

Filosofía y Feminismo en Celia Amorós

Philosophy and Feminism in Celia Amorós

Luisa POSADA KUBISSA
(UCM)

Recibido: 01/12/2008

Aceptado: 10/01/2009

Resumen

El pensamiento de Celia Amorós, que aquí se aborda, viene a hacerse eco de aquellas voces que, particularmente desde la modernidad ilustrada, han reclamado la consigna de igualdad para las mujeres. En esa línea, esta pensadora revisa algunas de las filosofías más potentes de nuestra tradición, para ejercer sobre ellas *una deconstrucción crítico-feminista*. En tanto que *crítica de la crítica*, se reconocen además en esta tarea las huellas, hoy ya casi perdidas, de una tradición feminista de pensamiento, que cabe articular como discurso emancipatorio. Pero, a la vez, este ejercicio crítico se torna en apuesta por un proyecto intelectual y social no-patriarcal y, por tanto, libre de esas *marcas de género*. En este sentido, la obra de la filósofa Celia Amorós se despliega como *feminismo filosófico*, no sólo por lo que tiene de revisión crítica de la historia de las ideas, sino también –y prioritariamente– porque se configura como reflexión crítica y como diálogo directo con los discursos filosóficos de nuestro presente.

Palabras claves: Deconstrucción, diferencia sexual, género, igualdad, Ilustración, patriarcado, sistema género-sexo.

Abstract

The views of Celia Amorós, which are dealt with here, originate in the ideas which appeared, especially in the Enlightenment, and which demanded equality for women. Following this line of thought she studies some of the most powerful theories of Western philosophical tradition in order to carry out a *critical feminist deconstruction*. Since her work is a *critique of the philosophical critique* of the Enlightenment, one can identify traces, today almost forgotten, of a feminist tradition of thought which can be considered as a discourse of emancipation. Furthermore, this critical exercise becomes an intellectual and social non-patriarchal project of a society free from *gender restrictions*. In this sense, Celia Amorós' philosophical work develops into *philosophical feminism*, not only in terms of being critical revision of the history of ideas, but also and principally because it takes shape as critical reflection and as direct dialogue with present-day philosophical discourse.

Keywords: Deconstruction, sexual difference, gender, equality, Enlightenment, patriarchy, sex/gender system.

1. Notas sobre el *feminismo filosófico*

El *feminismo filosófico* de Celia Amorós¹ puede definirse en términos de un hondo ejercicio de reflexión sobre conceptos claves de nuestra historia de las ideas, que se realiza desde la herencia crítica que promovió el espíritu intelectual de la Ilustración y que fuerza ésta hasta los límites en los que nunca fue pensada: hasta hacerla crítica feminista.

Habrà que hablar de *feminismo filosófico*, en lugar de *filosofía feminista*, para considerar esa parte tan relevante de una pensadora que siempre ha estado a caballo entre uno y otro extremo, sin dejar nunca de estar, a la vez, en los dos. Dos sentidos cabe también atribuir de entrada a la expresión *feminismo filosófico*: como revisión de la historia del pensamiento— como genealogía, por tanto, de las ideas (y, por lo mismo, del movimiento) feminista; y como reflexión crítica, que se sitúa en la actualidad de la que participa como conciencia crítica y como fenómeno político.

La respuesta más ajustada a la aclaración de qué se entiende por *feminismo filosófico* nos la procura la propia Celia Amorós con taxativa claridad:

¹ En orden a ampliar la consideración de éste y otros aspectos del *feminismo filosófico* de Celia Amorós, la autora se permite remitir aquí a Posada Kubissa, Luisa: *Celia Amorós*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000.

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 filosóficamente².

Entender este ejercicio crítico-feminista como deconstrucción no debe tomarse

(...) en su sentido técnico derrideano sino en un sentido más amplio en el que se utiliza como sinónimo de crítica (que) es todavía ingente.³

Y se trata aquí de la *crítica* en un sentido doblemente ilustrado: en el que se reclama intelectualmente de esa tradición que mira hacia la igualdad, y en el que realmente se ejerce como crítica del prejuicio.

La Ilustración generó, por su propia dinámica crítica, las famosas consignas de libertad, igualdad y fraternidad, en las que se resumen las reivindicaciones revolucionarias del siglo XVIII. Sin embargo, y como es sabido, tales reivindicaciones dejaron fuera de hecho al colectivo de las mujeres, auto-impugnándose así la vocación universal de las mismas. El feminismo de Celia Amorós se plantea ya de entrada como ilustrado, por cuanto entiende que es posible hacer extensión de la reclamación ilustrada de igualdad a las mujeres. Pero entiende, a la vez, que sólo es posible heredar este ideal ilustrado desde la crítica a las insuficiencias que el mismo presentó en quienes lo enunciaron: así, hay que señalar las contradicciones en las que el pensamiento emancipatorio de Las Luces incurrió a la hora de ser coherente con sus propios pronunciamientos igualitaristas. Y sólo por esta vía se podrá recuperar una consigna que resulta particularmente favorable para la vindicación feminista, sin obviar el uso, o abuso, que de la misma hicieron quienes la formularon, excluyendo de su beneficio a la mitad femenina de la humanidad. De este modo la her-

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.

³ Amorós, Celia: o. c; pp. 9-10.

menéutica feminista de Celia Amorós se convierte en crítica de la crítica: esto es, en una revisión de esta consigna ilustrada de igualdad que, sin invalidarla, radicaliza sus pretensiones, señala sus insuficiencias y la quiere reconquistar para la causa de la emancipación femenina.

La búsqueda de una explicación hipotética, no aristotélica y naturalista, al origen de la sociedad ocupó, como es sabido, a muchos pensadores de finales XVII y del XVIII. Y este movimiento, en gran medida de proto-sociología, habla de un *estado de naturaleza*, que tiene connotaciones diversas según la filosofía que lo maneje. El mismo concepto, que para el cartesiano Poullain de la Barre tiene en 1673 la lectura de una igualdad natural entre los sexos, se convierte en el mucho más conocido relato de Rousseau, en el que la subordinación de las mujeres a los hombres se presenta con carácter de requisito para la misma posibilidad de la vida social⁴.

El *feminismo filosófico* de Celia Amorós sigue el rastro de esta hipótesis explicativa del contractualismo y descubre que, para seguirlo, hay que retrotraerse a entramados conceptuales bastante anteriores a la modernidad ilustrada. Y que cabe encontrarlos también mucho después de ésta. El análisis ha de extenderse, no sólo a tradiciones intelectuales que, como el contractualismo, resultan ser susceptibles de revisión crítica desde la teoría feminista, sino también al discurso de los filósofos, desde Aristóteles o San Agustín, hasta Kant o Marx. Porque, como buena herramienta crítico-hermenéutica, el *feminismo filosófico* puede aplicarse toda la tradición de pensamiento, sin que por ello deje de ser también producción de pensamiento y proyecto.

Pero, si reinterpretemos la historia del pensamiento y la cultura toda como reino de lo simbólico-patriarcal, habrá que preguntarse, como lo hace Celia Amorós, si las mujeres somos herederas o desheredadas de tal reino. Y aquí conviene recordar cómo esta pensadora defiende, no el olvido de los ideales ilustrados, sino la vinculación de éstos, pilotados por una filosofía de igualdad, con la tarea feminista: un feminismo, pues, entendido como feminismo ilustrado: ésta será la respuesta a ese interrogante sobre qué hacemos las mujeres con ese patrimonio cultural, que es patriarcal por antonomasia.

La constitución de un discurso como mujeres no puede encontrar fundamento alguno para Celia Amorós en la búsqueda de alternativas al orden simbólico patriarcal, que pasen por la pretensión de destruir sin más ese orden y regresar así a una suerte de “estado de naturaleza”. Dice Amorós:

Tras haber sufrido otras formas de terrorismo ideológico, no vamos a caer ahora en una forma más sofisticada de chantaje teórico que podría consistir en presentar la pretensión de construir alternativas al patriarcado como la destrucción pura y simple del orden de

⁴ Cobo, Rosa: *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra 1995.

lo simbólico y la regresión al estado de la naturaleza desde la cultura. Las alternativas habrán de concretarse en la práctica en la búsqueda de otros esquemas posibles de mediación de la relación madre-hijo más flexibles que el patriarcado y que, obviamente, pertenecerán al dominio de la cultura y de lo simbólico⁵

Nuestra pensadora entiende que esta tarea hermenéutica es una tarea inexcusable para el pensamiento feminista, entendido a su vez éste como discurso que ha de proponer un proyecto propio. Tal proyecto sería impensable, literalmente “no se podría pensar”, si no es constituido como discurso de la igualdad. Pues, si bien Amorós acepta que la igualdad debe revisarse para desechar aquellos contenidos que “estén en descomposición”, también sostiene que sólo desde tal consigna ilustrada es posible una crítica de la razón patriarcal. Una crítica, que no se agote en sí misma, que además sea proyecto, es lo que Celia Amorós entiende como feminismo ilustrado.

Hablar del *feminismo filosófico* de Celia Amorós hace imposible abordar sus núcleos de reflexión como estancos, aislando su consideración cronológicamente por orden de publicaciones de esta pensadora. La bibliografía que acompaña este artículo quiere servir para dar una más cumplida cuenta de este aspecto. Pero aquí se quiere emprender una travesía dialógica por su pensamiento, que se acomete desde la razón que (nos) interpela. Y sólo desde esa comprensión del *feminismo filosófico* de Amorós como un diálogo vivo se piensa aquí que es posible exponerlo, al menos, intentarlo⁶.

2. El feminismo ilustrado o la crítica de la crítica

El *feminismo filosófico* de Celia Amorós conecta *feminismo*, *igualdad* y *crítica ilustrada*⁷, en una suerte de triunvirato analítico poco habitual en la reflexión filosófica— y nada presente en la feminista, hay que añadir—. Esta triada se convierte en la insignia que ha de guiar el viaje de la razón hacia su propia auto-crítica en tanto que razón patriarcal.

Las consignas de libertad, igualdad y fraternidad de la Ilustración dejaron fuera de consideración a las mujeres, cosa que indudablemente recorta el carácter de universalidad con el que fueron proclamadas. La triada conceptual, aquí aludida, en la que se enmarca la reflexión feminista entiende que hoy sigue siendo necesario hacer

⁵ Amorós, C.: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 70-1.

⁶ Recordemos que para la filósofa Amelia Valcárcel el pensamiento de Celia Amorós es hoy el referente principal de la filosofía feminista en lengua española. Valcárcel, A.: *Sexo y Filosofía. Sobre “Mujer” y “Poder”*, Anthropos, Barcelona, 1991.

⁷ Lo hace ya explícitamente en su libro de 1985, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*.

extensión de estas proclamas ilustradas para el conjunto de las mujeres, aun cuando la herencia de este ideal ilustrado de igualdad tenga que presentarse, prioritariamente, como crítica a las insuficiencias del mismo. Por ello, una hermenéutica feminista como ésta se convierte en *crítica de la crítica*.

La crisis de la conciencia europea – como lo denomina el estudio ya clásico y exhaustivo de Paul Hazard de 1935 – abrirá paso, como es sabido, a una modernidad, de la que aún hoy vivimos, que sitúa filosóficamente la razón humana como medida de todas las cosas. Baste con recordar el afán kantiano por responder a la pregunta sobre *¿Qué es Ilustración?* con la encendida apelación a la libertad de la razón humana, que debe liberarse de las cadenas de cualquier otro yugo heterónimo a sí misma: *Sapere aude*, como reza la famosísima consigna de Kant. Sin embargo, esta consigna está dirigida sólo a una parte de la razón humana, por cuanto los filósofos más ilustrados – y Kant mismo – dejaron sin iluminar al colectivo femenino, relegándolo al mundo de las sombras de la vida privada y doméstica.

Puede decirse, por tanto y sin temor a excomuniones filosóficas, que la Ilustración fue emanada y resuelta sólo para la mitad masculina de la razón humana. Pero lo que ya no es tan reconocido es que, a la vez, resultó ser la cuna del feminismo, como movimiento teórico y político. Celia Amorós mira hacia esta otra tradición ilustrada – o habría que decir quizá hacia los márgenes de la misma – y reencontra allí las huellas de un discurso silenciado incluso entre los herederos del fenómeno de la modernidad ilustrada: es decir, incluso entre nosotros mismos. Olimpia de Gouges, o Mary Wollstonecraft, o, antes, el cartesiano Poullain de la Barre, entre otros, representan la marca de un pensamiento crítico-feminista, de esa otra Ilustración que también existió.

Naturalmente que esta *Ilustración olvidada*⁸ no cae, por así decirlo, de un guindo; y hoy sabemos de polémicas ya en los sofistas acerca de la “isonomía”, o de obras renacentistas en el mismo sentido y de autoría femenina, como *La ciudad de las damas* de Christine de Pisan en 1405. Las huellas que han pervivido del discurso contra el dominio masculino de la razón son sin duda atesorables. Pero, para Amorós el feminismo como conciencia, como expresión de lo que llama “género vindicativo”, no cabe datarlo hasta la modernidad ilustrada. La publicación de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* de Olimpia de Gouges en 1791 en Francia, o la de *Vindicación de los derechos de la mujer* de la inglesa Mary Wollstonecraft un año más tarde, testimonian que el pensamiento de buena parte del

⁸ En este sentido, véanse: Amorós, C. (coord.): *Actas del Seminario Permanente “Feminismo e Ilustración. 1988-1992”*, coed. del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense y Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, 1992; y también: Puleo, Alicia H.: *Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993; o Molina, Cristina: *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.

siglo XVIII se hallaba sumido en la polémica de los sexos en mucha mayor medida de lo que los manuales al uso, o los divulgadores oficiales nos quieren dar a entender.

Pero, la tarea genealógica del *feminismo filosófico* no se detiene en reconocer esta marca de un feminismo ilustrado –que, desde luego, no ha predominado en el siglo XVIII, ni en ningún otro pasaje de nuestra historia del pensamiento–, sino que se propone también apuntar la peculiar amnesia que de la igualdad entre los sexos siguen sufriendo los discursos de prácticamente todos los pensadores que en el mudo son y han sido. No sólo habrá que ocuparse del discurso de grandes pensadores que, como Kant o Hegel, olvidan con ello de paso el discurso ilustrado todo, del que han sido adalid y heredero crítico, respectivamente, o de filósofos que, como Aristóteles⁹ o San Agustín, prefiguran este olvido, sino de todo discurso que –con consigna de igualdad por delante o sin ella–, hacen flaco favor a la perspectiva de la igualdad de los sexos:

La ausencia de la mujer en este discurso, como toda la ausencia sistemática, es difícil de rastrear. Es la ausencia que ni siquiera puede ser detectada como ausencia porque ni siquiera su lugar vacío se encuentra en ninguna parte; la ausencia de la ausencia –como para el esquizofrénico la ausencia del padre– es el logos femenino o la mujer como logos; emerge a veces en el discurso masculino, como una isla en el océano, como lo gratuito y lo inexplicable, lo que inesperadamente se encuentra sin haberlo buscado, y el discurso se configura siempre alrededor de ese islote bajo el signo de la perplejidad, de un oleaje confuso y recurrente que quiere erosionar y tiene a la vez que reconocer contornos, tallar recortes en el discurso para conceptualizar lo imprevisible, el reino dentro de otro reino. ¿Qué hacer con él?¹⁰

Esta última cuestión, que se convierte en Celia Amorós en tarea de la crítica feminista como tarea reivindicativa, hace que el *feminismo filosófico* sitúe el uso práctico de la razón a la cabeza de toda su reflexión– en consonancia con la filosofía kantiana, o con algunas de las más actuales lecturas de ésta¹¹–. Al modo más ilustrado nuestra autora acomete la tarea de la razón como tarea de emancipación de todo ser humano respecto de cualquier yugo heterónimo a sí misma.

⁹ Por cierto, y dentro de la órbita del magisterio de Celia Amorós, se han realizado importantes incursiones en la filosofía griega desde la crítica feminista, como son las de: Femenías, M^a Luisa: *Inferioridad y exclusión*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano 1996; o la de: González, Amalia: *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón*, Madrid Ediciones Clásicas 1999).

¹⁰ Amorós, Celia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos 1985, 2^a: 1991; p. 27.

¹¹ Nos remitiremos aquí, en orden a la brevedad, a la interpretación de José Luis Villacañas Berlanga, quien tanto para *La Formación de la Crítica de la Razón Pura* (Universidad de Valencia, 1980), como para la hermenéutica sobre *El Racionalismo Kantiano* (Técnos, 1986), ha defendido argumentativamente la primacía de los intereses de la razón pura en su uso práctico en todo el recorrido del pensamiento crítico de Kant.

Amorós piensa que hoy sigue siendo *Tiempo de feminismo* y con ello se declara doblemente ilustrada: no sólo por cuanto se reclama de esa tradición emancipatoria de pensamiento, sino sobre todo porque sigue inmersa en la crítica contra el prejuicio y propone, con ello, un proyecto dentro de la orientación filosófica a la que, por así decirlo, nada humano le es ajeno:

La idea de igualdad y la vindicación están así íntimamente ligadas: la noción de igualdad genera vindicaciones en la medida misma en que toda vindicación apela a la idea de igualdad ¹².

Pero, al reclamarse de la tradición ilustrada de pensamiento, Amorós es consciente también de que la genealogía, en tanto legitimación de los orígenes, ha ido tradicionalmente unida al patriarcado, por cuanto éste se define estructuralmente como el sistema que ha pervivido como sistema de dominio masculino a lo largo de la historia humana, bien se trate de un sistema patriarcal en su acepción tradicional, bien en el sentido moderno instaurado, entre otros, por los contractualistas y, en particular, por el discurso rousseauiano. Tal sistema establece las relaciones de parentesco (familia y linaje), así como el orden simbólico todo, es decir la organización política, económica, cultural y social en general, como dominio masculino. Y de este modo ese dominio masculino es a la vez dominación de lo no-masculino, de las mujeres como referentes externos a la “fraternidad de los iguales” que pactan los varones. Que pactan y que, a la vez, autolegitima su poder con ese pacto, que lo perpetúa como ley del patriarca. Reformulada en la modernidad, esa ley pervive como alianza entre todos los hermanos o en la fraternidad, por la que los iguales heredan en forma de pacto la autoridad del padre y su ley, al que en términos de la clásica explicación freudiana habrían asesinado simbólicamente .

Por tanto, la crítica al patriarcado en Celia Amorós no cabe entenderla restringida al concepto del mismo en su acepción más clásica, ubicada en una sociedad estamental donde el “pater familias” ejerce el poder absoluto sobre mujer, hijos y vasallos, en una suerte de encarnación familiar del poder absoluto del rey en el orden público. Tal acepción de patriarcado estaba presente en pensadores como Filmer. Pero ese concepto de patriarcado a lo Filmer no constituiría en ningún caso el referente para la crítica actual desde la hermenéutica feminista. Entre otras cosas, porque los ilustrados más reputados, con Rousseau a la cabeza, ya se habían encargado de desbaratar críticamente ese modelo y de proponer otro, más acorde con los ideales propios de la modernidad y de la burguesía emergente. El ejercicio crítico del pensamiento feminista ha de resultar aquí más sutil: como Celia Amorós lo plan-

¹² Amorós, Celia: *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997; p. 70.

tea, la impugnación del sistema patriarcal por el feminismo tiene que hacer aflorar la pervivencia de ese mismo sistema en aquellos pensadores que, justamente, inciden en la superación de la figura del patriarca como figura estamental y medievalizante a transformar. El patriarcado, como dinámica estructural de poder de los hombres sobre las mujeres, conocerá en la época moderna un nuevo modelo establecido a partir de la idea del pacto social y fundamentado en la consigna ilustrada de igualdad. Lo que Celia Amorós quiere desvelar es cuánto de dominio patriarcal sigue presente en ese nuevo modelo, del que somos herederos directos hoy. Y, por lo mismo, cuánto de desigualitario seguirá teniendo ese pensamiento moderno e ilustrado en lo que hace al campo de las relaciones entre los sexos.

3. El feminismo filosófico como mirada crítica

La apuesta por el *feminismo filosófico* es la apuesta por una sociedad que deje de reproducir *la marca de género* como política de adscripción de las mujeres a un grupo dominado en razón de su nacimiento. En la estación filosófica del romanticismo Celia Amorós encara también críticamente el discurso de Hegel. Aquí lo femenino y lo masculino se piensan de esta manera como diferentes modos éticos de ser – “eticidad” versus la “moralidad” –, por los que la *Fenomenología del espíritu* sitúa a la mujer por debajo de la más elevada “ley del día” que rige el reino de lo masculino—. La mitológica figura de Antígona viene así a ejemplificar al genérico femenino contra las órdenes reales de Creonte. Como es sabido, Antígona entierra a su hermano, guiada por esa eticidad femenina, que tiene su aristotélico lugar natural en los lazos familiares y privados. De modo que la familia viene a configurarse como ese lugar intermedio, que no es pura naturaleza, pero que tampoco llega a ser cultura, lugar al que la mujer viene a estar asociada por necesidad ética. antes que por necesidad natural¹³.

Como en Hegel, otras filosofías románticas, como la de Kierkegaard o Schopenhauer, requerirán de la incursión del *feminismo filosófico*¹⁴. En este discurso la idea de igualdad entre los sexos del feminismo ilustrado se pierde por completo, a favor de la herencia menos ilustre de la Ilustración. De este modo, el discurso

¹³ Amorós, Celia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos 1985, 2ª: 1991; pp. 41-42. En este sentido, y en la misma dirección que Amorós, hay que recordar las partes que al fenómeno de la filosofía romántico dedica Valcárcel, Amelia en: *La Política de las mujeres*, Madrid, Cátedra 1997.

¹⁴ Véase, como ejemplo, de Amorós, Celia: *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos 1987. Sobre el pensamiento romántico en Schopenhauer, y de nuevo desde la órbita del magisterio de Celia Amorós, véase: Puleo, Alicia H.: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra 1992.

filosófico del XIX, en tanto que radicalización, resulta ser no ya sólo un discurso patriarcal como el del referente ilustrado, sino un discurso de la misoginia más explícita:

Lo que llamamos misoginia romántica en nuestro libro “Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero” es un complejo ideológico que se despliega en varios registros (...) Amelia Valcárcel incluye al propio Hegel y a Nietzsche entre los misóginos románticos, y considera esta forma de misoginia como un efecto perverso de la democracia. Como si la idea de igualdad generada por la Ilustración conllevara en sí misma la de desigualdad en relación con la esfera privada de lo femenino, pensada en términos de naturaleza y de rasero diferencial desde el que puede emerger la homologación igualitaria entre los varones¹⁵.

Puede decirse por tanto que el pensamiento romántico radicaliza la negación absoluta del estatuto de existencia a las mujeres particulares, elevándolas a la categoría abstracta de “lo femenino” o “la mujer” y presentándolas así como objeto idéntico de un discurso ideado otra vez por los varones. Lo femenino vendrá a ser esencializado y convertido en una diferencia identitaria, en la que las mujeres reales quedarán subsumidas y, por lo mismo, negadas. Este “espacio privado”, designado así, “en oposición al espacio de los pares o de iguales, como espacio de las idénticas”¹⁶ será precisamente el que Simone de Beauvoir analice críticamente más tarde en su obra, mundialmente famosa, de *El segundo sexo*, obra a la que Amorós está doblemente vinculada: en su calidad de feminista y en calidad también de profunda conocedora del existencialismo sartreano¹⁷.

Desde claves de análisis herederas de las de Beauvoir, algunas teóricas feministas de la órbita anglosajona— como Gayl Rubin o Sheyla Benhabib— van a utilizar en el análisis del presente de las relaciones entre los sexos la variable “sistema género-sexo”, para explicar la pervivencia en la historia de la humanidad de un fenómeno recurrente de desigualdad entre los sexos. Celia Amorós entiende, por cierto, que esta variable de análisis es sinónima de “patriarcado”, porque tal sistema implica una seña de identidad, la pertenencia a un grupo social determinado, en este caso al del sexo femenino. Pero esa seña de identidad no existiría, si no fuera porque existe este sistema de dominación, precisamente el patriarcado, que es el que la genera

¹⁵ Amorós, Celia: “Feminismo, Ilustración y misoginia romántica”, en: *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Fina Birulés (comp.), Pamplona, Pamiela 1992, pp. 113-136; aquí, pp. 126-127.

¹⁶ Amorós, Celia: *Mujer, participación y cultura política*, Bueno Aires, de la Flor (eds.), (1990); p.10-11/ 1994: reedición con el título de *Feminismo: igualdad y diferencia*, México, libros del P.U.E.G., U.N.A.M., 1994

¹⁷ En este aspecto, véase Amorós, Celia: *Diáspora y apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de J.P. Sartre*, Alfons el Magnánim(eds), Valencia 2000.

y la perpetúa¹⁸. Pero, dejando al margen este asunto – que ha de interesarnos en particular como debate interno de la teoría feminista–, lo que Amorós y su *feminismo filosófico* quieren analizar sigue siendo cómo, la marca desigualitaria en las relaciones entre los sexos, se denomine como se quiera, ha pervivido en el modelo de la modernidad, del que – y en particular en lo que hace a este aspecto– somos herederos.

La filosofía de esta pensadora, por tanto, vuelve la mirada hacia las posiciones más actuales del pensamiento y del discurso del presente y hacia esa condición que se despliega como postmoderna: Se trata de:

Ese estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX (que) afecta al relato de las Luces, donde el héroe del saber trabaja para un buen fin ético-político¹⁹.

Las actas de defunción variadas, en tanto que expresadas como “exequias de la modernidad”, producen inevitablemente “desconcierto” en el seno del pensamiento feminista: los filósofos postmodernos decretan el fin del sujeto de la modernidad y la deconstrucción de su modelo de razón. Se impone ahora el “ser-en -el- mundo” diferente, que recupere la lógica de “lo otro”, de “lo no-logocéntrico”. Y en esta postmoderna operación, lo femenino viene a promocionarse entre los pensadores de la postmodernidad como la diferencia por antonomasia, como la posición que deviene “lo otro”: de ahí, el “devenir-femme” de la filosofía reclamado por Deleuze y Guattari, o por el filósofo *travestido*, Derrida:

Deleuze y Guattari hablan del ‘devenir-femme’ de la filosofía (...)El deseo se libera de las adscripciones a los significantes edípicos que estructuraban la subjetividad de acuerdo con el troquelado impuesto por el falogocentrismo. De este modo, el devenir-femme es el nombre que le dan Deleuze y Guattari a la impugnación de la constitución de la subjetividad por el orden del falo²⁰.

Pero estas filosofías, casi proféticas, de la postmodernidad no pueden dejar de infundir sospechas a la crítica feminista. Porque la estrategia de “feminizar” el pensamiento no significa en absoluto asunción alguna de simetría igualadora entre los sexos. Aquellos planteamientos feministas que han querido ver en esta filosofía de la postmodernidad “un buen partido” para el feminismo, olvidan que éste es también proyecto ético, que nace de la contundente realidad de la marginación y la opresión de un sexo por el otro en la historia de las relaciones humanas y que, por lo mismo, ha de incorporar a la vez un proyecto político de transformación social.

¹⁸ Remitimos, de nuevo aquí a: Amorós, Celia, *Mujer, participación y cultura política*, pp. 86 y 88.

¹⁹ Lyotard, F.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, Teorema, 1987, p. 9.

²⁰ Amorós, Celia: *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997; pp. 326-327.

También esta crítica se ejerce en familia, por así decirlo. Y Amorós critica las posiciones recientes del feminismo que se auto-proclama de la diferencia, que desde Luce Irigaray en Francia ha sido exportado a otros países y otras pensadoras, como Luisa Muraro en Italia²¹. Porque ahondar en el reconocimiento de la diferencia femenina, en lugar de orientarse hacia la igualdad, no parece redundar en otra cosa que en repetir los discursos de siempre y aquellos planteamientos antropológicos ancestrales que dan fuerza renovada a la desigualdad entre los sexos:

Una ética feminista es, obviamente, algo distinto de una ética para las mujeres. Mucho menos se nos ocurre el disparate de pensar que una ética feminista es aquella cuyos enunciados serían expresión de valores femeninos. Si bien puede hablarse de valores femeninos en un sentido sociológico, carecería por completo de sentido hablar de valores femeninos en un sentido ético. (...)La reivindicación de los llamados valores femeninos tiene así el profundo peligro de asumir acríticamente una tabla de valores en la que éstos toman su sentido precisamente de su contraposición respecto a otros valores²².

El feminismo filosófico de Celia Amorós reconoce en la tradición feminista ilustrada, de Mary Wollstonecraft hasta Simone de Beauvoir, un discurso vinculado a este feminismo *que se articula como apelación ética*²³. Por ello, la filosofía de

²¹ Para un mayor acercamiento a estas autoras, existe ya una relación de títulos traducidos en nuestro país de estas autoras, así como una cierta producción sobre este *feminismo de la diferencia*, de lo que destacaremos aquí los siguientes títulos: Amorós, Celia: *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Cátedra (Feminismos), Madrid 1997. Amorós, Celia: “La política, las mujeres y lo iniciático”, *El Viejo Topo*, nº100. Braidotti; Rosi: “Radical Philosophies of Sexual Difference: Luce Irigaray”, en: *The Polity Reader in Gender Studies*, Cambridge, Polity Press, 1994. Butaffuoco, Annarita: “Historia y memoria de sí: feminismo e investigación histórica en Italia”, en: *Feminismo y teoría del discurso*, Madrid, Cátedra, 1990. Cavana, M^a Luisa P.: “Diferencia”, en: *10 palabras clave sobre Mujer*; ed. Verbo Divino, Pamplona, 1995. DIOTIMA: *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987. Irigaray, Luce: *Speculum de l'autre femme*, Paris 1979, trad.: *Speculo...*, Madrid, Saltés, S.A., 1981. Irigaray, Luce: *Je, tu, nous*, Paris, Grasset et Frasnelle, trad., Madrid, Cátedra 1992. Knapp, Gudrun-Axeli: “Zur Theorie und politischen Utopie des *affidamento*” (“Sobre la teoría y utopía del *affidamento*”); en *Feministischen Studien*, 9º año, mayo 1991-Nr. 1, Weinheim. Miguel, Ana de: “Feminismos”, en *10 palabras clave sobre Mujer*; ed. Verbo Divino, Pamplona, 1995. Muraro, Luisa: “Sobre la autoridad femenina”, en *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Fina Birulés (comp.), ed. Pamiela, Pamplona, 1992. Muraro, Luisa: *Die denkende Differenz (La diferencia pensante)*, noviembre 1994, Nº 2, Weinheim, 1994. Posada Kubissa, Luisa: *Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y de esencialismos heredados*, Madrid, ed. horas y HORAS 1998. Rodríguez Magda, Rosa María: *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia*; Anthropos, Barcelona, 1994. Uría, Paloma: “Igualdad y diferencia en la historia del pensamiento feminista”, en: *Viento Sur*, nº 4, Madrid, agosto 1992. VVAA: “El final del patriarcado. (Ha ocurrido y no por casualidad)”, en: *El Viejo Topo*, Barcelona, nº 96, 1996.

²² Amorós, Celia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*; pp. 107-108 y 109.

²³ En este sentido véase, entre otros lugares posibles de referencia, Amorós, Celia: *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*; pp. 386-387. Esta línea de análisis abierta por nuestra pensadora sobre Simone de Beauvoir ha tenido, por cierto, continuidad en estudios

este feminismo tiene que recoger la tradición crítica y sumarse a las consignas igualitarias de la razón ilustrada en tanto que proyecto de mejora de la humanidad. Porque:

concebimos difícilmente un feminismo al margen de los ideales y de los valores ilustrados, afirma Amorós, lo entendemos como un aspecto particularmente significativo de esa Ilustración de la Ilustración en que todos los críticos de la Modernidad que no han renegado de ideales emancipatorios están empeñados²⁴.

4. De la entraña política y ética del feminismo

Antes de entrar de lleno en las propuestas que Celia Amorós plantea para la ética y la política desde su feminismo filosófico, creo oportuno referirme un poco al estudio que nuestra filósofa dedica al pensamiento de Sastre, un pensamiento que sin duda está presente en los postulados filosóficos y ético-políticos que orientan su propio pensamiento. Celia Amorós publica en el año 2000 su título *Diáspora y Apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre*²⁵.

Cuando Celia Amorós se ocupa en *Diáspora y Apocalipsis* exhaustivamente de Sartre, se interesa por lo que considera el nominalismo dialéctico de Sartre que, nos dice,

(...) no es nada que trascienda a los individuos sino que es la lógica viva de su propia acción. Ha de ser algo que ellos puedan entender como teniendo que ver con lo que ellos mismos hace²⁶

En Sartre, y contra Kant, se postula una ética proyectada hacia el encuentro consigo mismo, no una ética del deber que está fuera de lo humano. Pero, además, Celia Amorós encuentra en los planteamientos éticos de Sartre “un resonancia kantiana”, como lo llama, por la que en ambos filósofos se entiende al ser humano como fin en sí mismo, y nunca como medio.

Entendido el problema moral como específicamente humano, el ateísmo de Sartre es interpretado por Celia Amorós contra la lectura común que de éste se hace: en Sartre, dice Celia Amorós, no se argumenta primero la posición atea, que llega a

recientes en nuestro país, tales como el de López Pardina, Teresa: *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*, Publicaciones de la Universidad de Cádiz 1998).

²⁴Amorós, Celia: *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*; pp. 111-112.

²⁵Amorós, C.: *Diáspora y apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de J.P. Sartre*, Valencia, Alfons el Magnánim, 2000.

²⁶Amorós, C.: op. cit., p. 87.

fundar una ética sin dios; al contrario, primero se plantea el problema de la ética a la intemperie de toda cobertura teológica; y sólo más tarde será cuando se rechace la hipótesis de la existencia de un ser que es fundamento de sí mismo.

Para Amorós tienen especial relevancia las figuras de la mala fe sartreanas. Y parte de que

(...) la forma paradigmática de la mala fe la podemos encontrar en la violencia, que reviste diferentes formas²⁷.

En términos generales, por “mala fe” se entiende en Sartre el renegar de la libertad misma, tomándola por pura facticidad y, a la inversa, el negar la pura facticidad tratándola como si fuera libertad. Como figura de la mala fe, nos recuerda Amorós, Sartre sitúa en primer lugar el estoicismo: es decir, se trata de la negación de la facticidad —el hecho de ser esclavo— haciendo pasar por libertad lo que no es sino la evasión de creerse libre en las cadenas. Amorós analiza también cómo la ética kantiana se lee en Sartre como figura de la mala fe, por cuanto se trata en Kant de una ética guiada por el Imperativo categórico. Tal Imperativo hace que se niegue la facticidad, es decir, que se niegue el hecho de que no podemos elegir en un ámbito donde no hay opción posible. Aquí la libertad pasa a entenderse como imperativo universal que, según Amorós, podría resumirse como “Debes, luego puedes”, confundiendo así de mala fe la libertad con una pura idea racional que viene a negarse como realidad fáctica.

Para Amorós hay en Sartre una radicalización de la consigna ilustrada y kantiana del “*Sapere aude!*”, que implica el rechazo tajante a la noción de misterio. Porque a partir de la asunción sartreana para el problema de la verdad del aserto “Dios ha muerto”, no cabe contraponer ya el reino de la ignorancia. Como lo expresa Amorós:

No hay misterio alguno: (...) la luz, como el ocultamiento no vienen del ser, sino de la buena o mala fe de la libertad, y la buena o mala fe de la libertad viene, a su vez, de ella misma²⁸.

En el desarrollo de su reflexión, no tanto *sobre* Sartre sino *con* Sartre, Celia Amorós nos habla de la difícil o nula comunicación de Sartre con otros intelectuales de su momento, de cuya cercanía filosófica cabría esperar una más cercana relación, como es el caso de Althusser, de Levi-Strauss o de Lacan. Y Amorós concluye lo siguiente:

²⁷ Amorós, C.: op. cit., p. 201.

²⁸ Amorós, C.: op. cit., p. 294.

El autor de ‘La Náusea’ siempre tuvo una peculiar vivencia de sí mismo como expósito (...) Un hijo expósito, que se ha hecho – o quizás se ha hecho la ilusión de hacerse a sí mismo– en la renegación de la genealogía, rechaza todo proyecto de paternidad, tanto biológica como académico–teórica: siempre afirmó que no quería tener discípulos²⁹.

No es éste precisamente, por cierto, el caso de Celia Amorós, quien queriéndolo o no, puede decirse que ha formado escuela. Y también en el ámbito de la ética y la política puede decirse que sus propuestas han tenido aceptación en un círculo no desdeñablemente amplio de discípulas y discípulos. Partiendo de la exposición del trabajo de Amorós con la filosofía sartreana será más fácil situarse ante los planteamiento ético-políticos de esta autora, en particular en lo que hace a su aplicación al ámbito de la crítica feminista.

Ya en su obra *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Celia Amorós nos sitúa ante la pregunta de si tiene sentido una ética feminista. En tanto que el feminismo es una lucha por una sociedad igualitaria y, por tanto, más justa, entiende Amorós que la pregunta por el sentido de una ética se contesta por sí misma. Y en *Tiempo de Feminismo. Sobre Feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, dedica expresamente un apéndice completo al binomio ética y feminismo. Retomando a Simone de Beauvoir, Amorós recoge el término de la “mala fe” sartreana, que ya hemos visto aquí, y con Beauvoir establece que hay mala fe en la dominación que los varones han ejercido sobre las mujeres. Y que también la hay en el feminismo que juega con la propuesta estoica de que las mujeres se vivan como libres en sus cadenas.

En cuanto a un feminismo que, como el suyo, propugna la igualdad entre los sexos, ella mima aclara que no se trata aquí igualar por abajo. Se trata más bien de una ética de la justicia, que entiende que toda ética pertenece a la cultura y ha sido por tanto construida de manera interesada. Pero, como nos dice el *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...*, sólo presuponiendo la igualdad se tiene derecho a la diferencia, eso sí resguardando la noción de igualdad del tópico que la asimila sin más a la identidad o a la indiscernibilidad. Por tanto, entiende Amorós, que de lo que se trata es de constituir la individualidad femenina en regla.

Plantea Celia Amorós que la emergencia de las mujeres en el espacio público crea problemas filosóficos, es decir: problemas que conciernen a lo que la especie humana sabe de sí misma y traduce en conceptos. Porque el ámbito de la política se ha constituido en la elisión práctica y simbólica de las mujeres. Por tanto, la política viene a ser un espacio de abstracción, ya que abstrae a las mujeres, las pone aparte, y homologa por juramento cívico a los varones como sujetos.

De modo que, en cuanto ámbito del juramento de los iniciados, la política es el espacio de los pactos patriarcales que genera un corpus autóctono no nacido de mujer. Ya en Grecia, con el paso de las explicaciones míticas a la racionalización de

²⁹ Amorós, C.: op. cit., p. 340.

la política se produce esta concepción, dice Celia Amorós, del espacio de lo político como el ámbito de los pactos patriarcales y, en consecuencia, se negará a las mujeres el acceso al ágora. Ahora bien, se pregunta Celia Amorós, ¿nos echan de la polis por ser ésta masculina?, o más bien ¿nos hacen creer que es masculina porque nos echan? En cualquier caso, y en tanto que excluidas del poder, a Amorós le parece evidente que el poder de una mujer individual está condicionado al de las mujeres como genérico.

Siguiendo en esto la estela sartreana, Amorós entiende que el poder lo es siempre de grupos. Pero como establece el propio Rousseau en ruptura con el Antiguo Régimen, son todos los varones y sólo los varones quienes constituyen la voluntad general. De modo que como lo lee entre otras Carole Pateman³⁰, en los pensadores modernos del contrato social, de los que somos herederos, la mujer no participa de este contrato, pues cuando el mismo se establece, está ya excluida de antemano: previo al contrato social se habría dado entre los sexos un contrato sexual, por el cual las mujeres quedan sometidas al varón y pactan su sujeción a cambio de protección. Esta tesis de Carole Pateman lleva a Celia Amorós a señalar cómo, establecido el poder político o el ámbito de la vida pública desde la modernidad como un pacto entre iguales o fraternidad, sólo es posible cambiar la política y entrar en ella a partir de un común sororidad o de pactos entre mujeres, que enfrenten a esa racionalización política las aspiraciones radicalmente feministas de la igualdad.

En su atención a las cuestiones sobre el poder, Celia Amorós parte del nuevo fenómeno de la presencia femenina en la política. Lo dice así:

La filosofía política actual tiene un nuevo mirabilia capaz de promover un nuevo espacio reflexivo: las mujeres en la ciudad (...) Y añade más adelante algo que puede ser leído como una auténtica definición de qué sea el poder político: La política, como lugar de la palabra poder, de la palabra importante que vincula por pacto a los iguales, a los equipolentes en tanto que portadores de ese logos, es un espacio de abstracción en la medida en que es un espacio iniciático. Espacio de abstracción que se constituye en y por el poner aparte (abs-trahere) a las mujeres, por el arrancar del mundo de las mujeres a los varones llamados a autoengendrarse, a auto-inter-reconocerse y auto-legitimarse en el nuevo ámbito social y simbólico propio de autós, de la soberanía de los mismos, pues el juramento cívico los homologa en tanto que sujetos y tensores del mismo vínculo, a la vez recíproco y mediado porque todos son para todos testigos y depositarios de la palabra de todos³¹.

³⁰ Pateman, C.: *El contrato sexual*, Trad. de María Luisa Femenías revisada por María-Xosé Agra, Barcelona, Anthropos, 1995

³¹ Amorós, C.: *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias ...para la lucha de las mujeres*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 2005, p. 177.

A partir de este análisis del poder como pacto entre varones, Celia Amorós entra a reflexionar sobre cuestiones políticas tales como las cuotas femeninas en los partidos y en la representación pública, entendiendo que se trata del menor de los males en un momento en el que las mujeres que se dedican a la política se hallan apesadas por el famoso techo de cristal. Las mujeres participan en la política sin la completa investidura y su poder siempre se halla en situación de legitimación interina y precaria. Celia Amorós lo describe así:

Ejercemos el poder a la pata coja. Ejercemos el poder de manera inestable. ¿En qué se plasma esa inestabilidad? En primer lugar (...) en la necesidad de ratificación masculina de nuestras decisiones. Es verdad que en todos los circuitos del poder – la política es un caso paradigmático – es necesaria poner en conocimiento de aquella gente que te ha designado o con la que colaboras el porqué de tus decisiones. Pero en el caso de las mujeres se suele producir una situación particular (...), de lo que llamaba el sociólogo Pizzorno una ‘inmersión de status’: muchas veces la ratificación no la da el superior jerárquico, ni siquiera el que está homologado en el mismo rango, sino varones que están por debajo jerárquicamente³².

De lo dicho se deduce, como Amorós lo dice, que se precisa de la fuerza de un movimiento feminista y de su memoria feminista para lograr terminar con esta situación de poder cuando el poder es femenino. Porque el feminismo no se hace de la noche a la mañana, Amorós insiste en que tiene que reencontrarse con los ideales ilustrados de igualdad con los que nació.

La propuesta que Celia Amorós realiza para el cambio de la política se resume, entre otros lugares, en el siguiente:

Sólo una política no iniciática puede ser radicalmente democrática e igualitaria, transparente y no esotérica. La política de los cofrades masculinos está llena de extraños misterios: se alumbra en la luz pública lo que se gesta en la oscuridades en otra parte... Y sale Minerva toda armada... Tan sólo las radicales aspiraciones feministas de igualdad podrán lograr la desmitificación y la verdadera racionalización política³³.

Hasta aquí el recorrido, algo sumario, por la filosofía de Celia Amorós en su vertiente de *feminismo filosófico* no puede pretender ser más que un acercamiento al mismo. A partir de aquí, sólo la travesía por la obra de esta pensadora puede ayudar a seguir en esta singladura, feminista y filosófica a la vez. Ese viaje, concluye la propia Amorós, hay que emprenderlo con “la mirada feminista”, que es tanto como decir con la mirada que, en el camino de su liberación, mira hacia su propia libertad:

³² Amorós, C.: op. cit., p. 430.

³³ Amorós, C.: op. cit., p. 205.

(...) la mirada feminista, que sólo ve en tanto que se extraña, no debe el extrañamiento que le hace ver— y constituirse por ello en mirada crítica—sino a esa impaciencia “por la libertad” que llevaba a Foucault, tan lejano en otros aspectos a la tradición de la teoría crítica, a armarse de paciencia para poder pensar críticamente, desde las fronteras, la ontología de nosotros mismos, los límites que nos constituyen. Entre los cuales, los que ha troquelado el sistema de género-sexo no son precisamente los más inocuos —por más que Foucault no fuera demasiado sensible a ellos— en orden a vivir como iguales en tanto que libres.³⁴

Bibliografía (algunas publicaciones de Celia Amorós)

Libros

- Amorós, Celia: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985 (2ª: 1991).
- *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero*, Barcelona, Anthropos, 1987.
 - *Mujer, participación y cultura política*, Bueno Aires, de la Flor (eds), 1990 (reedición con el título de *Feminismo: igualdad y diferencia*, México, libros del P.U.E.G., U.N.A.M., 1994)
 - *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1997.
 - *Díspora y apocalipsis. Estudios sobre el nominalismo de J.P. Sartre*, Valencia, Alfons el Magnánim, 2000.
 - *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias ...para la lucha de las mujeres*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 2005
 - *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*, Buenos Aires, Homo Sapiens Ediciones, 2008

Artículos y capítulos de libros

- “Hongos hobbesianos, setas peligrosas”, *Mientras tanto*, nº 48, 1992, pp. 58-68.
- “De la libertad como pensamiento al pensamiento como libertad”, *Anales del seminario de metafísica*, nº extra, Editorial Complutense, 1992, pp.167-183.
- “Notas para una teoría nominalista del patriarcado”, *Asparkia*, Publicaciones de la Universidad Jaume I, 1, 1992, pp. 40-60.
- “Feminismo, Ilustración y misoginia romántica”, en Birulés, F. (comp.), *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Fina Birulés, Pamplona, Pamiela, 1992, pp.113-136.

³⁴ Celia Amorós: “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, en: Amorós, C. (ed.): *Filosofía y Feminismo*, Madrid, Editorial Síntesis 2000, pp. 9-112; aquí p. 106.

- “La dialéctica del sexo en Sulamith Firestone: modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo”, en: Amorós (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Instituto de investigaciones feministas de la Universidad Complutense de Madrid y Consejería de Presidencia-Dirección General de la Mujer de la CAM”, 1994, pp.157-172.
- “Cartesianism and Feminism. What reason has forgotten; reasons for forgetting” (translation by Ana Uriarte and Linda López McAlister), *Hypatia*, Indiana University Press”, 1994, pp. 147-164.
- Introducción a *Sartre, Jean-Paul, Verdad y existencia*, revisión de la traducción, notas y títulos en los márgenes de Celia Amorós, Barcelona, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad de Barcelona, 1996, pp. 9-39.
- “Política del reconocimiento y colectivos bi-valentes”, *LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica*, 1, Universidad Complutense de Madrid, 1998, pp. 39-56.

Coordinaciones

- coordinación de *Actas del Seminario Permanente "Feminismo e Ilustración 1988-1992"*, coed. del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense y Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, 1992.
- coordinación, introducción y edición del número monográfico *Ética y feminismo*, “Isegoría. Revista del Instituto de la Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas”, 6, Madrid, 1992
- coordinación de *Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid y Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid, 1994.
- dirección de *Diez palabras clave sobre Mujer*, Pamplona, Editorial Verbo Divino, 1995
- edición de *Feminismo y Filosofía*, Madrid, UCM-Síntesis, 2000
- ; y de Miguel, Ana (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- ; y Posada Kubissa, Luisa (eds.): *Feminismo y Multiculturalismo*, Instituto de la Mujer, colecc. Debates, 2007

Referencias bibliográficas

- Cobo, R.: *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra 1995
- Cavana, M^a Luisa P.: “Diferencia”, en: *10 palabras clave sobre Mujer*; ed. Verbo Divino, Pamplona, 1995.

- Femenías, M. L.: *Inferioridad y exclusión*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1996.
- Irigaray, L.: *Speculum de l'autre femme*, Paris 1979, trad.: *Speculo...*, Madrid, Saltés, S.A., 1981.
- Irigaray, L.: *Je, tu, nous*, Paris, Grasset et Frasnuelle, trad., Madrid, Cátedra 1992.
- Knapp, G. A.: "Zur Theorie und politischen Utopie des *affidamento*" ("Sobre la teoría y utopía del *affidamento*"); en *Feministischen Studien*, 9º año, mayo 1991-Nr. 1, Weinheim.
- Miguel, A. de: "Feminismos", en *10 palabras clave sobre Mujer*; ed. Verbo Divino, Pamplona, 1995.
- Molina, C.: *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Muraro, Luisa: *Le ordine simbolico della madre*; ed. Riuniti, Turín, 1991.
- Posada Kubissa, L.: *Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y de esencialismos heredados*, Madrid, ed. horas y HORAS 1998.
- Posada Kubissa, L.: *Celia Amorós*, Madrid, Ediciones del Orto, 2000.
- Puleo, A. H.: *Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Puleo, A. H.: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra 1992.
- Rodríguez Magda, R. M.: *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia*; Anthropos, Barcelona, 1994.
- López Pardina, T.: *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*, Publicaciones de la Universidad de Cádiz 1998.
- Valcárcel, A.: *Sexo y Filosofía. Sobre "Mujer" y "Poder"*, Anthropos, Barcelona, 1991.

Luisa Posada Kubissa
 Departamento de Filosofía IV
 Universidad Complutense de Madrid
 lposada@filos.ucm.es