



Reseña

Amorós Puente, Celia (2014). *Salomón no era sabio*.

Madrid: Editorial Fundamentos¹

Luisa Posada Kubissa

Recibido: 21/12/2024

Aceptado: 29/12/2024

En 1985 Celia Amorós nos embarcaba ya *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, una travesía que recorría la peculiar amnesia de esos filósofos que, con consigna de igualdad por delante o sin ella, habrían hecho flaco favor a la más que razonable causa de la igualdad entre los sexos. Y así revisa el pensamiento de quienes fueron adalid y heredero díscolo de la Ilustración, como son Kant y Hegel respectivamente, tanto como el pensamiento de aquellos filósofos anteriores que también sufrieron la peculiar amnesia de la mitad femenina de la población, como Aristóteles o San Agustín. Casi treinta años después, Amorós vuelve sobre el hilo que ya dejó hilvanado en esta crítica de 1985, para delimitar justamente ese “hacia” y encontrar ahora su lugar en los desarrollos de lo que considera “una parte medular” de aquella publicación: “la crítica de la razón patriarcal en su sentido más estricto” (p. 11). Y este “sentido más estricto” no es otro que rastrear la genealogía como clave de la legitimación patriarcal. Y justamente el recorrido por esta genealogía revela ahora que *Salomón no era sabio*.

¹ Esta reseña apareció en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 48 (2015): 225-243.

Luisa Posada Kubissa es Doctora en Filosofía y profesora titular en la Universidad Complutense de Madrid. Pertenece al Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de esa universidad desde 1992 y ha sido directora del “Magister en Estudios de las Mujeres” de la misma universidad entre 2005 y 2008.

Como citar este artículo: Posada, Luisa (2025). Reseña: Amorós Puente, Celia (2014). *Salomón no era sabio*. Madrid: Editorial Fundamentos. *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 10 (1), 02-06. doi: <https://dx.doi.org/10.17979/arief.2025.10.1.11573>

Sin duda, esta estación de llegada habría sido inabarcable sin todo el trabajo del “feminismo filosófico” que Celia Amorós ha desarrollado hasta ahí, un “feminismo filosófico” que viene a significar que el feminismo puede ser tematizado filosóficamente. Este es el recorrido de obras como *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (1987), *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (1997), *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para la lucha de las mujeres* (2004), *Mujeres e imaginarios de la globalización* (2008), o *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam* (2009), entre otras. Sin olvidarnos de lo que fue su espléndido ensayo de sartreana confesa en *Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre* (2001).

Celia Amorós ha aclarado con mayor precisión qué sea eso del “feminismo filosófico”, expresión que ella acuña y define:

“He de aclarar, por otra parte, que prefiero con mucho hablar de feminismo filosófico que de filosofía feminista. A la filosofía `qua tale’ quizás no sea pertinente adjetivarla. Por otra parte, si distinguimos entre tareas deconstructivas y reconstructivas de la filosofía, quienes a estos menesteres nos dedicamos hemos de confesar que, hoy por hoy, son las primeras las que prioritariamente nos ocupan. Tras siglos de filosofía patriarcal, hecha fundamentalmente-si bien con más excepciones de lo que a primera vista parece- por varones y para varones, la tarea de deconstrucción- no en su sentido técnico derrideano sino en un sentido más amplio en el que se utiliza como sinónimo de crítica- es todavía ingente. La expresión “filosofía feminista” parece connotar un quehacer constructivo y sistemático que, de hecho, estamos aún en condiciones precarias de abordar: sin contar con los problemas que en la actualidad plantea hacer filosofía sistemática en general, feminista o no.(..) Prefiero, por estas razones teóricas y algunas otras de orden pragmático, hablar más bien de feminismo filosófico (...). Pues lo que se quiere dar a entender con

esta denominación es que el feminismo es susceptible de ser tematizado filosóficamente”².

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

Partiendo de la constatación de que las mujeres dan vida según la carne, pero no sello de legitimidad según el *logos*, Amorós ilustra la fundación de la genealogía patriarcal en la bíblica “decisión salomónica”, a partir de la cual se sanciona la deslegitimación de la palabra de las mujeres, lo que tendrá como consecuencia que “el genérico masculino se instituye en el *monopolizador de la legitimación de la vida*” (p. 35). Y, desde tal monopolio, las mujeres, entre otras cosas, quedan excluidas como sujetos autónomos capaces de decidir libremente el proyecto humano de dar o no vida.

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

² Amorós, Celia: “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*), en C. Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000; pp. 9-10.

a la mujer, definida como carne, a la que contrapone la genealogía según el espíritu, “*la genealogía sobreimpuesta de la gracia*” (p. 55).

Esta operación genealógica lleva a sus propias “quebras” (II) en la modernidad, cuando el “ansioso desconfiado” Descartes da la vuelta a la tradición teológica y, en el lugar de un hombre a imagen y semejanza de Dios, pone “*un Dios hecho a imagen y semejanza del hombre*” (p. 63). Esta inversión produce una inflexión en la genealogía patriarcal, por la que “Dios-Padre “pasa a ser “Hijo de la Idea del hijo” (p.75). Con ello, se quiebra la legitimidad de la genealogía, de la autoridad de la tradición, lo que redundará en una humeana desidentificación, por la cual Hume “no se encuentra a sí mismo, no ya en la serie genealógica alguna, sino ni siquiera en la secuencia evanescente del fluir de las impresiones en el escenario de su conciencia” (p. 16). Si ya no puede legitimarse la identidad *de iure*, “todos somos en cierto modo `hijos naturales’”(p. 79), y Hume sólo puede legitimar las instituciones patriarcales por el paradigma ilustrado de sancionarlas como “conforme al orden natural” (p. 88).

Tras un *excursus* por la peculiar inflexión del cartesianismo en las reclamaciones de igualdad entre los sexos del filósofo Poullain de la Barre, y su estela en la pensadora radical Mary Wollstonecraft, Amorós rastrea las implicaciones de la crisis genealógica en la filosofía kantiana (III), que asume la legitimación crítica frente a la genealógica: “No legitima ya el Nombre del Padre, la ascendencia ni la cuna, sino la *ley misma*”, esa legalidad que no es otra que la delimitación del uso legítimo de la razón como producto “de un sujeto definido como *racional y autónomo*” (p. 105). Y esta inflexión de los títulos de legitimidad de la genealogía patriarcal encontrará su crisis radical en el existencialismo (IV), en primer lugar en las consecuencias del abandono divino en la ontología de

Kierkegaard. Aquí, la libertad de la criatura, posible sólo por “la muerte de Dios *sub specie Pater*” (p. 112), la convierte en desheredada del sentido y, a la vez, en heredera de un texto: “dicho de otro modo, si la genealogía ya no vehicula el sentido, como desheredados del sentido, tendremos que reinventarlo” (p. 112).

Y en esa reinención, la genealogía va inexorablemente ligada, vía nietzscheana, “a la intención deconstructora de toda, ilusoria, legitimación, a la puesta en evidencia de los estigmas de la bastardía” (p. 115). La legitimación genealógica, que se ha expresado históricamente en los discursos patriarcales de legitimación, y que ha llegado con Kierkegaard al punto por el cual “solo nos legitimamos como herederos si nos asumimos como expósitos” (p. 137), “pasa de ser legitimadora a impugnadora de todo título de legitimidad” y se convierte así en hermenéutica de la sospecha en Nietzsche (p.142), una hermenéutica que tiene la vida como objetivo.

La crisis de la legitimación patriarcal deviene por estos derroteros en conciencia de la bastardía, que en Sartre encuentra las consecuencias de la muerte de Dios-Padre “en una ontología de expósitos, la fraternía, el grupo juramentado es huérfano, no parricida -recordemos que no hay genealogía-” (p. 189). Si hay a-genealogismo, razona Amorós, sólo hay existencias, de tal modo que este a-genealogismo implica nominalismo. El sujeto político sartreano es el grupo juramentado, “el grupo en fusión (que) disuelve la atomización de la serie al emerger un objetivo común que induce la práctica concertada”. Y este grupo es siempre constitutivamente inestable, pues “la estabilidad ontológica del grupo en fusión es nula: se agota en la tensión que lo mantiene hasta que el objetivo se logra” (p. 187). La libertad como necesidad y la fraternidad a título de marca simbolizan ahora el imaginario patriarcal del re-nacimiento iniciático, donde la

dicotomía patriarcal “naturaleza-cultura” se significa porque “el para-sí se constituye por arrancamiento del en-sí” y “el en-sí se tiñe *eo ipso* de feminización” (p. 188).

Pero “el golpe de gracia” a toda genealogía, tras esta radicalización de su crisis, lo detecta nuestra autora en “el inconsciente huérfano” de Deleuze, que en su *Antiedipo* lleva a cabo, junto con Guattari, una sistemática “des-edipización”. El sistema de parentesco, considerado *como* un lenguaje en Lévi-Strauss, es ahora concebido como “un orden radicalmente constituido por el lenguaje” (p. 196). De modo que sólo se constituye un orden real de las cosas al nombrarlas, como ocurre con el incesto: contra la versión lévi-straussiana del incesto —“en tanto que reverso positivo” de la práctica de la exogamia que marca el paso de la naturaleza a la cultura—, el incesto es imposible si no existe la prohibición que define ya el incesto “al nombrar a la mujer prohibida (madre, hermana)” (p. 196); dicho más brevemente: “el incesto lo es porque lo podemos llamar así” (p. 197).

Contra el psicoanálisis, el deseo no se define como carencia, sino como producción: “El deseo es autoproducción del inconsciente, inconsciente maquínico, productivo, a diferencia de la concepción freudiana del mismo como un teatro que monta su escena con las figuras del Edipo como contenidos representativos” (p. 198). Y desde esta concepción del deseo como productor de lo real, Amorós repasa las formas históricas de esa producción para Deleuze y Guattari, en lo que leen como “la máquina civilizada territorial primitiva”, la “máquina despótica bárbara” y la “máquina capitalista” (p. 197). Pasamos, así, de la representación a la producción, al inconsciente que se identifica con el ser social “en cuanto que ambos son máquinas”. El proceso de producción lleva consigo “una instancia de antiproducción”, de tal manera que “*cada máquina se*

podría definir como una forma específica de conectar el deseo con su propia represión” (p. 203). Desestructurada la estructura edípica, “llegamos, pues, al ‘inconsciente huérfano’ “: “ni significativo como Metáfora Paterna ni prefiguración alguna del sentido y el lugar de lo humano”. La crisis radical de la genealogía nos deja, para la autora, ante dos asunciones distintas, pero igualmente radicales, de la muerte de Dios como Padre: “Libertad como proyecto, para Sartre; para Deleuze y Guattari, inconsciente huérfano” (p. 218).

El recorrido desde la fundación hasta la crisis radical de la genealogía concluye con un “Epílogo”, en el que Amorós propone unas últimas reflexiones “Para una crítica de la razón salomónica”. Partiendo de que “el juicio de Salomón es problemático, no apodíctico” (p. 219), la autora recalca cómo la remisión de los varones a la autoridad de los sabios es una remisión especular, por cuanto a lo que realmente remite es al “sentir vulgar común del vulgo, establecido por los varones”. Y este sentir común implica, como en el episodio de Salomón, que en las mujeres “no deban ir juntas la carne y la palabra, el logos y el *genos* y que no puedan, por tanto, fundar ni transmitir genealogía” (p. 220).

Una vez que la genealogía patriarcal ha entrado en su crisis radical, Amorós propone que “la crítica de la razón patriarcal puede especificarse en una de sus direcciones como crítica de sabidurías patriarcales” (p. 222). Y esta es precisamente la enorme tarea que esta pensadora realiza en su libro, una tarea por la que desvelar que *Salomón no era sabio* implica devolver a las mujeres la potestad de “poder transmitir la carne junto con la palabra”. Y ello es posible precisamente ahora, “cuando la genealogía patriarcal está en crisis, cuando el Nombre del Padre ha sido puesto en cuestión como la Metáfora que legitima” (p. 221). Y habría que añadir aquí que, con la maestría a la que nos tiene

acostumbradas, Amorós realiza la puesta en evidencia de tal crisis, y de lo que tiene de oportunidad para las mujeres, en el sentido más genuino de la filosofía: aquel por el que, como lo viera Hegel, la humanidad piensa sobre sí y lo pone en conceptos.