

## PRAGMATIZACIÓN DEL COGITO, ÉTICA Y FEMINISMO EN FRANÇOIS POUILLAIN DE LA BARRE

Celia Amorós

### I. La crítica al prejuicio y la universalidad de “le bon sens”

En el ámbito de lo que ha llamado Henry Piéron “la influencia social de los principios cartesianos” cobra toda su pertinencia lo que querríamos que fuera un homenaje a la obra de un filósofo, discípulo de Descartes, injustamente olvidado en la historiografía convencional de la Filosofía, cuyo nombre fue François Poullain de la Barre. Nuestro cartesiano *sui generis* —pues su personalidad filosófica no es exactamente la de un epígono— publicó en 1673 una obra titulada *De l'Égalité des deux sexes. Discours physique et moral ou l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*. El título es ya suficientemente expresivo: se trata de derivar, en favor de los derechos de las mujeres, las implicaciones de la crítica cartesiana al prejuicio, la tradición y el argumento de autoridad, así como del dualismo mente-cuerpo.

En *De l'Égalité des deux sexes*, el planteamiento de Poullain es cartesianamente nítido y podría resumirse así: el prejuicio relacionado con la desigualdad de los sexos es el más obstinado y ancestral, ergo si podemos refutarlo (derivando de las premisas cartesianas que “l'esprit” no tiene sexo), *a fortiori* lo podremos hacer con todos los demás; o, dicho de otro modo, habremos contrastado las condiciones de posibilidad, no sólo lógicas sino pragmáticas del programa cartesiano de lucha contra el prejuicio ampliado —con connotaciones ilustradas— al ámbito de la praxis social.

### II. Pragmatización del cogito e inflexión ético-política del cartesianismo

De este modo, en la medida en que “le bon sens” se contrapone radicalmente como *instancia crítica* al saber tradicional instituido, y, dado que son sobre todo mujeres las que tradicionalmente han sido excluidas de ese saber —sometido ahora a la crítica racional por su carencia de método y de fundamentación en la unidad de la razón—, resultan ser ellas las menos corrompidas. Su propia marginación les ha ahorrado el farragoso bagaje de estratos de saber acriticamente asumidos. Están así mejor preparadas que nadie para ejercer “le bon sens” con toda soltura y menos hipotecas. Viajeras sin equipaje por el nuevo continente de “le bon sens” no sólo lo tienen *en sentido eminente*: son sus portadoras por antonomasia.

En Descartes, el cogito se planteaba en el nivel de inmanencia del propio pensamiento y de la *res cogitans* que —problemáticamente, como se ha señalado— se infiere del mismo. En el ámbito de las condiciones del propio pensamiento, el cogito puede ser interpretado como lo que elimina la plausibilidad de la hipótesis del genio maligno: la existencia del *Deus deceptor* es descartada porque la posibilidad misma de que yo me piense como conciencia engañada al establecer mi propia conciencia como existente implica *la imposibilidad de que me esté engañando al pensarme a mí misma como supuesta conciencia engañada*; esta imposibilidad, que determina la certeza de la existencia de mi pensamiento, es lo que confiere en última instancia a la duda su privilegio epistemológico. Ahora bien, este privilegio no puede trascender el ámbito mismo de la conciencia, en cuanto que se refiere exclusivamente a las condiciones de posibilidad de la misma. Mi existencia en tanto que conciencia unida a un cuerpo y, en esa misma medida, sujeto de acciones *que trascienden la operación de autorreflexión del propio pensamiento* no podría ser en Descartes objeto de certeza apodictica sino meramente moral, es

decir, *suficiente* a los efectos de “los usos de la vida y de las conversaciones ordinarias”, tal como le escribió a la Princesa Isabel del Palatinado (Carta del 28-VI-1643). En efecto, en la parte 4 de los *Principia* distingue “dos clases de certeza. La primera es llamada moral, es decir, *suficiente* para regular vuestras costumbres, o del mismo orden que el de las cosas con respecto de las cuales *no acostumbamos en absoluto a dudar* concernientes al comportamiento en la vida, aunque sepamos que puede ocurrir, hablando en términos absolutos, que sean absolutamente falsas”. La duda, al no catapultarnos a la certeza desde el momento en que entra en juego *la unión del alma y el cuerpo* —“hay dos cosas en el alma humana, una de las cuales es que piensa, la otra que, *al estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él*” (21 mayo 1643)—, sería inhibitoria de toda acción. Por esa razón Descartes, en el terreno de la moral, sustituye la certeza de carácter fundamentalista por lo que sería su *correlato pragmático*: la resolución y la firmeza en la voluntad.

Sin embargo, por otra parte, la propia duda es una acción de la voluntad libre. Así interpreta Sartre “La duda cartesiana como expresión máxima de la soberanía de la libertad”. La puesta entre paréntesis de toda certeza que la hipótesis del genio maligno conlleva pende en realidad de una certeza: la de mi propia *actividad de suspensión*, como acto de mi conciencia crítica que puede ponerlo todo en suspenso *excepto* la suspensión misma que lo mantiene en suspenso (estoy dudando, ergo mi duda está siendo en tanto que opera). Poullain, en este sentido, no hará sino *radicalizar la concepción de la duda como acción*. Nuestro autor estima, por otra parte —gran heterodoxia cartesiana—, que “es más fácil asegurarnos de que una cosa es que saber aquéllo que es”; así, “las primeras dudas que nos podemos formar y las más fáciles de disipar son las que se refieren a la existencia de las cosas”. “Si de algo debemos asegurarnos en primer lugar, es de la existencia de nosotros mismos. Y la duda que podríamos tener acerca de ello lleva consigo su aclaración, puesto que, al ser una *acción verdadera*, que no puede pertenecer a la Nada, parece que un espíritu atento no podría dudar seriamente acerca de si existe”. Así pues “concluyo...que yo existo, yo que pienso, *porque actúo*; al haber una cosa de la que no puedo separarme que me da placer y dolor, sin que yo contribuya a ello, e incluso muy a menudo a mi pesar, es necesario que esta cosa, que yo llamo mi cuerpo, exista realmente”. Como lo señala Piéron, estamos aquí bien lejos de Descartes. Pues afirma Poullain: “Así como concluimos que tenemos un cuerpo, porque lo sentimos, concluimos que hay otros alrededor de éste, porque *los sentimos* y nos impactan por las impresiones que producen sobre nosotros”. Ciertamente, Poullain no capta aquí adecuadamente cuáles son *los requisitos cartesianos del conocimiento claro y distinto*. Pero la razón de ello no es tanto una incapacidad o insensibilidad teórica como una *diferencia de intereses* con respecto a Descartes; y, justamente por ello, *su pragmatización del cogito va a hacer posible que las cuestiones éticas, políticas y sociales se adecuen a las exigencias críticas del método cartesiano*. Como lo ha puesto de manifiesto Michèle Le Doeuff, la posibilidad de la fundamentación de una ética racional queda bloqueada, que no meramente pospuesta —como parece sugerir la inexacta versión de “moral provisional”—, en el cartesianismo. Y la razón de ello es que en Descartes encontramos, si lo comparamos con las antiguas teorías de la sabiduría, una *inversión* en lo que concierne a la relación entre lo ético y lo teórico. Para las antiguas teorías de la sabiduría “hay que tratar de conocer porque la vida buena depende del saber. Pero si la ética dependiera de lo teórico, si la ética fuera la finalidad de la empresa especulativa, entonces lo teórico estaría ordenado a lo ético. Descartes no sólo *separa la práctica de la teoría*, excluye la moral de la empresa metódica, sino que invierte el esquema de la sabiduría antigua: si se da una moral con el empeño de continuar instruyéndose, entonces *lo ético está ordenado a lo teórico*; se da una

regla de vida que haga posible la empresa especulativa". A su vez, esta inversión está íntimamente relacionada, para Le Doeuff, con el problema del *estatuto epistemológico de la unión sustancial*, pues ¿cómo podría la práctica de la filosofía regular la conducta si el cuerpo no está sustancialmente unido al alma? Poullain, al poner el énfasis en la acción como producto de la mente en cuanto unida al cuerpo, y al *promocionar nuestra propia apercepción como sujetos actuantes a la certeza del cogito* —la duda, en definitiva, es una acción—, le da una *inflexión* al cartesianismo por la cual éste se configura como una ética y como un *programa de crítica política y social*. La orientación de nuestras acciones puede así ser sometida al criterio de las ideas claras y distintas, al menos *lo suficientemente* claras y distintas —cartesianismo un tanto heterodoxo, pero dotado de unas *virtualidades* insólitas con respecto a su ámbito original— como para combatir con eficacia el oscurantismo del prejuicio. La regla de evidencia se convierte así en *criterio de irracionalización* —es lo que le interesa a Poullain, como *interés* de la razón— de todo poder no legítimo y de toda violencia, que serán de ese modo interpelados en tanto que no se fundan en la razón ni pueden ser contrastados con "le bon sens". De este modo, podríamos decir que Poullain *repone el esquema de la sabiduría antigua*, a diferencia del planteamiento de Descartes, aunque lo hace en una clave diferente: el saber estará de nuevo en función de la vida buena, si bien *la vida buena es entendida ahora como la emancipación de la razón del reino del prejuicio*. Pues "no hay nadie que no busque el ser feliz, y es a ello a lo que tienden todas nuestras acciones; y uno sólo puede serlo con solidez por las ideas claras y distintas..." De acuerdo con Le Doeuff, en Descartes no se teoriza el valor del conocimiento como fuente de felicidad: se confiesa. En Poullain, como podemos ver, de nuevo se teoriza. Nuestro autor propone la asunción de la filosofía cartesiana en tanto que *es la que mejor se adecúa a sus principios* —además de ser una filosofía *francesa*, que ahorra los esfuerzos de aprender las lenguas clásicas, indispensables para entender correctamente a los autores antiguos—. Se inscribe así, como el hombre de su tiempo que era, en la "querelle des anciens et des modernes": publicó en 1672 "Rapports de la langue francaise, pour traduir éléganment". Sus esfuerzos convergen con los de *Las Preciosas* en el establecimiento y la consolidación de la lengua francesa como lengua viva *versus* las lenguas muertas, en la línea de la polémica que prestigiaba el libro renacentista como *libro vivo*, en tanto que producto de una lectura directa de la naturaleza, *versus* el libro muerto que era generado por la mera erudición medieval. Si recomienda a Descartes es por ser éste "uno de los filósofos más razonables que tenemos, cuyo método es el más *universal*, el más natural y el más conforme *al buen sentido y a la naturaleza* del espíritu humano, así como el más adecuado para discernir lo verdadero de lo falso..." Como lo señala Piéron, afirma el *espíritu crítico*, con una fidelidad cartesiana, contra el propio Descartes. Piéron lo considera sin embargo una mente "de envergadura menor" que no comprende el alcance metafísico que para Descartes tiene la duda: sólo alcanza a ver el valor práctico de la misma. Por nuestra parte, sólo alcanzamos a ver en esta apreciación de Piéron una idea convencional más que discutible acerca de lo que significa ser filósofo: Poullain, hijo de Descartes y del movimiento preciosista, representa un momento particularmente lúcido y pregnante de la *autoconciencia crítica de la especie* en una fase muy significativa de su evolución social y cultural. Nadie duda que Descartes constituye el punto de engarce potente, en el que la *crítica a la compartimentalización del saber renacentista* (Turró) y la *crítica a la estratificación estamental de la sociedad* se anudan y encuentran un catalizador en la idea de "público". El "público" es identificado por Habermas como el nuevo sujeto emergente del razonamiento generalizador que la burguesía reivindica para la funcionalidad del tráfico de mercancías —*versus* el ajuste caso por caso propio de la lógica de l'*Ancien Régime*—; a la vez, el "público" es

el *interlocutor* al que se puede dirigir el teórico del método de la nueva ciencia, pues le es coextensivo el *bon sens* como el correlato de la intersubjetividad que este nuevo proceder metódico requiere. "Quiero que me entiendan hasta las mujeres", dirá Descartes. Así, este método, en tanto que apela como a su condición de posibilidad en última instancia a la unidad de la razón —que remite a su vez a la unidad de la especie— identificará el verdadero saber, el que se atiene al orden que viene determinado por la estructura misma de la subjetividad humana, con el saber unitario. Ahora bien: si el método verdadero *en cuanto uno* ha podido unificar los objetos de las ciencias de la naturaleza —el álgebra y la geometría en la *mathesis universalis*, para acabar subsumiendo en su proceder la óptica y la fisiología—, no se ve por qué no habría de hacerlo con los ámbitos de lo que llamamos hoy ciencias sociales: el origen de la sociedad, del Estado. Aquí radica la genialidad de Poullain, fundador de las ciencias sociales —como lo ha señalado Christine Fauré, mucho antes que Comte—, en el mismo movimiento de radicalización de las virtualidades universalizadoras del cartesianismo que le llevó a postular la igualdad entre los sexos. Así, la portadora del *bon sens* que es la mujer se vería conducida a indagar qué es lo que ha llevado a los hombres a constituir una sociedad civil. "Los consideraría, pues, como fuera de esta sociedad y encontraría que todos ellos eran libres e iguales, y con la autoconservación como su única inclinación y un derecho igual sobre todo lo que les fuera necesario. Pero observaría que, como esta igualdad llevaría a una guerra o a una desconfianza continuas, lo cual sería contrario a su fin, la luz natural dictaría que ellos no podrían vivir en paz sin reducir cada cual su derecho y sin hacer convenciones ni contratos, así como que, para convertir en válidas dichas acciones y librarse de inquietud, sería necesario tener recurso a un tercero, el cual, al tomar la autoridad, obligaría a cada cual a cumplir lo que había prometido a los otros; que, al no haber sido elegido este último sino para ventaja de sus sujetos, no debería en absoluto tener otra finalidad, y que, para llegar al fin de su institucionalización, sería preciso que fuera amo de los bienes y de las personas, de la paz y de la guerra". Desde la pragmatización del cogito llegamos, pues, mediante la reconstrucción de *l'ordre des raisons*, a una suerte de génesis del *Leviatán avant le lettre* con impregnaciones rousseauianas.

### III. Una bisagra entre Descartes y Rousseau

Es curioso encontrar en una de las obras de Poullain de la Barre —publicada en 1675, titulada *Traité de l'Excellence des hommes* y escrita con una buena dosis de ironía— una crítica a la valoración positivista del progreso científico y técnico, junto con una *proyección en el estado de naturaleza originario de la idea cartesiana del "bon sens"*, como "le plus répandu" antes de la decadencia y la corrupción que conllevaron las instituciones así como un desarrollo técnico no racional, en tanto que no regulado por este "bon sens" cartesiano vencido del lado de la razón práctica *avant la lettre*. Se podría hablar así de una bisagra, tan curiosa como lógica desde el punto de vista de una reconstrucción estructural de las posibilidades combinatorias susceptibles de ser explotadas a partir de la matriz del complejo ideológico de la Ilustración, entre Descartes y Rousseau. Esta bisagra, como el eslabón débil y precario en los procesos evolutivos, en la medida en que se sitúa en las encrucijadas mismas a partir de las cuales se bifurcan las líneas que llegan a estabilizarse, es precisamente la que se pierde y "se olvida".

¿Leyó Rousseau las obras de Poullain de la Barre? Es la pregunta obvia que surge ante la pregnancia de estos textos, y que intérpretes como Henry Grappin, Madeleine Alcover, Christine Fauré, entre otros, se han planteado. Existe, sin duda, la posibilidad cronológica, la plausibilidad local —Poullain vivió, desde que abandonó el sacerdocio católico por el calvinismo en 1688, retirado en Ginebra— y diversos indicios en cuya interpretación y discusión no pode-

mos entrar aquí. Nos limitaremos a indicar que párrafos muy significativos de Rousseau en “La educación de Sofía”, vgr: “esta desigualdad (entre los sexos) no es obra del prejuicio sino de la razón” cobran una nueva dimensión de inteligibilidad si se releen a contraluz de su referente polémico silenciado u olvidado. Poullain había dicho: “la desigualdad entre los sexos no es obra de la razón sino del prejuicio”. Rousseau se refiere asimismo polémicamente a “la manera de argumentar propia de los galantes partidarios del bello sexo”, trivializando así la obra de Poullain, quien explotó asimismo la antropología cartesiana para fundamentar la igualdad: “l’esprit n’a pas de sexe”.