca otras Ilustraciones capaces de generar otros feminismos, convencida de que ninguna cultura es tan compacta que impida de modo absoluto la disidencia. Toda cultura, nos dice Amorós, siempre tiene puntos de fisura, de capacidad crítica y autocrítica y, por ende, puede tener momentos ilustrados. *Solo* hay que buscar esos puntos de autocrítica para poder vislumbrar conatos más o menos permanentes de Ilustración. En el caso de las culturas que tienen como religión mayoritaria el Islam, se trata de encontrar trazas feministas que implicaría, en la lógica de Amorós, descubrir vetas de Ilustración. A su vez, encontrar rastro de ilustración es hallar terreno propicio desde donde cultivar el feminismo, al igual que sucedió con la ilustración europea donde germinó el feminismo, pero hubo que cultivarlo y protegerlo de plagas y temporales, incluso en la actualidad hemos de continuar con dicho cultivo y protección.

Con la búsqueda de dichas vetas ilustradas y feministas en el Islam, Cèlia Amorós se sitúa frente al juicio de la inevitabilidad del conflicto de civilizaciones apostando por buscar un entendimiento entre culturas partiendo de lo ilustrado que hay en ellas. Uno de los rasgos de ilustración es la laicidad que rescata del pensador medieval arabo-musulmán andalusí Averroes (Córdoba 1126-Marruecos 1198).

Toda cultura, insistimos, tiene rasgos autocríticos así como derecho a interpelar a otras y, a su vez, a ser interpelada. Frente al mandato Bíblico «no juzguéis y no seréis juzgados», Amorós propone juzgar y aceptar ser juzgados. Ni que decir tiene que el mandato Bíblico es más cómodo, algo así como «yo no te pienso, tú no me pienses» o «yo no me meto, tú no te metas». Cada cultura se las vería solo con los suyos. Así, estaríamos libres de *improperios* procedentes de culturas ajenas como el que Sophie Bessis dirige en una ficticia carta a Hannah Arendt: «vosotros [los europeos] no sois los únicos en ser civilizados». Y continúa: «Oriente ha inventado el Estado, Grecia la ciudad» (2021, p. 46). Europa se olvida de sus orígenes no europeos, de la sabiduría que llegó de Persia y de Bagdad y se detuvo

en Andalucía» con figuras como Maimónides y Averroes (2021, p. 46). Figuras que, añadimos, dieron la primera energía a las «luces» de la ilustración-civilización europea.

Son, precisamente estos orígenes luminarios, los que quiere rescatar Cèlia Amorós, las luces de autores de la tradición islámica que fueron ilustrados antes de la ilustración europea cristiana. Sigue al filósofo marroquí Al-Yabri (Marruecos 1935-2010) quien en la selección del pasado opta por «el pasado del propio presente», por aquello del pasado que más necesitamos ahora. Al-Yabri ve la necesidad de recuperar a Averroes por cuanto este supone una crítica a la religión. Las propuestas de Averroes encajan en una óptica ilustrada laicista. Es más, necesitamos un Averroes no solo en el mundo musulmán, sino también en el cristiano y en el judío, por mencionar las tres religiones abrahámicas. Podemos preguntarnos cómo fue posible Averroes en el mundo-arabo musulmán del siglo X y no es posible en el de hoy.

La recuperación o, mejor aún, fabricación de la tradición puede hacerse de diferentes maneras. El pasado es relativo a los problemas del presente y a proyectos del futuro. Hay muchas formas de enfocar el presente y el futuro, por ello también el pasado. Cèlia Amorós recoge dos intentos del mundo islámico de reconstruir el pasado y sopesa cuál es más eficaz cara a llegar a unos valores universales: la de la socióloga feminista Fatema Mernissi (Marruecos 1940-2015) y la del filósofo ya citado Al-Yabri.

Mernissi, en cuanto representante del «feminismo islámico»<sup>6</sup>, busca el feminismo en la tradición islámica. Así, aplicando la epistemología de la analogía propia de las religiones, considera que si hubo feminismo en el pasado, nada impide que lo haya en el presente y en el futuro. Constata que en el ámbito del islam hubo mujeres rebeldes y con poder (1995), de ahí que nada *religioso* limita la presencia de mujeres con poder en el presente y el futuro. Amorós (2009, p. 206) recoge de Mernissi:

---

<sup>6</sup> Término que podemos considerar como un oxímoron si entendemos que religión y feminismo son términos contrapuestos.

«En el mundo musulmán, en países en los cuales la religión y el estado están muy unidos, la única arma posible para las personas progresistas de ambos sexos para luchar por los *derechos humanos*, en general, y por los derechos de las mujeres, en particular, es buscar la justificación de sus reivindicaciones políticas en la historia del Islam».

En el Islam, recoge Mernissi, hubo mujeres rebeldes desde los inicios, como Ais'cha, una de las mujeres del profeta, contrapuesta a la sumisa y obediente Fátima. En la época de los Omeyas (siglos VII al XII) también se registraron mujeres que se oponían a la imposición del velo y a la poligamia.

Si bien Amorós reconoce el mérito de Mernissi en el rescate de estas figuras *ejemplares*, sin embargo, considera que no tendrían posibilidad de *rehabilitación* en unos parámetros de modernidad, de democracia, cuya base son los ideales ilustrados. Fueron mujeres excepcionales, pero la excepción no puede universalizarse. Para ello es preciso la ilustración y la democracia. Ahora bien, considera a Mernissi una figura importante para la teoría crítica y la historia del feminismo desde el momento en que pone en ejercicio la búsqueda de una tradición feminista dentro del Islam.

Frente al intento de Mernissi de buscar el feminismo perdido que puede ser recobrado, Al-Yabri busca la lógica ilustrada que subyace al pensamiento de Averroes y ésta puede ser más fecunda en cuanto es capaz de alumbrar y arropar al feminismo, pues sin capacidad crítica no hay feminismo, insiste Amorós. Ahora bien, desde el momento en que a todos los seres humanos se nos atribuye capacidad de pensamiento y de crítica, lo que se ha de buscar en cada tradición, es la historia de sus disidencias, de sus críticas, «el camino hacia una modernidad propiamente árabe debe partir del producido por nuestra propia cultura árabe», recoge Amorós (2009, p. 223) de Al-Yabri. Quedaría así eliminada la opción de ser ilustrado al precio de ser colonizado, porque la ilustración se buscaría en la tradición propia. Si modernidad es espíritu crítico, éste lo podemos encontrar en la propia tradición. Por el contrario, con el recurso a ilustraciones ajenas rozaríamos peligrosos límites con el colonialismo. La luz de ilustraciones extrañas, como puede ser la occidental, podría cegar más que iluminar. Hay que

buscar las propias luces ilustradas. Utilizando una analogía biológica, las raíces dan lugar a muchas ramas, qué rama elijamos depende del presente y del futuro que deseemos.

Y esa veta que comienza con Averroes continúa con otros como Ibn Jaldún (Túnez 1332-Egipto 1406) que lleva a cabo un análisis de las civilizaciones, investigando las causas de su origen, desarrollo y constitución del poder. Así el descubrimiento de lógicas ilustradas en otras culturas es lo que nos puede llevar a lo que Amorós llama ilustración multicultural, según hemos mencionado anteriormente.

La búsqueda de lo común universal debe despojarse del etnocentrismo «lo universal para mundializarse, debe desoccidentalizarse» y «los universales que a partir de ahí se generen deben ser «posthegemónicos» (del lado de occidente) y postreactivos (por parte de los «otros»), manifiesta Cèlia (2009, p. 243) citando a la historiadora tunecino-francesa Sophie Bessis.

Con esas vetas podríamos fabricar un universal. Sí, fabricar, porque el universal no existe, hay que hacerlo. El enemigo aparente del universal es la tradición de cada pueblo que es a lo que llamamos identidad, pero solo aparente, porque ambos coinciden en que son fabricados. La tradición también se fabrica, tal como venimos diciendo, y conviene una más que otra. Como ya vimos, Amorós valora más la tradición buscada por Al-Yabri que la buscada por Mernissi.

Al Yabri en *Crítica de la razón árabe* parte del espíritu crítico que podemos rastrear en la tradición propia. En palabras de Al-Yabri recogidas por Amorós «un pueblo solo puede recuperar en su conciencia su patrimonio cultural o lo que de él depende. En cuanto al patrimonio humano en lo que tiene de universal, un pueblo lo vive necesariamente desde dentro de su propia tradición y no desde fuera» (2009, p. 244). No existe para Al-Yabri una modernidad, sino múltiples y diferentes modernidades según épocas y lugares. Amorós ve una fuerte correspondencia entre «las múltiples modernidades» con su propuesta de «vetas de ilustración» (2009, p. 245).

Podríamos relacionar «las múltiples modernidades» y «las vetas de ilustración» con la «racionalidad analógica» que propone el filósofo mexicano Mauricio Beuchot (2002). Tres propuestas que se enmarcan en la finalidad de conseguir una universalidad que no ahogue, explote y oprima particularidades. La razón analógica de Beuchot se remitiría al aristotélico principio de que «el ser se dice de muchas maneras» extendiéndolo a la «ilustración puede ser de muchas maneras». Para Beuchot la racionalidad es analógica y la analogía es «la conciencia de límites proporcionales» (2002, p. 133). La proporcionalidad es una de las características de la analogía (2002, p. 184). Hay muchas racionalidades, «pero no al punto de que se haga desaparecer la racionalidad misma; queda un mínimo» (2002, p. 132). El asunto está en cifrar ese mínimo, creo. Ahora bien, en la propuesta de Cèlia quedaría establecido uno de esos mínimos dentro del esquema de la analogía: la igualdad entre varones y mujeres. Esto es ¿cómo podríamos trazar los límites de esa igualdad de modo que quepan diferentes igualdades sin caer en la desigualdad?

Al-Yabri traza división entre Avicena (Uzbekistán 980-Irán 1037) y Averroes especialmente por el uso impropio de la analogía por parte de Avicena. La analogía aplicada a la historia genera inmovilismo, por cuanto que el pasado fija el presente y el futuro, algo así como «vale y valdrá lo que ya valió». Sin embargo, Averroes utiliza los métodos propios de las ciencias como las matemáticas, la astronomía y la lógica.

Averroes se situaría en los inicios de una tradición ilustrada árabe-musulmana, por cuanto plantea la separación entre fe y razón frente al persa Avicena defensor de fusionar fe y razón.

«Con Averroes [...] se establece una concepción radicalmente nueva de la relación entre religión y filosofía: concebir la racionalidad en el seno de cada uno de estos dominios sin confundirlos. La racionalidad en filosofía consiste en la observación del orden y la armonía del mundo y, por ende, del principio de causalidad, mientras que la racionalidad en religión se basa en la toma en consideración de la «intención del legislador» cuya finalidad última es la de incitar a la virtud» (2009, p. 152).

No se trata, refiere Amorós de Al-Yabri, de hacer borrón y cuenta nueva, sino de relacionarse de otra manera con la tradición. Si la modernidad, con todos sus defectos, es lo mejor que tenemos, hemos de buscar ese mejor en la tradición de cada cultura. Si la ilustración se puede decir de muchas maneras, esas maneras tendrían que tener como mínimo dos condiciones, a saber, espíritu crítico, de modo que la tradición no sirva para justificar el presente, y separación de la esfera religiosa.

Otro hito en esta búsqueda de vetas lo encuentra en el egipcio Taha Husayn (Egipto 1889-Egipto 1973) quien aboga, al modo de Averroes, por separar la razón de la fe. Husayn es un filósofo en el sentido fuerte del término «pues [...] entiende que el raciocinio humano, al ser universal, representa el mejor camino para acceder a la unidad humana» (2009, p. 133) y para ello no caben síntesis, ni espacios fronterizos, solo separaciones, separación entre religión, Estado y ciencia. Husayn no ve diferencia entre Egipto y Occidente, pues ambas culturas tienen la misma madre: la filosofía griega. No escapa al desgarró psicológico producido por las diferencias entre Oriente y Occidente. En Occidente encontró el valor inigualable de la libertad, pero una exageración de esta produce individualismo y soledad, mientras que la falta de ella produce tristeza. No ve salida fácil.

### 3. MANIOBRAS DE LA IDENTIDAD

El asunto de la identidad desde los años noventa está en ascenso a la vez que el fenómeno de la globalización. Identidad y globalización parecieran fenómenos contrarios, aunque bien cabe suponer que una de las causas del repunte identitario sea precisamente la globalización: no se puede ser *humano del mundo* a secas, necesitamos ser algo más. Y desde los años noventa del pasado siglo parece que importa más ese «algo más» que la propia humanidad. Baudrillard *sostiene* que la realidad virtual de la globalización es un espejo y campo de entrenamiento para las identidades. Lo virtual permite cada quien transformarse en cualquier cosa. La identidad se volatiliza a favor de las identidades de quita y

pon. «Estoy seguro -dice Baudrillard- de que el mundo interconectado va a crear movimientos violentos que busquen una singularidad étnica, lingüística, cultural» (1995). La identidad sería una respuesta a la globalización y al mundo cada vez más omniabarcante de lo virtual. Para Baudrillard, la volatilidad de las identidades nos lleva a buscar identidades fuertes, como puede ser la etnia, en la que se enganchan otras como sería el caso de la religión.

Ahora bien, ¿cómo conciliar la universalidad con la identidad o, lo que es lo mismo, lo común con lo propio? Ya vimos anteriormente como Husayn manifiesta, por un lado, amor a su lugar de nacimiento y a sus tradiciones y, por el otro, entusiasmo por determinados derechos universales que conoció por su contacto con Occidente. La identidad se refiere al pasado, cada quien nace en unas costumbres, en una visión del mundo de la que la religión forma parte. En otras palabras, se nace en la identidad y se puede vivir y morir en ella o bien desajustarse de ella en diferente medida. La identidad no la pensamos, ni la hablamos, nos piensa y nos habla, esto es, bajo ella automatizamos un lenguaje, una religión, unas normas familiares y sociales. Tiene que ver, como dice Amorós parafraseando a Sartre, «con lo que han hecho de nosotros» (2005, pp. 215-264). Ahora bien, numerosas autoras (Azaldúa, Braidotti, Lagarde y Doeuf) han insistido en la «sobrecarga de identidad de las mujeres» al precio de sus restricciones de libertad. Las mujeres son el emblema de la tradición.

El filósofo Carlos Pereda en su estudio centrado en América latina nos anima a desatender el «publicitado brillo con que circulan expresiones elegantísimas como “diferencia”, “culturas diferentes”... para centrarnos otra vez [...] en la irritante palabra “desigualdad”». Distingue el autor entre identidades materiales y formales para afirmar que la identidad colectiva es solo «una de las identidades del ser humano» (1999, pp. 120-122).

Tomar esta identidad colectiva o de grupo como primera, principal y más importante es lo que Pereda denomina «arrogancia de las comunidades». Aclara el autor que, a diferencia de la propuesta de Descartes, entendemos por identidad personal una complejidad a la manera de un tapiz

[En el que] «no se pueden modificar todos los hilos sin que se pierda la identidad del tapiz, pero en alguna medida se puede modificar cualquier hilo [pues] hay que tener en cuenta que los hilos son de diferente grosor, color, largo y fuerza y contribuyen de modos radicalmente variados a los dibujos del tapiz».

Esto es, hay rasgos de la identidad más y menos modificables. Y, para algunas interpretaciones, uno de los hilos gordos brillantes e inmodificables es la religión. Ahora bien, podemos preguntarnos por la razón para que la religión tenga tal lustre. Y entre ellas encontramos la de servir de apoyo *espiritual* para conseguir otros bienes muy alejados de la espiritualidad, como pueden ser minerales preciosos, gas o petróleo, tal como sostienen Armanian y Zein (2017), Corn (2007) o Topper (2023), entre otros. Topper describe lo lejos que estuvo la religión islámica de la construcción de la figura de Bin Laden quien fue considerado el modelo del Islam en Occidente (2023, pp. 178-179). La religión, antes que un asunto de identidad es una instrumentalización de la lucha entre potencias dominadoras económica y políticamente bajo la engañosa consigna de emancipación de los pueblos.

Volvamos a la identidad personal siguiendo a Pereda. Hay, según este autor, cuatro esferas que son, a saber (1998, p. 98): a) un cuerpo subjetivizado; b) una historia psicológica constantemente revisándose; c) un nudo de relaciones sociales en medio de una tradición; d) un «yo formal» que me hace disponer del punto de vista de la tercera persona, construido por las progresivas abstracciones de las tres esferas anteriores. Conceder importancia a alguno de los aspectos por encima de otros, sustancializar lo corpóreo, lo psicológico o lo social es ir más allá del límite de lo razonable, sostiene el autor.

Así, identidad formal aparecería *a posteriori*, no *a priori* tal como pretendía Kant, quien despojaba al humano de sus contingencias de manera que «cada ser humano cuenta y posee el mismo valor que todos los otros seres humanos sin importar para nada sus identidades materiales, sus historias específicas» (1998, p. 104). Pereda recoge algunas críticas a la identidad formal Kantiana y entre ellos que tal identidad desconoce el cuidado del otro, la responsabilidad por el otro



(1998, p. 106). Lo que podríamos denominar falta de atención a las circunstancias y necesidades del otro. No es baladí añadir que esta falta de atención a circunstancias y necesidades de otro tiene una distribución según géneros, pues al igual que las mujeres llevan los signos externos de la etnia o religión, también se responsabilizan de las circunstancias y necesidades de los otros.

Pereda considera (1999, p. 117) que la identidad formal resulta de aprendizajes «a contracorriente». Experiencia al fin y al cabo, lo mismo que nos educamos a favor de corriente en los usos y costumbres. En definitiva, tanto la identidad formal como la material (1999, p. 121) constituyen la identidad personal que es heterogénea, siguiendo la metáfora del tapiz, formada por múltiples hilos, si bien no todos son iguales.

El ideal de equilibrio entre identidad formal y material, entre individuos y colectividad, entre ser *meramente humanos*, individuos libres, autónomos e iguales entre sí y *miembros ajustados e integrados* en una colectividad, es difícil de llevar a cabo en aquellas situaciones en que las identidades de grupo o colectivas pueden llegar a absorber a la identidad formal, en el caso de que las pautas y normas colectivas sean tan sólidas, inalterables y opresivas que solo con gran riesgo de sanción legal o social puedan ser criticadas y contravenidas. La capacidad de actuación como *meramente humano*, sobre todo para la *humana*, quedaría reducida a loables casos de heroicidad. La posibilidad de disidencia política, social o religiosa se vuelve altamente peligrosa para el individuo. En muchos casos, esas identidades de grupo o colectivas imponen como hilo gordo y brillante de tapiz la opresión de las mujeres negándoles cualquier posibilidad de disidencia y anulando la identidad formal. La identidad relacional de las mujeres, que la carga de responsabilidades hacia los otros hace que su identificación con el grupo sea más fuerte que en los varones y que tengan la responsabilidad de supervivencia de éste. Así, tal como dice Femenías (2007, p. 87) ante posibles grietas del grupo refuerzan los modelos de feminidad. Esto es, exageran pautas que *defienden* al grupo frente a la defensa de la individualidad, pues esta crea disidencia y grietas en el grupo. Solo así cabe entender que un símbolo como pueda ser el velo merezca castigo de cárcel y posible tortura causante de su muerte como le ocurrió a la iraní Mahsa Amini en septiembre de 2022.

El mayor deber con la comunidad por parte de las mujeres es descrito de una manera gráfica por Amorós como que las mujeres viajan «con la frontera puesta» por más que se muevan y migren. Las mujeres carecen de identidad individual, solo tienen la relacional, en diferentes grados según lugares y tiempos. Así que cuando se desplazan llevan la que tienen, la relacional, frente a los varones que llevan la individual.

Esta identidad formal, heredera del espíritu de la Ilustración, es lo que Almudena Hernando denomina identidad individual, si bien esta autora va más allá en la noción de responsabilidad, pues este *individuo que solo es humano*, no solo no se responsabiliza del otro, sino que ni siquiera lo hace de sí mismo por lo que tiene que *externalizar* los cuidados propios (en las mujeres, generalmente). Esto es, dada nuestra dependencia, si no queremos/podemos cuidarnos, pereceremos a no ser que alguien se encargue de ello y lo haga por nosotros.

Hernando explica desde la antropología la diferencia entre dos tipos de identidades: identidad relacional e individualidad. La identidad relacional, es aquella que no cambia, que depende de los otros y sin conciencia de la individualidad:

«En ella el mundo no se contempla a través de la distancia de la razón o del conocimiento científico, que solo aparece cuando la sociedad tiene un grado de complejidad socioeconómica que permite la especialización del trabajo y, en general, la escritura [...] Este tipo de identidad no es autorreflexiva, no se piensa sobre ella [...] nunca se pregunta “¿Quién soy yo”, “¿por qué soy como soy?”, “¿Cuáles son mis deseos?” “cómo hace el yo para construirse” [...] Se es lo que se es, porque se hace lo que se hace [...] Se es siendo, no pensando en lo que se es, como sucede con la individualidad. Esto quiere decir que en esta forma de identidad no juega ningún papel ni el paso del tiempo ni la memoria [porque uno sabe quien es] por lo que es ahora, que, a su vez, se pretende que sea igual que siempre» (2015, p. 83-124).

Hernando describe la individualidad, o identidad individual, que podríamos identificarla con la subjetividad, como aquella que aparece con la escritura y la ciencia e indica un distanciamiento del mundo natural, siendo el cambio el eje

fundamental de la construcción de este tipo de personalidad, «esta identidad se construye de forma autorreflexiva a través del tiempo y la memoria».

Ambas identidades, la relacional, que podemos llamar identidad a secas en el sentido que le da Amorós, y la individualidad, que podemos llamar subjetividad, son importantes para el ser humano. Pero el *ser humano* no tiene repartido por igual esas identidades. Una parte significativa de los varones constituyeron su identidad individual *externalizando* en las mujeres la relacional.

Cabe pensar que la identidad relacional sin individualidad de las mujeres explique la sobrecarga de identidad de las mujeres. Las mujeres al no ser consideradas como individuos, sino parte indistinguible entre otras mujeres dentro de un grupo, son las encargadas de mostrar las señas del grupo al que pertenecen. Así, ambos tipos de identidades, la individual y la relacional, se corresponderían con el nominalismo y el esencialismo que Amorós formula en su análisis de la controversia medieval de los universales (2005, pp. 73-109).

Este desigual reparto de identidad y subjetividad o, en palabras de Hernando, identidad relacional e individual, es indicado por Amorós cuando dice que:

«Todos y todas tenemos en alguna medida y, sin duda, deberíamos tener tanto referentes de identidad como dimensiones de subjetividad. Sin raíces, desde luego, secamos. Pero demasiado apegados a las raíces, no crecemos [...] Parafraseando a Kant, podríamos decir que la identidad - identidad relacional en palabras de Hernando- sin subjetividad es ciega y la subjetividad -identidad individual en palabras de Hernando- sin identidad es vacía. Hace falta reconstruir tanto la subjetividad como la identidad para constituirnos, «tanto varones como mujeres, en sujetos verosímiles» (2009, p. 79).

#### 4. EL VELO

Amorós recoge de la filósofa francesa Michèle Le Doeuff la expresión «sobrecarga de identidad» mencionada anteriormente para referirse a esa mayor responsabilidad de las mujeres en mostrar signos externos del grupo al que

pertenecen. Una de las exhibiciones de esta sobrecarga es el velo de las mujeres. Velo de origen preislámico y ligado a las condiciones de vida de los desiertos, que fue *reciclado* con fines religiosos para las mujeres. La necesidad de cubrirse en el desierto sería la misma independientemente de ser varón o mujer, pero mientras que los varones prescinden de cubrirse cuando no es necesario *meteorológicamente*, las mujeres siguen utilizando dicha prenda como símbolo de grupo.

¿Cómo entender una *mera* prenda que, por otro lado, produce conflictos en Occidente en ámbitos como el laboral o el educativo? Mauricio Beuchot, a quien ya nos referimos anteriormente, considera que la «mejor manera de entenderse» es utilizar la razón analógica, razón que, por otro lado, siempre se ha utilizado, sobre manera en la Edad Media, pues lo que más interesaba, conocer a Dios, en cuyos planes entrabamos los humanos, era inalcanzable racionalmente, solo de una manera aproximada e imaginativa podríamos acercarnos a su comprensión y todo ello con esfuerzo y aceptación.

Propone Beuchot que para evitar tanto el asimilacionismo como el segregacionismo, cabe:

«Una postura intermedia es el pluralismo cultural, y el que me interesa proponer es el pluralismo cultural analógico. Ya que analogía es proporción, a cada cultura debe aceptársele la porción de ideas y valores que son aceptables y criticar los que son inaceptables. Es la proporción en que debe respetarse la diferencia y procurar la semejanza entre culturas. En nuestro caso, entre derechos individuales y grupales» (2019).

Este modelo de abordar la multiculturalidad desde la mirada conceptual de la analogía lo denomina pluralismo analógico cultural, y, a su juicio, permite buscar un camino intermedio, una alternativa diferente, es decir, una posición analógica, toda vez que esta se ubica entre las consideraciones univocista, propia de la modernidad, y equivocista, animada por la posmodernidad (2019).

El método analógico era el utilizado por Mernissi ejerciendo su derecho a interpelar a Occidente en el asunto de los códigos de vestimenta, pues aunque en

el mundo árabe y musulmán las mujeres se tapan y en el mundo occidental se destapan, existe analogía en el control de las mujeres a través de su cuerpo. Para ella, el velo y el encierro de las musulmanas serían similares a la minifalda y a la talla 38 de las cristianas occidentales. En el primer caso, a las mujeres se les restringe el espacio y el movimiento y se las tapa; en el segundo se las destapa y se las coacciona a una lucha contra el paso del tiempo, en cuanto han de ser siempre jóvenes, tiranías al fin y al cabo<sup>7</sup>. Ahora bien, cabría establecer, al menos, diferencias de proporcionalidad en las consecuencias, pues en unos casos es obligatorio y contravenir los códigos puede conducir a la prisión, castigos físicos o, incluso, muerte<sup>8</sup>; mientras que no ajustarse a códigos estéticos occidentales no lleva ningún castigo manifiesto.

Cèlia Amorós nos previene contra la *analogía de los fines* para reclamar derechos. El camino desde esta *analogía de los fines* hasta el *todo vale* puede ser corto. Que la sexualización de mujeres y niñas en occidente sea criticable no hace bueno al velo. Por otro lado, la obligatoriedad legal, cuya infracción acarrea graves castigos, no es lo mismo que la coerción publicitaria. Por el camino de las analogías podríamos tener una manga demasiado ancha de comprensión hasta el punto de analogar, por ejemplo, el casamiento temprano obligado de las niñas de determinados países con la sexualización de las adolescentes en occidente. Siendo ambas conductas criticables y reprobables, no es menos cierto que en el primer caso la posibilidad de resistencia es nula, mientras que en la sexualización quedan muchas grietas por las que inyectar vetas de resistencia, de ilustración, sin ir más lejos a través de la educación.

---

<sup>7</sup> Armanian reprocha a Mernissi su olvido de que las mujeres veladas de alta clase social de Oriente Próximo son las mayores consumidoras de cirugías estéticas. También sufren la tiranía de la estética, aunque no para lucirse a cualquier varón, sino ante su marido. *Público*, 29 de julio de 2019. Disponible en: <http://blogs.publico.es/puntoyseguido/3063/fatima-mernissi-y-los-11-rasgos-de-su-islamismo-burg/>

<sup>8</sup> Tal fue el caso de la iraní de origen kurdo Mahsa Amini que *falleció bajo custodia policial* el 16 septiembre de 2022 tras ser detenida por llevar mal colocado el velo. Las activistas iraníes respondieron quitándose los velos e incluso quemándolos, tanto en la calle como en las redes bajo la consigna de «mujer, vida, libertad» Miles de manifestantes salieron a la calle desafiando la represión que mató a unas 500 personas, además del aumento de ejecuciones públicas ejemplarizantes.

Amorós analiza el velo desde la teoría de los signos de Pierce y considera que *no es una prenda como cualquier otra*, sino que tiene un significado en un contexto determinado que nunca podemos dejar de lado. Atendiendo al contexto, Amorós revisa las resignificaciones pragmáticas de quienes eligen llevar velo: desde evitar problemas, evitar el consumismo de la moda occidental o la mera estética. Todas ellas, según Amorós no escapan al significado de la «sobrecarga de identidad», sobrecarga universal de las mujeres, pues ellas son las idénticas e indistinguibles frente a los varones que son individuos iguales y distinguibles unos de otros.

Amorós es crítica con la valoración que la filósofa Sheyla Benhabib hace del uso del velo por parte de las mujeres emigrantes<sup>9</sup>, a quienes califica como rebeldes que se manifiestan contra una imposición. Estas rebeldías podrían ser, a juicio de Benhabib, el comienzo de una escalada de reivindicaciones que las constituirán como mujeres libres en un estado democrático, facilitando su emancipación de tutelas familiares. Según esto, reclamar el velo sería el primer peldaño de un ejercicio de crítica que llevaría encadenadas sucesivas otras reivindicaciones que afectarían a las propias costumbres patriarcales. Amorós califica a esto de «piadoso deseo». Bien es verdad, que las mujeres que se oponen a la prohibición del velo están ejerciendo la desobediencia y la rebeldía, pero la rebeldía por sí misma no es buena, depende de contra qué se haga, porque podemos imaginarnos una rebeldía favorable a la reclamación de libertad y de igualdad de derechos, pero también es pensable otra que derive en la reclamación de los matrimonios concertados y que la educación consista exclusivamente en lecturas religiosas.

La escritora de origen egipcio Leila Ahmed (1996, pp. 222-234) da cuenta de encuestas en las que se relacionaba la vestimenta femenina, más o menos islámica, con sus parámetros igualitarios en estudiantes de la universidad del El

---

<sup>9</sup> Fadela Amara en *Ni putas ni sumisas* sostiene que son la segunda o tercera generación de inmigrantes quienes lo utilizan. No son las recién llegadas, sino las nacidas, incluso de segunda generación. Así, podemos pensar, que no tanto es un sentimiento religioso como una manera de *ser algo*, sobre todo en contextos marginales donde las posibilidades educativas y laborales son mínimas.

Cairo. En primer lugar, descubrieron una correlación positiva entre las mujeres que elegían velarse y un menor nivel académico de ambos padres hasta el punto de que el nivel educacional de los padres era un predictor bastante fiable de que la hija utilizaría velo. La adopción de indumentaria tradicional impuesta se justifica por motivos prácticos como que las mujeres puedan transitar con más tranquilidad por el espacio público. Las mujeres pueden estar en espacio de hombres sin que esto afecte a su reputación, pueden estudiar en las universidades mezcladas con los varones, esto es, el velo las protege de sus compañeros varones.

Además, las mujeres que no llevaban velo manifestaban posiciones más igualitarias respecto a la educación de las mujeres, incluida la superior, al trabajo fuera del hogar, a derechos y obligaciones en la vida pública e igualdad en el matrimonio. Si bien las mujeres sin velo son más *progresistas*, esto no quiere decir que todas las mujeres que eligen velo consideren que el único lugar son los hogares. En ambos lados, mantiene Ahmed, hay partidarias y detractoras, a pesar de la correlación positiva, como hemos señalado, entre quienes eligen no llevar velo y quienes consideran que la mujer tiene que ser igual en derecho a la educación, trabajo, matrimonio y representación política. Las proporciones varían según las cuestiones que se afronten y, así, la diferencia más grande se presenta en lo relativo a la igualdad en la pareja, donde las no veladas abogaban por la igualdad en la pareja en un 66% y las veladas el 38%. De esto, no podemos inferir, dice Ahmed, que todas las mujeres veladas se identifiquen con el Islam, ni viceversa. En este sentido Ahmed muestra su sorpresa porque más de la mitad de mujeres sin velo (52 %) estarían de acuerdo de la imposición de la *sharíá* como método para elevar el nivel de conciencia islámica. No hay un isomorfismo, según estas encuestas, entre *velo* y posturas que rechazan la igualdad para las mujeres y *no velo* con posiciones que abogan por la igualdad, aunque sí una correlación positiva.

En los países teocráticos donde una vestimenta es de obligado cumplimiento, las tecnologías de la información y la comunicación pueden ser siniestras aliadas en el control de vestimenta y movimientos de las mujeres. Ahmed refiere cómo en Arabia Saudí, la importación de tecnologías occidentales somete a las mujeres a

una vigilancia sin precedentes. Las mujeres no solo están vigiladas por sus maridos, parientes y tutores, sino también por el estado (1996, p. 231). Similar situación ocurrió en Irán ante las protestas por la muerte de Mahsa Amini a la que antes nos hemos referido. La promesa de retirada de la policía moral de las calles de Irán y su sustitución por «métodos más modernos»<sup>10</sup>, que no serán otros que un refuerzo de las cámaras de vigilancia en las calles, mantiene intactas la norma y la represión.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Decía al principio de este escrito que las enseñanzas de Cèlia Amorós fueron decisivas en el desarrollo de mi profesión como enseñante en Educación Secundaria. Hemos de tener en cuenta la presencia de alumnado proveniente de múltiples tradiciones culturales y religiosas y la propuesta de Amorós de ilustración multicultural nos previene de fáciles, erróneas e inconvenientes universalizaciones o generalizaciones que conforman prejuicios derivados de la clasificación de la población, según la religión y sus *atributos*. Pensar en sujetos multiculturales, implica pensar en educación multicultural y viceversa, dice la filósofa María Luisa Femenías, (2007, 289). Esto es, urge una educación multicultural o, mejor dicho una educación ilustrada multicultural. Contamos con alumnado que se reclama de diferentes religiones y entre ellas el Islam. La propuesta de Amorós de buscar la razón en todas las elaboraciones culturales, tanto ahora como en el pasado, es una fértil idea educativa para un entendimiento intercultural. Habría que buscar esas razones en todos los *ahoras* y pasados: en los propios y en los ajenos.

Para el tema que nos ocupa, enfatizar la separación entre fe y razón de Averroes, filósofo que aparece en los programas de Historia de la Filosofía de Bachillerato, y ver hasta qué punto su formulación estuvo presente en los ideales ilustrados, como luz ajena de nuestro siglo de las luces, es uno de los impulsos que podemos dar para la formación de sujetos ilustrados multiculturales. Situar a Averroes

---

<sup>10</sup> *El País*, 6 de diciembre del 2022.



como precedente de nuestra Ilustración por sus propuestas laicas, sería extraer buen mineral de una fuerte veta ilustrada y, quizá, proponer otras periodizaciones de la Filosofía, en vez de incluirlo como un mero adelantado a su tiempo, (2009, p. 242), y, por ende, desvinculado su pensamiento de nuestras polémicas, como si viviésemos en un tiempo de superación total de razón y fe, como si fuese posible que Averroes pudiese sobrevivir en determinados lugares del planeta en la actualidad.

La Historia de la Filosofía que impartimos en la actualidad en Educación Secundaria está plagada de vetas que la *razón patriarcal*, retomando la expresión de Amorós, nos ocultó y que vamos recuperando en las sucesivas reformas educativas a un ritmo más lento del deseable. La última de estas reformas introdujo a ocho filósofas donde no había ninguna, lo que constituye una veta sobre un fondo de filósofos. Nos quedan muchas vetas en el campo de la educación formal de la Filosofía. Amorós nos condujo a la boca de la mina de esas vetas dentro de la filosofía occidental cuando en *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (1985) nos mostró las no-razones patriarcales que impedían aplicar la Ilustración a colectivos para los cuales no fue pensada, como fue el caso de las mujeres, y excavó para recuperar estas no-razones que se escondían en la Historia de la Filosofía bajo el manto de la razón neutra y sin prejuicios.

La Edad Media, edad oscura para algunas interpretaciones como la del filósofo Russell, tuvo luces, como las de Averroes, luces ajenas que supimos aprovechar, pero, quién sabe si por ser ajenas, no llegamos a agradecer. Excavar aquí y allí las vetas ilustradas y asumirlas como tales sería asumir el mensaje de Sophie Bessis enunciándolo en primera persona «nosotros, los europeos no somos los únicos civilizados». Con las *Vetas de Ilustración*, Cèlia Amorós nos apunta todo un trabajo de investigación.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

AL-Yabri, M. A. (2001a). *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*. Madrid: Trotta

-(2001b). *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, Ahmed Mahfoud (trad.). Barcelona: Icaria.

Amorós, C. (1985). *Crítica de la razón patriarcal*. Madrid: Antrhopos.

-(2005) *Feminismo y Multiculturalismo*. En C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, (pp. 215-264). Madrid: Minerva Ediciones.

-(2008). *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda global del feminismo*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones.

-(2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.

Armanian, N. y Zein, M. (2017). *No es la religión, estúpido. Chiíes y suníes, la utilidad de un conflicto*. Madrid: Akal.

Bessis, S. (2008). *Los árabes, las mujeres, la libertad*. Florencia Peyrou (trad.). Madrid: Alianza.

-(2021) *Je vous écris d'une autre rive. Lettre a Hannah Arendt*. Paris: Elyzad.

Beuchot, M. (2000). *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la Filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*. Morelia: Jitanjáfora Morelia Editorial.

-(2002, 2ª ed.) *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: Itaca.

-(2019): Los derechos humanos en un ámbito de interculturalidad. Visión desde una hermenéutica analógica, *Anuario de la facultad de Derecho. Universidad de Extremadura*, nº 35, pp. 327-344.

Braudillard (1995). Las élites electrónicas provocarán la aparición de un cuarto mundo informático subdesarrollado, *Muy Interesante*, nº 173.

Corm, G. (2007). *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Nuria Petit Fontserè. Madrid: Taurus.

Femenías, M.L. (2007). *El género del multiculturalismo*. Buenos Aires: Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Hernando, A. (2002). *Arqueología de la identidad*. Madrid: Akal.

-(2015). Identidad relacional y orden patriarcal. En A. Hernando (ed.) *Mujeres, hombres, poder. Subjetividades en conflicto*. Madrid: traficantes de sueños.

-(2022). *La corriente de la Historia (y la contradicción de los que somos)*. Madrid: traficantes de sueños.

Madruga, M. (2020). *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional*. Madrid: Cátedra.

Mernissi, F. (1995). *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*, T. Gras y M. Méndez (trads.). Barcelona: Icaria.

Pereda, C. (1999). *Crítica de la razón arrogante*. México D.F.: Taurus.

Petschen, S. (2007). La nueva presencia de la religión en la política internacional: una dimensión a tener en cuenta en la alianza de civilizaciones occidental e islámica. *Real Instituto Elcano*, 96. En línea:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2493567> [consultado el 10 de enero de 2023].

Topper, Y. (2023). *Dios, marca registrada. Una defensa de la laicidad*. Xixón: Hoja de Lata.

Trías, E. (1991). *Lógica del límite*. Barcelona: Destino.

-(1996). *Diccionario del espíritu*. Barcelona: Planeta.

-(1997). *Pensar la religión*. Barcelona: Destino.