

POR UNA ILUSTRACIÓN MULTICULTURAL ILUSTRADA*

CELIA AMORÓS PUENTE

Filósofa y Premio Nacional de Ensayo

SUMARIO: I. ILUSTRACIÓN, FEMINISMO, ANTICOLONIALISMO. II. BREVE EXCURSUS POR LA POSTMODERNIDAD. III. DE LA ILUSTRACIÓN SOLIPSISTA A LAS «VETAS DE ILUSTRACIÓN». IV. LA BÚSQUEDA DE UNA «MODERNIDAD ALTERNATIVA». V. UN PROYECTO DE BUENA FE. VI. DE LA «UNIVERSALIDAD SUSTITUTORIA» A UNA «UNIVERSALIDAD INTERACTIVA». VII. TRINCHAR EL AVE (RROES) POR SUS COYUNTURAS NATURALES. VIII. HACIA UNA NUEVA META-REFLEXIÓN SOBRE LAS ILUSTRACIONES.

Palabras clave

Multiculturalismo; Teoría feminista; Enfoques poscoloniales; Universalismo; Al-Yabri.

Resumen

Este texto plantea una visión compleja de las relaciones entre la Ilustración, el feminismo y los enfoques poscoloniales. La Ilustración no se entiende sólo como un fenómeno histórico concreto —menos como una retabla de pares binarios jerarquizados— sino como una forma determinada, reflexiva y crítica de pensar y relacionarse con la tradición propia de numerosas culturas. Se sopesan los peligros que representan las posiciones poscoloniales que subsumen su crítica del patriarcado dentro de su crítica del colonialismo y etnocentrismo occidental. Como efecto de esta absorción, en determinados casos queda oscurecido el funcionamiento del patriarcado en el ámbito de «lo Otro de Occidente», es decir, en una parte considerable del mundo. Por último se concluye que el feminismo como teoría crítica implica una radicalización de la Ilustración y no su impugnación.

* Este artículo es una adaptación del capítulo «Por una Ilustración multicultural ilustrada» publicado por CELIA AMORÓS en L. POSADA KUBISSA y C. AMORÓS PUENTE (ed.), *Feminismo y multiculturalismo*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2007, pp. 109-126. Se incluye en el monográfico de forma excepcional debido a su valor y trascendencia en el tema. Agradecemos a la autora así como a la coeditora del volumen en que apareció, L. Posada, su colaboración.

I. ILUSTRACIÓN, FEMINISMO, ANTICOLONIALISMO

La historiadora tunecina Sophie Bessis ha escrito un libro, *Occidente y los Otros. Historia de una supremacía*¹, en el que lleva a cabo una implacable crítica de la civilización occidental. Insiste en sus recurrentes incongruencias entre los valores universales y los principios abstractos que proclama desde la Ilustración y las prácticas colonialistas que ha ejercido y que, bajo otros ropajes, sigue ejerciendo. Sin embargo, en la Introducción se plantea esta pregunta: «la intrusión de Occidente en el universo de mis antepasados, ¿no me liberó de la tiranía protectora del grupo y me dio los atributos del individuo más o menos libre que soy? Su modernidad ¿no libró a la humanidad de los caprichos del destino para hacerla entrar en la era de las libertades posibles? Ya que no podemos saber qué otras vías podrían haber existido, podemos atribuirle dichas revoluciones». Bien. Tenemos un excelente punto de partida para aceptar sus críticas. Porque, tal como ella lo plantea, la crítica anticolonialista y la crítica feminista a la Ilustración comparten importantes y significativos tramos. Por una parte, y vuelvo a citar a Sophie Bessis, «la infatigable capacidad de Occidente para separar el decir del hacer hizo que durante mucho tiempo su modernidad fuera a la vez incomprensible e ilegítima para los que designa como «los otros». Por otra, como lo afirma Cristina Molina Petit en su libro *Dialéctica feminista de la Ilustración*², la Ilustración *no cumple sus promesas (universalizadoras y emancipatorias) y la mujer queda fuera de ella como aquel sector que las luces no quieren iluminar... Sin la Sofía doméstica y servil no podría existir el Emilio libre y autónomo*. No obstante, nuestra autora estima que, en lo que a la emancipación femenina concierne, «fuera de la Ilustración no hay más que el llanto y el crujir de dientes». Desde esta perspectiva, la crítica anticolonialista y la crítica feminista vendrían a converger en tanto que asumidas como críticas inmanentes a la incoherencia del discurso ilustrado.

En este sentido, las mujeres de la Revolución Francesa resignificaban y, al hacerlo así, radicalizaban el discurso revolucionario. Los jacobinos, bajo la influencia de Rousseau, como lo ha estudiado Rosa Cobo³, excluían a las mujeres «por naturaleza» de la ciudadanía. Pues bien, ellas las interpelaban autodesignándose como «el Tercer Estado dentro del Tercer Estado». Ponían así de manifiesto una gran incoherencia patriarcal. Pues, por una parte, los revolucionarios irracionalizaban, por su propia introducción del concepto de Estado Llano, la lógica jerárquica propia de *l'Ancien Régime*. El concepto mismo de ciudadanía no era sino una abstracción polémica con respecto a la jerarquía de las identidades adscriptivas, es decir, vinculadas al nacimiento, propias del mundo del

¹ S. BESSIS, «Occidente y los Otros», *Historia de una supremacía*, Alianza, Madrid, 2002.

² C. MOLINA PETIT, *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, Barcelona, 1994.

³ R. COBO, *Fundamentos del patriarcado moderno*, Jean Jacques Rousseau, Cátedra, Madrid, Colección Feminismos, 1995.

estatus frente al mundo del contrato. Así, el concepto de «ciudadanía» hacía abstracción, es decir, dejaba fuera como no pertinentes a efectos de la inclusión en el nuevo concepto, el de «ciudadano», las determinaciones de estatus sancionadas en función de la cuna. Es decir, ser noble, villano o clérigo no era relevante para merecer la condición de ciudadano. Esta condición se universalizaba justo en la medida en que deslegitimaba la pertenencia adscriptiva a los distintos niveles de esta jerarquía como fuente de los diferentes estatus. Sin embargo, la diferencia entre ser varón o ser mujer era promovida a la legitimidad en orden a excluir al sexo femenino de la ciudadanía. Pues bien: mujeres autoras de *Cahiers de Doléances*⁴, como las que aparecen en la excelente antología de Alicia Puleo que lleva el significativo título de *La Ilustración olvidada*⁵, teóricas políticas de la talla de Olympe de Gouges, la autora de *Los Derechos de las mujer y la ciudadana*, condenada a la guillotina por Robespierre, así como varones pro-feministas como el marqués de Condorcet estimaron que esta exclusión era discriminatoria. Pues el ser varón o mujer, la diferencia relativa al sexo, era no menos adscriptiva, es decir, no menos vinculada al azar del nacimiento que aquella que distinguía a los nobles de los villanos. De este modo, al excluir a las mujeres de la ciudadanía, los varones introducían por la ventana la misma lógica jerárquica estatal que habían expulsado por la puerta. Caían así en la incongruencia consistente en habilitar para las mujeres un Estado Llano de segunda, pre-cívico, en el seno de un Estado Llano concebido precisamente para abolir las distinciones jerárquicas de *l'Ancien Régime*. Reinstituían de este modo una lógica del privilegio en el ámbito universalista de los derechos, el ámbito revolucionario emergente. En función del privilegio masculino se reservaban, como lo afirma Neus Campillo, la cuota del cien por ciento en el momento fundacional de la democracia moderna.

Con esta pincelada sumaria tan sólo pretendemos ilustrar de qué modo el feminismo europeo y el americano han estado vinculados a nuestra Ilustración Occidental. Se trata sin duda de una vinculación ambigua y peculiar, ya que el discurso ilustrado genera, por alguna de sus derivas, planteamientos feministas a la vez que, por otras, reniega de ellos. El asunto es complejo, sin duda, y las participantes del Seminario Permanente «Feminismo e Ilustración» hemos reconstruido, en una paciente labor de años, muchos de sus recovecos. Por otra parte, nuestros análisis del fenómeno de la postmodernidad han podido poner de manifiesto de qué modo el feminismo encuentra en ese conspecto ideológico un acomodo discursivo difícil, cuando no a contrapelo o incluso *contra natura*.

⁴ Cuadernos de quejas.

⁵ A.H. PULEO, *La Ilustración olvidada*, Anthropos y Comunidad de Madrid, Barcelona, 1993.

II. BREVE EXCURSUS POR LA POSTMODERNIDAD

El feminismo es una radicalización de la Ilustración en tanto que proyecto normativo de la modernidad, no su impugnación. Cuando se quiere tematizarlo desde su impugnación, como han tratado de hacerlo teóricas y teóricos postmodernos, se generan efectos discursivos erráticos en el mejor de los casos, a la vez que teóricamente disfuncionales para una teoría feminista que quiera ser, de acuerdo con su tradición, crítica del patriarcado. Así, el discurso feminista postmoderno, en lugar de converger, se solapa con el discurso anticolonialista destructor del eurocentrismo. Se dispara entonces una dinámica conceptual de ecuaciones como la siguiente: Occidente es a su «Otro» lo que el logocentrismo es a sus «afuera constitutivos», y lo que el falogocentrismo es a la escritura y a la diferencia: a lo femenino, por tanto. Fuera de la lógica imperialista de Occidente, pues, a la vez que constituyéndola desde su mismo estar afuera, se encuentra la retahíla de sus Otros. En esta retahíla, subsumidos en la rúbrica de la Otredad, aparece un ámbito de «los Otros» donde todos los gatos son pardos. Lo femenino, en tanto que dispersión y diseminación, sería el lugar de la deconstrucción del logos occidental, que tendría como subtexto el imperialismo del falo de impronta lacaniana. De este modo, la crítica —feminista— al androcentrismo queda absorbida en la deconstrucción del etnocentrismo occidental. Como efecto de esta absorción —que, dicho sea de paso, no deja de ser también un gesto imperialista—, queda oscurecido, por lo pronto, el funcionamiento del patriarcado en el ámbito de «lo Otro de Occidente», es decir, en una parte nada desdeñable del mundo. El patriarcado no es, sin embargo, un subtexto de la lógica colonial de la dominación occidental, como pretende sugerirlo el «falogocentrismo». Plantear así la cuestión es amoldar —y disolver— en los parámetros de una crítica a la modernidad que parte de asunciones que podríamos no compartir —la deconstrucción del falogocentrismo—, tanto la crítica al androcentrismo como la crítica al etnocentrismo⁶. No es de extrañar, pues, que «el feminismo» que se tematiza en estos parámetros resignifique acriticamente en clave metafórica el discurso de la colonización⁷. Las formas de la dominación masculina con efectos sistémicos, pues es a eso a lo que llamamos «patriarcado», no son desde luego una característica específica y, todavía menos, exclusiva de la lógica occidental de poder. Es más, los varones de los países colonizados han suscrito en muchos casos pactos patriarcales con los colonizadores. Entendemos por «pactos patriarcales» aquellos que traman entre sí varones de distintas clases, razas o culturas y que les permiten en su conjunto dominar a las mujeres.

⁶ Estas premisas se remitirían desde la asunción de la diferencia ontológica heideggeriana y su crítica al pensamiento representativo a las concepciones, aun retorcidas por Luce Irigaray, del psicoanálisis estructuralista lacaniano. C. AMORÓS, *Tiempo de Feminismo*, Cátedra, Madrid, 1997, capítulo V y apéndice I.

⁷ C. AMORÓS, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Cátedra, Madrid, col. Feminismos, 2006. Premio Nacional de Ensayo 2006.

Por ejemplo, los varones hindúes (*Chipko*), a los que se refiere Vandana Shiva en su libro *Abrazar la vida*⁸, se avinieron a las transformaciones de cultivos impuestas por los colonos blancos en contra de sus mujeres, que se ataron a los troncos de los árboles para impedir lo que percibían como una agresión a sus intereses así como una descalificación de su saber tradicional en materia de silvicultura⁹.

Con este breve *excursus*, necesariamente esquemático, por la postmodernidad, pretendemos descartar la pertinencia del discurso de la deconstrucción del falocentrismo para la crítica feminista. Pensamos que la articulación entre la crítica anti-colonialista de la Ilustración y la crítica de sus incoherencias desde el feminismo debe hacerse de otro modo. No, desde luego, declarando que la universalidad, a fin de cuentas, no sería sino un *flatus vocis*, una nueva emisión de la voz que no significaría nada, sino denunciando, tanto el androcentrismo como el etnocentrismo, como dos modalidades distintas, que no meramente superpuestas, de lo que Seyla Benhabib ha llamado «universalidad sustitutoria». Nuestra autora hace referencia aquí a la maniobra fraudulenta por la cual «una particularidad no examinada» se propone a sí misma como «lo universal». Por nuestra parte, nos hemos referido al mismo fenómeno de usurpación discursiva en nuestro análisis crítico de las abstracciones incoherentes de la Ilustración, como «la ciudadanía», que se formula en términos universalistas y se aplica luego en términos restrictivos, excluyendo a las mujeres. En el caso del etnocentrismo, la «universalidad sustitutoria» operaría en la medida en que la cultura occidental de la supremacía, como lo entiende Bessis, se ha autoinstituido en lo universal, impostando y ocultando de este modo su propia particularidad, para legitimar su dominio del mundo. Dicho en román paladino, el etnocentrismo y el androcentrismo son universalidades sesgadas, con «bichos dentro», como cuando se convoca una plaza a concurso público y se adecúa su perfil al muy singular de la nariz del candidato que quienes la convocan quieren que salga. Solamente tendremos una universalidad que no sea ni impostada ni impostora si estamos dispuestas a prestar una atención crítica permanente a «las particularidades no examinadas», a los «bichos dentro» que se nos cuelan fraudulentamente a la hora de definir lo universal. Solamente en este proceso crítico-reflexivo será posible la construcción de un «universalismo interactivo», de nuevo en expresión de la judía estadounidense Seyla Benhabib, o, como lo quiere la tunecina Bessis, «de universales que hagan honor a su nombre de una vez por todas».

⁸ V. SHIVA, *Abrazar la vida*, Horas y horas, Madrid, 1995.

⁹ De igual modo, el tráfico sexual internacional de mujeres y niños goza de patentes de curso transculturales.

III. DE LA ILUSTRACIÓN SOLIPSISTA A LAS «VETAS DE ILUSTRACIÓN»

La Ilustración europea ha sido sin duda una Ilustración hipercrítica e hiperreflexiva: ya en el temprano romanticismo se la puso en la picota y tomó conciencia de sus límites. Sin embargo, también de forma precoz fue consciente de que había abierto un camino de irás y no volverás: «las Luces sólo se curan con más Luces», afirmó lúcidamente Mme. de Stäel al hilo de sus reflexiones sobre la Revolución Francesa. La Escuela de Frankfurt, como es sabido, en sus prominentes figuras de Adorno y Horkheimer, tematizó su ajuste de cuentas con el proyecto ilustrado como crítica de la razón instrumental a la vez que como propuesta de ir, mediante el concepto, más allá del concepto, de un autotranscenderse de la razón en su propio medio. Sin embargo, esta propuesta no logró concreción programática y acabó tomando otras derivas, como la teología y la estética¹⁰.

Por su parte, la llamada postmodernidad hizo su ajuste de cuentas con el pensamiento ilustrado en clave rupturista: lo característico de la Ilustración no habría sido el haber posibilitado la emergencia de abstracciones con virtualidades universalizadoras, sino el haber generado una retahíla de pares binarios jerarquizados donde se pone de manifiesto que los conceptos ilustrados sólo se constituyen en función de sus exclusiones, de sus «afuera constitutivos». Procede, pues, someter estas oposiciones dicotómicas: naturaleza/cultura, razón/irracionalidad, masculino/femenino, falogocéntrico/trismo/escritura-diferencia, lo mismo/lo otro a una sistemática tarea de deconstrucción.

A su vez, el pensamiento postcolonial parece haberse apuntado a seguir las pautas de la deconstrucción para hacer implosionar desde dentro estos pares dicotómicos con la finalidad de desenmascarar la presunta superioridad de Occidente sobre sus Otros, tanto internos —por ejemplo, lo «femenino», las razas, clases y grupos marginales diversos subyugados—, como externos —los pueblos neocolonizados o excolonizados—. Resulta así un desenmascaramiento de la Ilustración, sometida a un análisis genealógico desde los presupuestos de una hermenéutica de la sospecha que arroja resultados un tanto reduccionistas: los valores ilustrados, con sus presuntas virtualidades universalizadoras, no serían sino la mera expresión de la voluntad de dominio de Occidente. En el mejor de los casos, una producción cultural históricamente específica, como muchas otras. Por aquí viene toda una línea del pensamiento postcolonial a converger con el multiculturalismo. Todas las culturas, afirma la tesis multiculturalista, son totalidades autorreferidas cuyos parámetros resultan inconmensurables. En esa misma medida son equivalentes entre sí. Por nuestra parte, discrepamos de las tesis multiculturalistas, entre otras razones, porque

¹⁰ J. MUÑOZ, presentación de Yolanda Ruano de la Fuente, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Trotta, Madrid, 1996.

igualan por abajo. No habría nada en las culturas que han generado —de forma, como veremos, siempre endógena y exógena a la vez— procesos crítico-reflexivos con virtuales universalizadoras que las hiciera preferibles a aquéllas que, en el límite —puesto que se trataría de un límite abstracto— no habrían conocido procesos tales. Llamaremos aquí a los procesos crítico-reflexivos de ese carácter «vetas de Ilustración». En esta línea, estimamos que, aunque la Ilustración europea sea considerada como la Ilustración paradigmática por muchos conceptos, no por ello tiene la exclusiva ni el monopolio de la Ilustración. Desde la posición feminista ilustrada a la que nos adscribimos, afirmamos que las culturas en que se han puesto en cuestión los roles estereotipados y subordinados de las mujeres son preferibles a aquéllas en las que nunca se habría producido un cuestionamiento de ese orden. A lo largo de una serie de trabajos hemos puesto de manifiesto que entre feminismo e Ilustración existe un vínculo recurrente y esencial, si bien no carente de ambigüedades y complejidades¹¹. Si así ha ocurrido en la Ilustración europea y ésta no ha sido la única Ilustración posible, podemos articular la hipótesis de que en las «vetas de Ilustración» que se pueden hallar en otras culturas vamos a poder encontrar modalidades significativas de feminismo.

En su prólogo a la obra de Mohammed Abed Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, Pedro Martínez Montálvez afirma: *No hay un espacio en el que no se de, individual y colectivamente, una actividad pensadora. Creer y mantener lo contrario es, sencillamente, una modalidad de racismo*. No podemos ser tan ingenuas como Descartes cuando afirmaba que «*le bon sens est le plus repandu*», pero tampoco debemos ser tan eurochauvinistas como para prejuzgar que, fuera de Occidente, la capacidad autónoma de juzgar está bloqueada por doquier. En lo que se refiere al ámbito del Islam, y a pesar de que las circunstancias precisamente no lo propician, hay brotes significativos de pensamiento crítico. De acuerdo con Martínez Montálvez, por lo que se refiere al pensamiento árabe contemporáneo, este pensamiento «o es crítico, conscientemente crítico, irrenunciablemente crítico, o no es nada... No es que las expresiones de pensamiento auténticamente crítico en el panorama árabe actual abunden y proliferen, pero indudablemente existen, y en número no tan escaso como algunos piensan ni de propósito tan reducido y discreto como otros afirman»¹².

¹¹ C. AMORÓS (coord.), *Actas del seminario permanente «Feminismo e Ilustración»* (1988-1992), Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid, Madrid; C. AMORÓS, *Tiempo de feminismo... cit.*; C. MOLINA PETIT, *Dialéctica feminista de la Ilustración... cit.*; R. COBO, *Fundamentos del patriarcado moderno*. Jean Jaques Rousseau, *cit.*, A. PULEO, *La Ilustración olvidada... cit.*; entre otros trabajos.

¹² A. MAHFOUD, en su presentación a su traducción de M. ABED AL-YABRI, *Crítica de la razón árabe*, Icaria, Barcelona, 2001, p. 11. Véase también en el mismo sentido: S. BESSIS, *Occidente y los Otros... cit.*, especialmente Tercera Parte.

IV. LA BÚSQUEDA DE UNA «MODERNIDAD ALTERNATIVA»

De acuerdo con Leila Abu-Lughod¹³, el pensamiento islámico contemporáneo que no se identifica con la opción fundamentalista se plantea como la búsqueda de una «modernidad alternativa». «Salvar la modernidad afirmando su pedigrí indígena» adopta múltiples formas. Por ejemplo, Ziya Gökalp, el principal teórico del nacionalismo turco, consideraba la democracia y el feminismo como inherentes a una «esencia nacional trans-histórica». Las desviaciones de este patrimonio eran imputables a indeseables influencias externas, como las árabes y las persas. Es comprensible que la búsqueda de una modernidad por parte de pueblos formalmente colonizados o expuestos a las influencias europeas responde a lo que podríamos llamar las paradojas de la Ilustración inducida. Decirle a una cultura ajena «imite usted mi espíritu crítico e ilustrado» no es sino someterla a lo que los psiquiatras de la Escuela de Palo Alto han llamado el «mensaje paradójico». La cultura así interpelada sólo puede cumplir la consigna si no la cumple, y en la medida misma en que la cumple la desobedece. En efecto: imitar el espíritu crítico de la potencia colonizadora que —teóricamente, al menos— exporta e induce ilustración no haría sino demostrar por parte de la potencia receptora que carece de su propio espíritu crítico, ya que —acríticamente— se aviene a imitarlo. Y, si se niega a cumplir esta práctica mimética, no hace con ello sino poner de manifiesto su rechazo frontal e irreflexivo a la adopción de actitudes críticas, es decir, pone de manifiesto su cerrilismo antiilustrado. En estas condiciones, no es de extrañar que la reacción de los colonizados —ya sea política y/o culturalmente— a este mensaje paradójico, en los proyectos nacionalistas de los países islámicos del Próximo Oriente de finales del XIX y principios del XX, se articulara como una afirmación de que la modernidad propuesta o impuesta pertenecía a su propio legado cultural *avant la lettre*. Como lo señala Partha Chatterjee, se trataba de un intento de «negar las acusaciones coloniales de atraso y remediarlas mediante reformas modernistas»¹⁴. A un mensaje paradójico no se puede responder sino paradójicamente. A menos que consiga metacomunicar, es decir, captar el carácter paradójico del mensaje y deconstruirlo desde un nivel metalingüístico. Pero no siempre se dan las condiciones para ello.

Por otra parte, hemos planteado aquí la hipótesis abstracta de una Ilustración que pretendería —a su modo y conveniencia, claro está— ser transplantada en un medio ajeno a toda dinámica crítico-reflexiva. Dicho de otro modo, se trataría de una Ilustración puramente exógena. Sin embargo, una hipótesis tal es contrafáctica: como lo afirma Deniz Kandiyotti «¿hasta qué punto los discursos sobre la modernidad en Oriente Próximo están

¹³ L. ABU-LUGHOD, *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, Colección Feminismos, 2002.

¹⁴ P. CHATTERJEE, *Nationalist thought and the colonial world: A derivative discourse?*, Zed Books, Londres, 1986.

condicionados no sólo por los encuentros coloniales con Occidente sino por las relaciones cambiantes y agitadas de las sociedades con sus diversos Antiguos Regímenes?¹⁵». La recepción de la Ilustración europea por parte de estas sociedades se lleva a cabo, como no podría ser de otro modo, mediante una apropiación selectiva. A su vez, esta apropiación selectiva se rige por criterios de funcionalidad con respecto a procesos crítico-reflexivos endógenos: «*Quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur*»¹⁶, rezaba el sabio adagio escolástico. Y ello no deja de generar, por su parte, efectos de *feedback* sobre la Ilustración paradigmática, la cual debería corregir, por razones cada vez más pertinentes y acuciantes, una autocomprensión solipsista a la que ha tendido recurrentemente, hasta en el modo mismo de plantear su propia autocrítica.

V. UN PROYECTO DE BUENA FE

Jean Paul Sartre definía «la buena fe» como la «coordinación válida» entre libertad y facticidad en que la existencia humana consiste. Vamos a tratar de aplicar aquí esta concepción a las diversas maneras que las culturas tienen de plantearse su relación entre sus raíces y sus horizontes, entre sus retrospecciones y sus proyectos y prospecciones de futuro. Para nuestro filósofo, se incurre en «la mala fe» cuando se toma la libertad por facticidad, es decir, por dato inamovible que nos determina sin margen de maniobra alguno. Pero también es de mala fe la actitud según la cual pretendemos manipular nuestra situación fáctica, la cruz cuya cara es la libertad, como si en nombre de nuestras opciones libres pudiéramos renegar de ella e ignorarla. Pues bien: entre los distintos proyectos que conocemos —nuestro conocimiento es, sin duda, muy limitado e incipiente— de construir una modernidad alternativa, nos ha interesado de forma muy especial la propuesta del filósofo magrebí Mohammed Abed Al-Yabri, autor de una obra que lleva el prometedor y sugerente título de *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*¹⁷.

Sin duda, la historia es siempre investigación retrospectiva de nuestra propia problemática y toda reconstrucción del pasado no es sino una «invención de la tradición». Del mismo modo que los pueblos y las culturas colonizados llevan a cabo una apropiación selectiva *ad extra* de las culturas de sus colonizadores en función de sus propias tensiones y desajustes internos —no existen culturas monolíticas—, necesitan, de forma complementaria, realizar una apropiación selectiva *ad intra* que dote de coherencia, arraigo y convalidación a sus opciones y asunciones con respecto a lo que desde fuera se les ofrece y/o se les impone. Pues bien, el autor de la *Crítica de la razón árabe* teoriza de un modo

¹⁵ KANDIYOTTI, en ABU-LUGHOD, *cit.*, p. 398.

¹⁶ Todo aquello que se recibe es recibo o estructurado según la forma del receptor.

¹⁷ M.A. AI-YABRI, *Crítica de la razón árabe Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, trad. de Ahmed Mahfoud, Icaria, Barcelona, 2001.

perfectamente consciente esta necesidad. De ahí deriva, en primer lugar, su crítica al fundamentalismo, que hace un uso indebido y sistemático de la analogía para interpretar el futuro —término *in absentia*— en función del pasado —término *in praesentia*— «tal como debió ser». La facticidad así mistificada se asume de este modo como la única opción posible de una libertad que reniega de su presente y de su futuro¹⁸.

Pero el fundamentalismo —simplificamos aquí: hay fundamentalismos— no es la única modalidad posible de lo que Sartre llamaba «la mala fe»: hacer de la libertad facticidad. Existe otra modalidad —son cara y cruz de la misma moneda— consistente en asumir la propia libertad como si —contrafácticamente— no fuera una libertad en situación, una libertad incardinada que no puede, sin pervertir el plexo ontológico éticamente válido entre libertad y facticidad, pretender, como un viajero sin bagajes, prescindir de la segunda. Para nuestro filósofo magrebí, esa sería justamente la actitud de lo que él llama «el liberalismo árabe», al que dirige una dura crítica. Los intelectuales de esta orientación «saltan por encima de sus Rodas», como podríamos decirlo hegelianamente y, desmarcándose de su propio legado cultural, toman como su punto de referencia *el sistema de*

¹⁸ El uso sistemático y abusivo —a falta de los pertinentes controles críticos— de la analogía es considerado por Al-Yabri como el *modus operandi* fundamental de la razón árabe. Nuestro autor somete este abuso del razonamiento analógico a una implacable crítica. «(...) La práctica de la analogía por los gramáticos, los juristas o los teólogos(...) se ancló en la estructura de la razón árabe como modo de pensar y como manera de actuar (...). Desde (la época de la Decadencia)... cada objeto desconocido se hizo un elemento *in absentia* para el cual se debía buscar un elemento *in praesentia* (conocido) susceptible de servir de referencia para una operación analógica. Y como la suprema incógnita es seguramente el futuro, y el pasado es el único referente conocido (...), la actividad mental con la cual se esperaba solucionar los problemas del presente y del futuro se limitó casi exclusivamente a buscar en el pasado lo que puede servir de referencia para establecer una relación analógica con el presente. Así, «la analogía de lo conocido a lo desconocido (...) se convirtió en una práctica que consistía en relacionar por analogía lo «nuevo» con lo «antiguo». Conocer lo nuevo consistirá entonces en «descubrir» un referente antiguo en el cual se apoyará analógicamente (lo) nuevo» (*cit.*, p. 57).

No podemos dejar aquí de recordar la importancia que la crítica a la analogía tuvo en el pensamiento ilustrado europeo. El caso paradigmático lo podemos encontrar en Spinoza, quien, en una línea que se remonta a Duns Scoto en el siglo XIV, fue un adalid, como lo ha señalado Gilles Deleuze (G. Deleuze, Spinoza y el problema de la expresión, traducción castellana de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik editores, 1974, del original francés *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968), de la concepción univocista de la sustancia y de la causa, tomando como referente polémico los coqueteos del cartesianismo con los usos analógicos de estos conceptos. Para Spinoza, Dios es *causa sui* de la misma manera en que es causa de todas las cosas. Pensar de otro modo se presta a la chapuza conceptual y al antropomorfismo. Pues bien: en este mismo sentido afirmaba Averroes: «si examinamos como debe ser las tesis de los teólogos, nos daremos cuenta de que conciben a Dios como un ser humano eterno. En efecto, asimilaban el Mundo a las cosas fabricadas por el hombre (...). Cuando los criticamos diciéndoles que (concebido así) nuestro Dios debería ser un cuerpo, responden que El es eterno, mientras que todo cuerpo es creado. Han de suponer, pues, la existencia de un hombre sin cuerpo, Agente de todo lo que existe, y esto no es más que una metáfora y una expresión poética» (Cit. por AL YABRI en *cit.*, p. 128).

*pensamiento europeo establecido en los siglos XVII y XVIII, y gracias al cual la clase burguesa europea ascendente combatió las ideas y los regímenes feudales. El problema del pensamiento árabe contemporáneo se plantea entonces en estos términos: ¿cómo puede este pensamiento asimilar la experiencia del liberalismo antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?*¹⁹ De acuerdo con Al Yabri.

*Es totalmente erróneo plantear el problema de este modo. Porque esperar que los árabes asimilen el liberalismo europeo es esperar de ellos que incorporen a su conciencia una historia ajena, un patrimonio cultural que les es extraño en cuanto a los temas y las problemáticas que plantea (...). Un pueblo sólo puede recuperar en su conciencia su propio patrimonio cultural o lo que de él depende. En cuanto al patrimonio humano en general, en lo que tiene de universal, un pueblo lo vive necesariamente desde dentro de su propia tradición y nunca desde fuera*²⁰.

La peculiar manera en que nuestro autor conjuga las demandas ilustradas de corte universalista con las legítimas aspiraciones románticas de los pueblos de afirmar su identidad es paradigmática. Y sus implicaciones políticas no se nos pueden ocultar precisamente ahora, cuando se impone «la democracia» a golpe de misiles inteligentes y bombas de racimo, por una parte, mientras reactivamente, por la otra, se busca el atrincheramiento en una identidad que ya no puede ser sino fraudulenta: «Quien teme perder su identidad, afirma Raimundo Paniker, ya la ha perdido». No es posible la existencia de identidades «inocentes», resistentes a toda interpelación e inmunes a cualesquiera mediaciones reflexivas. Parafraseando a Kant, podríamos decir aquí que identidad sin subjetividad es ciega, así como una presunta subjetividad sin identidad es vacía. El autor de la *Crítica de la razón árabe* lo expresa con la mayor pregnancia

*La ruptura que reivindicamos aquí no es una ruptura con la tradición, sino con un cierto tipo de relación con la tradición. De «seres tradicionales» que somos, esta ruptura debe hacer de nosotros seres capaces de comprender su tradición, es decir, personalidades cuya tradición forma uno de sus elementos constitutivos, gracias al cual la persona encontrará su inscripción en el seno de una personalidad más amplia (...)*²¹.

Hay que replantear, pues, en la lectura e interpretación de la tradición coránica, la relación entre el sujeto y el objeto, desmontando de este modo una relación especular que no produce sino efectos de bloqueo epistemológico. Al-Yabri formula así su propia versión del *¡sapere aude!* cuando afirma que el «pensamiento... al no poder asumir su independencia, convierte a ciertos objetos —sobre los que trabaja— en criterios para evaluar los restantes objetos». El sujeto que abdica de este modo *se refugia en un antepasado lejano, en*

¹⁹ Los referentes polémicos a los que nuestro autor alude aquí son intelectuales como Abdallah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri, entre otros.

²⁰ *Ibidem*, p. 159.

²¹ *Ibidem*, p. 61.

un «ancestro fundador» gracias al cual podrá recuperar la estima del yo. El pensamiento árabe moderno y contemporáneo está en esta línea. Por eso es, en su mayor parte, de tendencia fundamentalista. Sus diferentes corrientes y tendencias no se distinguen de hecho más que por el tipo de «ancestro-fundador» tras el que esconderse²².

Heidegger, en «La época de la imagen del mundo»²³, establece una profunda relación entre el hecho de que la religiosidad se interiorice «como vivencia» del sujeto, como irrupción de la fe en el ámbito de la interioridad como acto productivo y educador de subjetividad y la posibilidad de que «la investigación histórica y psicológica del mito» se abra como proceso. *Mutatis mutandis* —habría que recordar aquí la afirmación de Claude Lévi-Strauss de que «es la generalización lo que funda la comparación y no a la inversa»—, el autor de *El legado filosófico árabe*²⁴ apela a la concepción del escritor andalusí Ibn Hazm, autor del célebre *El collar de la paloma*, acerca de la hermenéutica coránica. «No está permitido a ningún hombre, afirma Ibn Hazm, imitar a cualquier otro, vivo o muerto, porque cada uno está obligado a realizar, en la medida de sus posibilidades, un esfuerzo interpretativo («*ijtihād*»). Se ponen de este modo las bases para una democratización de las prácticas de hermenéutica del texto sagrado.

El proyecto ilustrado de Al-Yabri es un proyecto de buena fe en el sentido sartreano al que nos hemos referido. Sólo proyectos así alejan de la violencia, en la medida misma en que, para el Sartre de los póstumos *Cahiers pour une morale*, la violencia es una figura paradigmática de la mala fe²⁵. Pues la violencia reniega de toda mediación de la libertad por la facticidad y a la inversa. La libertad, así, se afecta ella misma de facticidad y se impone como «inocencia de la fuerza». Los llamados «efectos colaterales» ilustran esta actitud de la mala fe. Pero, a la vez, quiere ser legitimada a título de libertad. Pone el mundo —la facticidad— como inesencial a los efectos de un proyecto que se asume a sí mismo como incondicionado, sustraído a toda interpretación y ponderación posible, haciendo saltar así la propia situación²⁶. La violencia rechaza siempre el conocimiento y el análisis de la situación: es, por definición, antihermenéutica. Pone un mundo maniqueo monolítico en el que el Bien y el Mal están dados desde siempre como esencias: no son proyectos humanos ni tienen que ver con ellos. Tenemos así diseñado *a priori* «el eje del mal». Y el Bien sólo puede consistir en quitar esa capa de mal que se superpone a lo que sería una facticidad

²² *Ibidem*, p. 54.

²³ M. HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, traducción castellana de José Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, Colección Biblioteca Filosófica, 1960.

²⁴ M.A. AL-YABRI, *El legado filosófico árabe*, traducción, notas e índice de MANUEL C. FERIA GARCÍA, Trotta, Madrid, 2001.

²⁵ C. AMORÓS, *Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo en Jean Paul Sartre*, Síntesis, Madrid, 2001, capítulo III,3.

²⁶ *Fiat iustitia et pereat mundus*, sería el lema de esta actitud.

deseable que ya está dada, que no es por tanto la otra cara de la libertad. Recordemos los análisis del Hegel sobre el terrorismo en la *Fenomenología del Espíritu*²⁷: la libertad se toma a sí misma por objeto aniquilando el orden del mundo si hace falta. De este modo, se convierte en su contrario: el mero *pondus* del *factum* que todo lo arrasa, incluida ella misma —pensemos en los atentados suicidas— en el caso de los más impotentes. La libertad se trastoca en facticidad, ciertamente, pero, por su parte, la facticidad se traviste de libertad: son la cara y la cruz de una misma perversión. En última instancia, para el terrorismo así como para la violencia —y la guerra es el supremo analogante de la violencia— hay sólo una Palabra y un orden verdadero del mundo que se han de imponer a toda costa, con esa pretensión de legitimidad absoluta que ahorra todo tipo de mediaciones interpretativas: la Verdad del mundo es sólo una y viene de un más allá de lo humano.

Pues bien, frente a la violencia como el horror que nos rodea y la mala fe que por ambos bandos se nos impone, proyectos como el de Al-Yabri, proyectos teóricos que no pueden sino estar imbricados en un compromiso político y militante con la «civilización del conflicto de civilizaciones», como me gusta llamar a la construcción de alternativas a la siniestra profecía que se cumple a sí misma de Samuel Huntington²⁸, deben ser estudiados, apoyados, instituidos en paradigma de lo que puede ser una «interpelación intercultural» entre las civilizaciones que induzca más y más efectos de reflexividad y, en la misma medida, más Ilustración. Una Ilustración multicultural.

VI. DE LA «UNIVERSALIDAD SUSTITUTORIA» A UNA «UNIVERSALIDAD INTERACTIVA»

Asumimos de nuevo esta distinción conceptual tan pregnante de la filósofa feminista estadounidense Seyla Benhabib. Ella la acuñó para referirse a universales fraudulentos que ocultaban «particularidades no examinadas»²⁹. Hemos tenido ya ocasión de exponer que las críticas al etnocentrismo desde este punto de vista vienen a ser isomórficas. Si tras el sujeto de la Ilustración europea se encuentra el «perfil» del varón blanco propietario —luego se instituyó una dinámica que desplegó sus virtualidades y amplió sus ámbitos de inclusión, desde el «sufragio universal masculino» a las conquistas de la lucha sufragista—, tras la pretensión occidental del monopolio de la universalidad se esconde también una cultura idiosincrática (aunque en modo alguno se reduzca a ella como lo pretenderían las tesis multiculturalistas). Es así como lo ve el autor de la *Crítica de la razón árabe*:

²⁷ G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, traducción castellana de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, B. B. VI Biii.

²⁸ S. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones*, trad. de José Pedro Tosaus Abadía, Paidós, Barcelona 1997.

²⁹ S. BENHABIB y D. CORNELL (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, traducción de Ana Sánchez, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

Aunque la modernidad europea se presente actualmente como modernidad a escala «universal», su simple pertenencia a la historia cultural específica de Europa, aun en los casos de contestación interna, la incapacita para establecer una comunicación crítica y renovadora con la cultura árabe, cuya historia es diferente. Ajena a la cultura árabe y a su historia, la modernidad europea se ve así impedida para entablar un auténtico diálogo con la cultura árabe capaz de suscitar en su seno movimiento alguno de transformación, por lo que se comporta más bien ante dicha cultura como un ente desafiante que la empuja a ensimismarse y a replegarse sobre sí misma³⁰.

Nuestro autor rechaza así una «universalidad sustitutoria»: sería a la vez falsa e ineficaz. Por el contrario, su «invento de la tradición» está en función, de forma totalmente lúcida y consciente, de su proyecto de incorporarse al progreso logrado por «la modernidad planetaria». Como conocedor de Habermas³¹, sabe que «la modernidad debe buscar la validación de sus presupuestos en el interior de su propio discurso, a saber, el discurso de la contemporaneidad y no el discurso de la tradicionalidad». Pero para ello, como lo diría Agnes Heller, ha de reconstruir, no cualquier pasado, sino «el pasado de su propio presente», un presente que le interpela y cuya interpelación ni quiere ni puede eludir, así como el futuro que quiere y puede elegir. Por esta razón, para Al-Yabri, «el camino hacia una modernidad propiamente árabe debe partir necesariamente del *espíritu crítico*³² producido por nuestra propia cultura árabe».

Como el «ser» de Aristóteles, «modernidad», para el autor de *El legado filosófico árabe*, se dice de muchas maneras. No, por supuesto, como lo declinaría una delicuescente analogía de la que Al-Yabri es un duro crítico, pero sí teniendo en cuenta que «de hecho, no existe una modernidad, universal y a escala planetaria, sino múltiples modernidades, diferentes de una época a otra y de un lugar a otro». Para que no se solapen modernidad, universalismo e imperialismo, una concepción nominalista moderada de la modernidad, mejor dicho, de las modernidades, como la que el filósofo magrebí nos propone, no la deberíamos dejar caer en saco roto.

Pero ¿qué tienen en común estas modernidades para que podamos referirnos a ellas teniendo en cuenta algunos supuestos comunes? Creo que no interpretamos mal a nuestro crítico de la razón árabe si afirmamos que toda modernidad se caracteriza por el «espíritu crítico», la apreciación del propio pasado bajo mediaciones selectivo-reflexivas en función de un proyecto de configuración histórica del propio presente, así como por lo que Max Weber consideraría, por diferentes que puedan ser las modalidades históricas en que el fenómeno toma cuerpo, un cierto «desencantamiento del mundo», implicado por la separación de la esfera religiosa como referente totalitario de sentido de otras esferas

³⁰ M.A. AL-YABRI, *cit.*, p. 38.

³¹ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

³² El subrayado es mío.

distintas en las que entran en juego sus propias racionalidades inmanentes. Entendemos que son precisamente estos criterios los que han presidido la selección-reconstrucción llevada a cabo por Al-Yabri de lo que podríamos llamar el conspecto ilustrado andalusí, en el que destaca la potente personalidad de Averroes en el contexto de aportaciones tan significativas como las de Ibn Hazm, Ibn Jaldún, entre muchos otros.

VII. TRINCHAR EL AVE (RROES) POR SUS COYUNTURAS NATURALES

El diálogo intercultural, si ha de ser eficaz y legítimo, tiene, como esperamos haberlo puesto de manifiesto en el capítulo anterior, sus condiciones propias: requiere situaciones simétricas en cuanto a la disponibilidad para interpelar así como para ser interpelado. Y sólo es posible si se dan actitudes críticas y reflexivas por ambas partes: desde un multiculturalismo no crítico sólo cabe el atrincheramiento de cada cultura en sus parámetros presuntamente inconmensurables de forma radical con los de las demás culturas. Si ha de ser posible, pues, civilizar «el conflicto de las civilizaciones», los puentes habrán de ser tendidos de Ilustración a Ilustración, o de «vetas de Ilustración» a «vetas de Ilustración» si se prefiere, pues no existe ninguna cultura, ni siquiera la occidental (!), que esté penetrada por un espíritu ilustrado por todas sus partes. Si no queremos, pues, caer en la reificación de las culturas y las identidades, es decir, si apostamos por una «cultura de razones» (Kambartel) más allá de una mera cultura de la tolerancia, es decir, por una cultura ilustrada feminista y pacifista, por una política cultural democrática, deberemos seguir el consejo que Platón daba a los filósofos en el *Fedro* de «trinchar el ave por sus coyunturas naturales». Como lo hace el buen cocinero, y no como el chapucero que procede a cortar y pinchar su guiso al buen tuntún topando con huesecillos inmanejables por todas partes. Pues bien: las «coyunturas naturales» están, en las culturas con las que queremos establecer diálogo, en las inflexiones críticas que, al menos casi todas, generan en determinados momentos de su historia, en sus repliegues reflexivos, en sus polémicas, endógenas e inducidas a la vez por la contrastación permanente de las culturas en un mundo globalizado: ¿qué sentido tendría distinguir aquí en rigor lo «genuinamente» intracultural y lo inducido, lo exógeno? Al-Yabri pone todo su énfasis en la intraculturalidad, lo que es sumamente explicable y legítimo en su contexto, pero es a la vez perfectamente consciente de que su propuesta de una lectura alternativa y crítica de la tradición cobra todo su sentido precisamente porque estamos en un mundo en que ni el Islam —¡ni nadie!— está sólo. Se aplica, pues, a «trinchar el ave por sus coyunturas naturales» y lo que encuentra —porque es lo que busca— es el averroísmo. ¿Por qué? Porque interpreta el espíritu del averroísmo en términos de «intercontemporaneidad» con nuestro momento presente. Pues el planteamiento de la relación entre los dominios de la religión y la filosofía —lo que nosotros llamamos el problema del laicismo— conserva en nuestra actualidad histórica toda su pertinencia.

Averroes llamaba a comprender la religión en el interior de su propio discurso y a comprender la filosofía en el interior de su propio dispositivo conceptual, a través de sus principios e intenciones. Sólo de esa manera podemos, según Averroes, renovar a la vez la religión y la filosofía. Inspirémonos también en este método para concebir una relación adecuada con nuestro patrimonio tradicional y con el pensamiento contemporáneo mundial, el cual representa para nosotros lo que representaba para Averroes la filosofía griega. Basemos nuestra relación con el legado cultural en una comprensión que nos permita asimilarlo en su propio contexto, y asumamos nuestra relación con el pensamiento contemporáneo mundial de la misma manera. Ello nos permitirá acceder a una comprensión científica objetiva del uno y del otro, y nos ayudará a utilizarlos conjuntamente en una misma perspectiva: dar fundamento a nuestra autenticidad en la modernidad y dar fundamento a nuestra modernidad en la autenticidad³³.

Las raíces, como muy bien lo entiende nuestro filósofo, están para dar arraigo a algo distinto que pueda y deba crecer a partir de ellas: si se toman a sí mismas por objeto, se ahogan y se pudren como una planta demasiado regada. A su vez, a las plantas así implantadas, hay que darles el acomodo que se merecen en el frágil jardín de las Ilustraciones, o, si se prefiere, de esa Ilustración multicultural instituida en el único patrimonio de la humanidad que puede salvarnos de la barbarie. Instituyamos, pues, a Averroes —y, naturalmente, su contexto: no hubiera sido posible en un páramo— en un clásico de la modernidad en el sentido en el que Habermas ha entendido el clasicismo:

Mientras lo que está meramente de moda remite al pasado y pasa pronto de moda, la Modernidad conserva una relación secreta con lo clásico. Desde siempre se reputa clásico aquello que sobrevive al paso del tiempo. El producto absolutamente moderno obtiene esta fuerza no solamente de la autoridad de una época pasada sino de la autenticidad de una actualidad pasada. Esta transformación de la actualidad de hoy en la de ayer es destructiva y productiva al mismo tiempo; es, como lo observa Jauss, la propia Modernidad, que crea para sí misma su clasicismo³⁴.

³³ M.A. AL-YABRI, *cit.*, p. 157. «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, en el 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. La noción de «intención del Legislador» en el ámbito de las ciencias tradicionales corresponde a la de las «causas naturales» en las ciencias racionales. Tales son los principios sobre los que descansa el «demostracionalismo» de Averroes». ¿Tan lejos estamos del cielo estrellado sobre nosotros y la ley moral en nuestro corazón? Nuestro querido filósofo valenciano Fernando Montero, significativamente, analizó con pertinencia el estrato de «averroísmo en la ética kantiana»...

³⁴ J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, traducción de R. GARCÍA COTARELO, Península, Barcelona, 1988, p. 267.

Ernst Bloch, en su obra *Avicena y la izquierda aristotélica*³⁵ establece entre Avicena y Averroes una cierta continuidad. Al-Yabri, por su parte, crítico de la lectura marxista del legado cultural islámico, en la medida en que entiende que proyecta *a priori* sobre él la expresión de las tensiones de la lucha de clases o la eterna pugna entre materialismo e idealismo, establece entre ambos filósofos una total «ruptura epistemológica». En su trabajo «Avicena y su filosofía oriental»³⁶, nuestro autor identifica la filosofía emanatista de Avicena como el momento de «dimisión de la razón» y de implantación de un «pensamiento oscurantista» en el ámbito del pensamiento árabe-islámico. Asume la obra aviceniana «como un proyecto de filosofía nacional (persa)»³⁷.

Si, cambiando abruptamente de escenario, nos trasladamos al Magreb y al-Ándalus, zonas independizadas desde su origen del imperio abasí, nos encontramos, de acuerdo con la reconstrucción de Al-Yabri, con unos peculiares condicionantes: la ausencia de una herencia preislámica y una situación de competitividad cultural permanente con el califato abasí. Los doctores de la Ley andalusíes proscribieron así la filosofía «en su forma emanacionista y en su forma iluminista sufi». En suma, la ideología de los adversarios «con sus implicaciones hermetistas». Esta represión, siempre de acuerdo con Al-Yabri, propició que la escuela de Córdoba, capital del califato, se orientara al estudio de las «ciencias antiguas», toleradas por los doctores de la Ley que las consideraban ideológicamente inocuas: las matemáticas, la astronomía y, más tarde, la lógica, con lo cual se instituyó el silogismo aristotélico y el método del razonamiento demostrativo como antídoto contra los desmadres del pensamiento analógico. «La necesidad política e ideológica demandaba... la elaboración de un proyecto cultural andalusí capaz de representar una alternativa histórica frente a los proyectos abasíes y fatimíes». El califato omeya hubo de diseñar de este modo su legitimidad política sobre el modelo epistemológico que le proporcionaba un discurso filosófico previamente disciplinado por el cultivo de las ciencias. En realidad, algo parecido —pongamos límites a la analogía— ha ocurrido en todas las Ilustraciones: la *polis* griega tomó como su referente la geometría con su pregnante capacidad de sugerencia de la idea de igualdad (recordemos la «esfera bien redonda» de Parménides, cuyos radios son todos

³⁵ E. BLOCH, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid, 1966.

³⁶ Incluido en su libro *Nabnu wa at-turāt*. Nota del traductor.

³⁷ «Por su filosofía oriental, Avicena ha consagrado una corriente de pensamiento espiritualista y gnóstico cuyo impacto fue determinante en el movimiento de regresión por el cual el pensamiento árabo-islámico retrocedió de un racionalismo abierto emprendido por los mu'tazilíes y Al-Kindi, y llevado a cabo por Al-Fārābī, a un irracionalismo oscurantista deletéreo, que muchos pensadores como al-Gazzālī (entre otros) no hicieron más que difundir y popularizar en diferentes medios» (*cit.*, p. 96). Nos referiremos más adelante a los argumentos en que al-Yabri basa una crítica tan contundente. «Los que han vivido o todavía viven el momento avicenista después del acontecimiento averroísta, se condenan a vivir intelectualmente al margen de la historia», afirma nuestro autor.

equidistantes del centro)³⁸; la legitimación contractualista moderna del poder tomó el atomismo y el paradigma mecanicista como sus metáforas preferidas para configurar su concepción del pacto social originario (...)³⁹.

VIII. HACIA UNA NUEVA META-REFLEXIÓN SOBRE LAS ILUSTRACIONES

La obra de Ibn Jaldún (1332-1406), *La Muquaddima*, donde expone su teoría sobre los principios de la civilización humana, se inscribe en la estela averroísta. En ella, el tema del origen del poder, como lo diría Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* en relación con la problemática de la secularización, pide, como asunto del mundo que es, «ser pensado mundanamente».

«He escrito un libro sobre la Historia», nos dice su autor, «en el que descorrí el velo que ocultaba las condiciones de la emergencia de las generaciones. Lo he dividido en capítulos, que tratan sobre los relatos históricos y el sentido de los acontecimientos. He dilucidado en él las causas inherentes a la génesis de la civilización y de las dinastías (...) Es, en suma, un tratado sobre las condiciones de la civilización y de la urbanización (...) así como sobre las características propias de la sociedad humana, que permite al lector disfrutar del conocimiento de las causas de la formación y el desarrollo de los hechos de civilización, y comprender cómo los fundadores de las dinastías han constituido su poder»⁴⁰.

Sobre estas bases, nuestro teórico de la historia busca elementos que —weberianamente— podríamos llamar de «legitimación racional» *versus* la legitimación meramente tradicional del poder: entenderá así que, si el Legislador ha impuesto el «nacimiento en la tribu *qurayši* como condición para acceder al califato, ello se debe a que «la solidaridad tribal», el único elemento capaz de asegurar el dominio de un pueblo sobre los demás se daba, en la época del Profeta, precisamente en esa tribu.

El autor de la *Crítica de la razón árabe* no sólo detecta de este modo una «veta de Ilustración» en la tradición islámica, sino que nos proporciona una elaborada metodología, a cuya exposición detallada no vamos a dedicarnos aquí, para explotarla como una cantera enormemente rica en virtualidades y sugerencias. Contribuye de este modo a una reflexión de segundo grado sobre la Ilustración misma, sobre su sentido interactivamente universalista más allá del solipsismo occidentalista en que ha caído muchas veces ese género de pensamiento crítico al que podríamos llamar «meta-ilustración». La operación

³⁸ J.P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, traducción castellana de Diego López Bonillo, Ariel, Barcelona, 1983, cap. III.

³⁹ Hobbes sería en este sentido un caso paradigmático.

⁴⁰ Cit. por M. A. AL-YABRI, *cit.*, p. 146.

crítico-reflexiva de nuestro autor es en este sentido compleja: por una parte, procede a una apropiación selectiva *ad extra* de todo cuanto tiene de material y normativamente deseable «la modernidad planetaria». Con todo, el concepto de «modernidad planetaria» no es en nuestro filósofo lo suficientemente claro y unívoco. A veces su referente parece ser el conjunto de «múltiples modernidades» surgidas en *tempus* y contextos históricos diferentes; otras, como lo interpreta Fernando Quesada, se relacionarían con el conjunto de los consensos internacionales y su plasmación en Tratados, Cartas, e Instituciones como los Derechos Humanos, la ONU, la UNESCO. Entre otras tiene en mente el horizonte del proceso de globalización, oscilando entre el que se da de hecho —con respecto al cual es muy crítico— y el que debería ser: el que tomó en su día como modelo a Japón y se frustró, o bien el proyecto de una unidad de todos los pueblos, europeos, árabes e islámicos en una posible integración mediterránea... con virtualidades quizás más inclusivas... O, incluso, a ese «pensamiento contemporáneo mundial» que equivale para nosotros a lo que en su día representó la filosofía griega para Averroes, asumiendo a la vez una implacable crítica de su concreción-desviación como razón instrumental, a la que hay que oponerse en nombre de los principios de la modernidad misma⁴¹. Este momento crítico-reflexivo inducido, que tiene inevitablemente un vector exógeno —la interpelación intercultural—, educe a su vez un mecanismo reflexivo endógeno que orienta hacia una apropiación selectiva, ahora *ad intra*, en el interior de la propia tradición. Se procede así en orden a lograr que las modernidades canonizadas instituyan las tradiciones así sometidas a criba —pues en ellas se ha decantado a su vez un proceso de criba— en interlocutoras para constituir entre todos ese «universalismo interactivo» que Occidente ha pretendido hacer a su sola medida. De este modo, los efectos de crítica y reflexividad se suscitan no sólo por razones endógenas, sino exógenas: ambas interaccionan y se articulan entre sí. Así, si el multiculturalismo iguala por abajo —poniendo el rasero de una tolerancia que es en el mejor de los casos un respeto meramente pasivo—, la Ilustración multicultural iguala por arriba. Compara las culturas y las hace interactuar problematizándolas, promoviendo su crítica y autocrítica y potenciando el debate y la reflexividad que «civiliza» el «conflicto de civilizaciones». Sitúa así las culturas en un horizonte —problemático y asintótico, pero al menos abierto— de paz. Pues, como hemos tenido ocasión de exponerlo, las actitudes hermenéuticas y las violentas son incompatibles.

Obras como la del autor de la *Crítica de la razón árabe*, entre muchas otras como la de Sophie Bessis, la de Fatema Mernissi, Nawal al Sadawi, etc, señalan e implican otra dirección en la reflexión sobre nuestra Ilustración, no ya la de su genealogía como razón instrumental ni la de su agotamiento en clave postmoderna, sino la de los efectos que

⁴¹ En este contexto he utilizado muchas veces «modernidad» e «Ilustración» como sinónimos, ya que no sería posible entrar en la complejidad del debate y las precisiones que el tema requeriría.

tuvo —así como recibió: la deuda de la Ilustración europea con el averroísmo todavía no ha sido suficientemente enfatizada— en los procesos crítico-reflexivos de otras culturas. De forma muy especial en el mundo musulmán, que nos implica tan de cerca, este tipo de procesos tuvieron una importante significación en sus propios ajustes internos con sus elementos más feudales y retrógrados. Aportaciones de este orden proporcionan así una nueva savia para la reflexión meta-ilustrada... La Ilustración europea, como hemos tenido ya ocasión de verlo, fue producto en una medida relevante de la contrastación intercultural —recordemos desde las *Cartas persas* de Montesquieu al «buen salvaje» de Poullain de la Barre y Rousseau—, promovidos a instancias normativas para valorar la legitimidad de las propias instituciones europeas. Quizás podamos, pues, esperar todavía, aunque sea agarrándonos a un clavo ardiendo, que la contrastación intercultural prevalezca sobre la violencia y produzca más y más Ilustración (...).

TITLE

FOR AN ENLIGHTENED MULTICULTURAL ENLIGHTENMENT

SUMMARY

I. ENLIGHTENMENT, FEMINISM, ANTICOLONIALISM. II. A SHORT EXCURSUS THROUGH POSTMODERNITY. III. FROM SOLIPSIST ENLIGHTENMENT TO «VEINS OF ENLIGHTENMENT». IV. SEARCHING FOR AN «ALTERNATIVE MODERNITY». V. A PROJECT OF «GOOD FAITH». VI. FROM A SUBSTITUTIVE UNIVERSALITY TO AN INTERACTIVE UNIVERSALITY. VII. TO CARVE AVERROES THROUGH ITS NATURAL JUNCTURES. VIII. TOWARDS A NEW META-REFLEXION ABOUT ENLIGHTENMENTS.

KEYWORDS

Multiculturalism; Feminist theory; Postcolonial perspectives; Universalism; Al-Yabri.

ABSTRACT

This text gives a complex view of the relations between Enlightenment, feminism and postcolonial perspectives. Enlightenment is addressed not only as a concrete historic phenomenon —less as string of hierarchized binary pairs— but as a specific, reflexive and critical way of thinking and interacting with the own tradition of many cultures. The author weighs the risks entailed by postcolonial positions, which subsume the critics of patriarchy within the critics of Western colonialism and ethnocentrism. As a result of this assimilation, the functioning of patriarchy in the «the Other of the West», this is an important part of the world, may be blurred. Finally, as a conclusion, feminism is a critical theory that entrails a radicalization of Enlightenment instead of its impugnation.

Fecha de recepción: 01/05/2017

Fecha de aceptación: 09/05/2017