



El feminismo filosófico de Celia Amorós como método

Celia Amorós' philosophical feminism as a method

Rosalía Romero Pérez

Recibido: 17/09/24

Aceptado: 23/12/24

RESUMEN:

El feminismo filosófico de Celia Amorós se construye en diálogo permanente con el amplio movimiento social feminista y con las distintas teorías sobre la opresión de las mujeres. En este proceso se detecta un método que incluye la genealogía, el diálogo con otros movimientos sociales, el supuesto régimen binario que gobierna el sexo y la comprobación de la existencia de un feminismo emancipatorio.

Palabras clave: *Ilustración, feminismo filosófico, patriarcado, Celia Amorós, feminismo emancipatorio.*

ABSTRACT:

Celia Amorós' philosophical feminism is built through a constant dialogue with the broad feminist social movement and various theories about women's oppression. In this process, a method is identified that includes genealogy, dialogue with other social movements, the assumed binary regime that governs sex and the verification of the existence of an emancipatory feminism.

Keywords: *Enlightenment, philosophical feminism, patriarchy, Celia Amorós, emancipatory feminism.*

Rosalía Pérez Romero es Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, con una tesis dirigida por Celia Amorós, titulada «En torno al Pensamiento Crítico: Michel Foucault y la Teoría Feminista Contemporánea» (1997)

Cómo citar este artículo: Romero Pérez, Rosalía (2025). El feminismo filosófico de Celia Amorós como método. *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 10 (1), 02-29. doi: <https://dx.doi.org/10.17979/arief.2025.10.1.9932>

1. INTRODUCCIÓN

El feminismo filosófico es una expresión acuñada por Celia Amorós para referirse a una tradición de pensamiento en la que ella misma se incardina, que comienza con François Poulain de la Barre y pasa por Simone de Beauvoir. El desarrollo de su obra comienza en el marco del neofeminismo de los años setenta del siglo XX, en la etapa de la Transición española a la democracia, momento en el que la recepción de las obras de Beauvoir y del feminismo radical en España comenzaba a cobrar cada vez más auge; y entre las causas de esta recepción se encuentra la presencia de mujeres que las estudiaban y las difundían, activas en el desarrollo democrático dentro y fuera de la universidad, entre las que destacó la joven profesora universitaria Celia Amorós. En este desarrollo democrático, la presencia del movimiento social feminista tuvo una importancia nuclear en la Transición. El pensamiento feminista, desde sus primeros pasos, trató de dar articulación teórica a los cuestionamientos del feminismo en tanto que actor social que contribuía de forma decisiva a la transformación del mundo, y, en esta línea, Amorós plantea que el feminismo filosófico

“tiene sus exigencias propias, sus tempus propios derivados de la dinámica del movimiento social que trata de teorizar, es decir, de hacer visible y de descifrar” (2000:11).

El feminismo cobra relevancia filosófica no tanto porque modifique el censo – como hizo el sufragismo-, sino porque a partir de esta misma modificación la autoconciencia de la especie será totalmente distinta, es decir, se genera la necesidad de totalizar de otro modo. Existe, pues, un diálogo, generalmente unidireccional –es el feminismo el que suele interpelar a la filosofía y no a la inversa-, en el que desde un posicionamiento feminista que explicaremos, se diseña poco a poco un programa que abarca toda la obra de Celia Amorós, y

requiere ser estudiado y/o analizado por temáticas tratadas¹. Aquí vamos a dilucidar los pilares del feminismo filosófico encontrados en la “Presentación (que intenta ser un esbozo del status questionis)” al volumen colectivo *Feminismo y Filosofía* (2000), en el que participan las filósofas feministas españolas Amelia Valcárcel, M^a Xosé Agra Romero, Alicia Puleo, Teresa López Pardina, M^a Luisa Pérez Cavana, Luisa Posada Kubissa, Cristina Molina Petit y Neus Campillo. Por razones de espacio no trataremos las importantes aportaciones de los ensayos de estas filósofas al volumen que motiva a Celia Amorós a la creación de este escrito, convertido en un opúsculo por su importancia.

La tesis a partir de la cual se desarrolla la obra amorosiana es que el feminismo es susceptible de ser tematizado filosóficamente, y en este escrito se encuentran dos méritos que constituyen una orientación de primera magnitud para tener una visión aproximada del *puzzle* de los pilares que están en la base de la obra de nuestra filósofa:

1º) la explicación de por qué habla de feminismo filosófico, y

2º) el programa *grosso modo* del feminismo filosófico, en el que encontramos un *método* subyacente.

El feminismo filosófico, defensor del derecho de las mujeres a la individualidad, sostiene que las mujeres *qua tale* tienen una sobrecarga de identidad. Es una

¹ Puede verse Luisa Posada Kubissa (2016). El feminismo filosófico de Celia Amorós. *Nómadas (Col)*, 44, 221-229. Su autotexto trata la tradición filosófica en la que Amorós se reconoce, así como sus análisis sobre algunas de las tesis de la postmodernidad y analiza el concepto de genealogía en *Salomón no era sabio* (2016). Una versión ampliada de este artículo se encuentra en Luisa Posada Kubissa (2019). El feminismo filosófico de Celia Amorós. *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*. Monográfico dedicado a “Filosofía, Mujeres y Naturaleza. Homenaje a Celia Amorós” (ed. de Rosalía Romero Pérez), 35, 399- 417.

filosofía que tiene un marcado carácter deconstructivo, aunque no están exentos los trabajos reconstructivos. En este opúsculo, Celia Amorós diferencia entre feminismo filosófico y filosofía feminista y argumenta la pertinencia de la nomenclatura del primero. Atendamos a sus propias palabras:

“La expresión “filosofía feminista” parece connotar un quehacer constructivo y sistemático que, de hecho, estamos aún en condiciones precarias para abordar (...). Los rendimientos deconstructivos priman, pues, sin duda, sobre los reconstructivos y, si es que llegase a ser posible hacer una filosofía feminista, a lo mejor, por ello mismo, dejaría de tener sentido: las feministas podríamos entonces sentirnos, cómodamente y sin trampas identificadas con la filosofía que harían todos y todas. (...) Prefiero, por estas razones teóricas y algunas otras de orden pragmático, hablar más bien de feminismo filosófico” (2000: 10).

Intérpretes e investigadoras como Luisa Posada (2019: 401), M^a Luisa Femenías (2019: 313), Marta Madruga (2020: 28-29), Ana de Miguel y Concha Roldán (2020: 49) han señalado que el feminismo filosófico emprendido por Celia Amorós ha llevado a cabo una genealogía de la historia de las ideas, así como ha puesto de manifiesto la importancia de erigirse en una filosofía crítica con la actualidad. Como una razón notable por la cual Amorós opta por feminismo filosófico es la necesidad de su quehacer deconstructivo, a través del cual lleva a cabo una irrationalización del lugar que han ocupado y ocupan las mujeres en la filosofía hegemónica –que es lo mismo que decir la filosofía que ha legitimado al patriarcado en sus distintas etapas históricas-, una parte de la genealogía es señalar la existencia de las perlas misóginas de los filósofos de la tradición en la historia del patriarcado. No obstante, el grueso de la tarea genealógica es la irrationalización de los discursos patriarcales y la recuperación de los autores y autoras feministas. La labor genealógica comienza el método que identificamos en su quehacer filosófico. Se detectan otros pasos que vamos a ir delineando.

Como hija del Sesentaiocho en España, asiste a la eclosión de los nuevos movimientos sociales: además del feminismo, toman carta de ciudadanía en los márgenes extraparlamentarios, y en las investigaciones de Filosofía moral y política y de ámbitos científicos, el pacifismo y el ecologismo. En este contexto, Amorós va a sostener que el feminismo es un nuevo y un histórico movimiento social al mismo tiempo, y que su agenda y su fundamentación se la debe a su historia. Por ello, introduce la sospecha en lo que de feminismo pueda entenderse o extraerse en movimientos con intereses prioritarios distintos. La agenda del feminismo y su corruptibilidad serán objeto de preocupación para esta hija de Beauvoir en España que inserta a la filósofa existencialista francesa, en la historia, como la figura que completa el proyecto reivindicativo del sufragismo e inaugura un feminismo explicativo: si bien Beauvoir representa una radicalización de los ideales ilustrados con el planteamiento de que las mujeres no son consideradas como lo genéricamente humano, al mismo tiempo comienza la crítica al androcentrismo y a sus estándares, el esencialismo y el naturalismo.

Amorós induce a la introducción de la crítica, por influencias y efectos dominó, en distintas ramas de la filosofía, entre las que nombraremos, por ser más visible su impronta, la historia de la filosofía, la filosofía política, la ética, la ontología y la antropología filosófica. Destacaremos aquí que su magisterio también influye en el desarrollo de la crítica feminista de estas y otras ramas de la filosofía, como lo muestra el conjunto de investigaciones que bajo su dirección se desarrollaron en la Universidad Complutense de Madrid como epicentro, extendiéndose a otras universidades españolas y latinoamericanas: el grupo de investigación fundacional fue el Seminario Permanente Feminismo e Ilustración². La

² Puede verse el excelente ensayo de Marta Madruga Bajo (2020). *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional*. Madrid: Cátedra, col. Feminismos, donde se tratan las aportaciones del feminismo filosófico de Celia Amorós y del grupo de investigadoras pertenecientes al Seminario, explicando el valor de sus

aportación de Celia Amorós a la filosofía hispánica es haber introducido el feminismo filosófico³. Así se reconoció en el Congreso celebrado en Sevilla en septiembre de 2018, organizado por la Asociación Andaluza de Filosofía: *Filosofía, mujeres y naturaleza. Homenaje a Celia Amorós*. Esta fue su última intervención pública, donde pronunció un discurso que podría titularse *Elogio de la militancia*. Filósofas de distintos países se sumaron al homenaje con intervenciones que pusieron de manifiesto la importancia de la figura de Celia Amorós en el ámbito internacional: de Argentina M^a Luisa Femenías, Marita Santacruz y Diana Maffía ; de México, Griselda Gutiérrez; de Estados Unidos, Roberta Johnson ; de Italia, Lidia Cirilo ; de Francia, Séverine Auffret; y de Holanda, Rosi Braidotti.

El feminismo filosófico realiza una tarea deconstructiva con la tradición filosófica patriarcal, acuñando nomenclaturas para una nueva comprensión histórico-filosófica entre las que citaremos *la misoginia romántica*, por constituir una reacción a los ideales de la Ilustración que le precedieron; así mismo establece un debate crítico con las filosofías contemporáneas más influyentes, enriquecido por nuevos conceptos, acuñados en el amplio marco de los feminismos, como el de “violación en el lecho conyugal”, “violencia de género”, “brecha salarial”, etc. Ante el reconocimiento de la pluralidad de concepciones filosóficas y feministas diversas, acuña la expresión *feminismo emancipatorio* para dilucidar y llevar a cabo un discernimiento de los debates emergidos en las últimas décadas del siglo XX, acerca de cuestiones tales como la periodización del feminismo, filosofías *per se*

aportaciones a la filosofía, a la historia del feminismo y a los cambios producidos en la España democrática a partir del periodo democrático de la segunda mitad del siglo XX.

³ Puede leerse Rosalía Romero Pérez (2019). Introducción: Filosofía, mujeres y naturaleza. Homenaje a Celia Amorós. *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*. Monográfico dedicado a “Filosofía, Mujeres y Naturaleza. Homenaje a Celia Amorós” (ed. de Rosalía Romero Pérez), 35, 1-30. Puede verse <https://congresoandaluzfilosofia.aafi.es/p/homenaje-celia-amoros.html>

patriarcales y *per se* no patriarcales, el falaz régimen binario que gobierna el sexo biológico, el género, capitalismo y patriarcado ...

Por último, queremos poner de manifiesto los recursos teóricos que entraña la filosofía amorosiana para establecer un orden de prioridades en la agenda feminista, en un contexto donde las filosofías que se toman como referencia son irreconciliables en casos muy destacados y la división del feminismo parece abocar a un laberinto aporético con destino en una división definitiva, en la que no sería posible establecer puentes para la comunicación y la acción conjunta. Por ello, consideramos que identificar el método, que a nuestro juicio subyace a la tarea que se lleva a cabo, puede esclarecer el momento en el que nos encontramos para la apertura hacia un diálogo entre los distintos feminismos, así como también el diálogo con otros agentes sociales.

2. PRIMER PASO: EL TRABAJO GENEALÓGICO

En la filosofía nos va la vida a todos los seres humanos. Todo ejercicio político que ordena las vidas humanas tiene como referencia una concepción filosófica, ya sea explícita o implícita. La función *legitimadora* de un orden social o la función *crítica* son dos funciones que la filosofía ha desempeñado a lo largo de la historia. El feminismo filosófico rastrea los discursos que han legitimado, reproducido y potenciado el sistema patriarcal, con el objetivo de irracionalizar tanto sus teorías como sus prácticas. Por otra parte, lleva a cabo un trabajo arqueológico para sacar a la luz los escritos, obras y acciones que han sido proscritos y olvidados por distintos poderes, para ocultar la denuncia de la opresión de las mujeres y la defensa de la igualdad entre los sexos. Veamos la genealogía de las ideas patriarcales y la genealogía de la ilustración feminista.

2.1. LA TRADICIÓN PATRIARCAL A VISTA DE PÁJARO

El feminismo detecta el sesgo de género en el *modus operandi* de la filosofía, entendiendo género en el sentido en el que lo definió Kate Millett: una categoría de análisis que se utiliza para detectar las desigualdades y la opresión a la que están sujetas las mujeres. En este caso se añade una función más, propia de la filosofía, ejercida por el feminismo filosófico: hacer metafilosofía.

En los presupuestos teóricos de los grandes sistemas filosóficos se encuentran concepciones esencialistas y naturalistas que servirán para ejercer el sexismo, el paternalismo y la misoginia en las prácticas de dominación masculina. No obstante, hay que subrayar que el patriarcado es un sistema en el que existe una jerarquía entre los varones que impide que exista un código único de moralidad. Es, pues, muy significativo lo que se nos señala por parte de nuestra filósofa:

“Pues, quizás, solamente en el caso de la moral sexual podría decirse que los varones *qua tales* tienen un código único de moralidad, un código de género, en el sentido, al menos, de que aquellos que no son autopermisivos personalmente, tienen sus guiños de complicidad con quienes lo son” (2000: 18).

Además, nos recuerda que Bertrand Russell en su obra *Vieja y nueva moral sexual* criticaba a las sufragistas por exhortar a las mujeres a la castidad, en un contexto histórico en el que también plantearon como demanda la ley seca, dado el hecho de que los maridos ebrios maltrataban a menudo a sus mujeres. Como podemos observar, maltrato doméstico y acceso al cuerpo de las mujeres sin consentimiento son problemáticas con propuestas de cambio de leyes y de acción colectiva en la etapa sufragista. En el transcurso del siglo XX la teoría feminista tiene un desarrollo espectacular: la figura y la influencia de Simone de Beauvoir, y la aportación de Betty Friedan y del feminismo radical, con la figura de Kate

Millett a la cabeza, constituyen un legado que permitió que Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Carol Pateman, Heidi Hartmann, Alicia Puleo y tantas otras partieran de hombros de gigantes. Celia Amorós desarrolla su feminismo filosófico en un diálogo en el que todas ellas ayudarán a modelar el desarrollo de una visión del mundo contemporáneo en el que, a diferencia de otras teorías, se recogen las aportaciones y los análisis fundamentados de la tradición feminista.

Una crítica nuclear del feminismo a la filosofía es el androcentrismo, entendido como el conjunto de prácticas que ejercen un solapamiento entre lo masculino y lo humano, legitimando, al mismo tiempo que prescribiendo, un estado de cosas que en el patriarcado en este caso se concreta en las condiciones de infrahumanización de las mujeres; y ello tiene implicaciones antropológicas profundas en el feminismo: decidir si para la homologación con lo humano toma como referencia a los hombres, al modelo masculino. Y, evidentemente, como Celia Amorós argumenta, dada la diversidad de comportamientos entre los varones habría que decidir con qué varón o conjunto de varones realizamos la homologación. No obstante, la pregunta crucial llegará a ser: ¿Lo masculino representa a todo lo humano?

El solapamiento entre lo masculino y lo humano está sujeto a los procesos históricos de la historia del patriarcado. En la génesis de las sociedades democráticas contemporáneas, así como en su desarrollo y convivencia con nuevos sistemas –como es el sistema capitalista–, hay un modo peculiar de pactos entre los varones, temática muy desarrollada en la amplia obra de nuestra filósofa. Y como hemos dicho, su obra se construye en permanente diálogo con otras filósofas y teóricas del feminismo.

Amorós se remite a Carol Pateman por su obra titulada *El contrato sexual*, un análisis del lugar que ocupan las mujeres en las teorías del Contrato Social de la Filosofía Moderna, entre las que se encuentran tanto las legitimadoras de la monarquía absoluta como las primeras teorías democráticas. Tales teorías parten del principio de que existe un Estado natural en el origen y la sociedad es producto de un pacto social –*pactum societatis*.

Las teorías democráticas establecen unos derechos naturales, bajo el principio de la igualdad en el origen. Este principio será fundamental en la diferencia que se establece entre patriarcado paterno o tradicional y patriarcado fraterno, en el que fraterno (*frater* en latín significa hermano varón) se solapa con igualdad. Las mujeres, por el contrario, fueron sometidas a un pacto de sujeción –*pactum subiectionis*– previo al contrato social –*pactum societatis*. Y en las teorías ilustradas patriarcales, de carácter democrático, que se toman como modelo tras el triunfo de la Revolución francesa, como es el caso de Rousseau, se detecta una incoherencia flagrante: si por un lado rechazaba el *pactum subiectionis* de Hobbes –representante del absolutismo– en el ámbito público, legitimaba ese mismo pacto en el ámbito privado cuyo objeto pactado eran las mujeres. El pacto de sujeción en el mundo privado constituía la esencia misma del contrato matrimonial. El contrato sexual es, pues, prioritariamente

“un pacto entre los varones por el que éstos se atienen a una modalidad de acceso al cuerpo de las mujeres pautada por reglas ordenadas de reparto” (2000: 32).

Una vez más se presenta la obligación de recordar que no todos los varones eran iguales, a pesar de la fraternidad promulgada. Amorós ratifica la periodización de Amelia Valcárcel de las filosofías políticas y el feminismo, en la que afirma que en el primer liberalismo, individuo denotaba al varón y a su familia (2000: 119).

Y en este periodo histórico los proletarios no tenían capacidad económica para mantener a una familia, por lo que Amorós afirma que el proletariado estaba feminizado, no había tenido acceso a la individualidad. Llegar a ser padres de familia y tener reconocida la individualidad llegará a realizarse en una lucha que no fue precisamente la de, en unión con las mujeres proletarias, luchar contra el capitalismo o bien por el incremento de sueldos para los dos sexos, sino a través de pactos tejidos en los sindicatos: como ha explicado muy bien Heidi Hartmann pactaron el salario familiar, a finales del siglo XIX en Estados Unidos, en un pacto patriarcal interclasista entre los patronos y los obreros. Esta actitud pretendidamente proteccionista de los obreros masculinos para con sus mujeres les permite instituir su virilidad. Como Amorós observa,

“A falta de liberar a princesas de su secuestro por los monstruos, liberarán a su esposa de la servidumbre de la fábrica para hacerla pasar a la servidumbre blanda –no siempre: piénsese en la violencia doméstica- en que consiste servirle a él siendo “señora” de su casa” (2000: 35).

El análisis del contrato sexual de Carole Pateman, previo al contrato social, y la interpretación de la implantación del salario familiar, en las familias estables de la clase obrera, a finales del siglo XIX en Estados Unidos, aunque son explicaciones cuyos marcos teóricos referenciales son muy distintos, nos ayudan a comprender cómo se ha instaurado y desarrollado el patriarcado en las sociedades modernas y primera parte de la Edad contemporánea. La revolución francesa y el desarrollo del sistema económico capitalista son dos hitos históricos en torno a los cuales pivotan los hechos que estamos adoptando como referenciales para el feminismo; no podía, de hecho, ser de otro modo porque pensar el feminismo es pensar lo humano.

Celia Amorós nos recuerda que frente al conjunto de explicaciones dadas sobre el desarrollo patriarcal y el desarrollo del sistema económico capitalista están las comprensiones que no distinguen entre ambas formaciones, generándose una crítica a lo que se denominan “sistemas duales” (capitalismo y patriarcado). El feminismo filosófico, si bien critica el capitalismo por ser un sistema fundamentalmente explotador de seres humanos, defiende la existencia del patriarcado como un sistema diferenciado, con una historia y unos mecanismos autónomos respecto al capitalismo y a otros sistemas. Además, al ser el sistema político más longevo que ha existido sobre la faz de la Tierra, lleva inherente *la fuerza de la costumbre*, explicada la importancia de su intensidad en la filosofía empirista. Y las actitudes masculinas, si bien son históricas y culturales, al ser contruidas con la ocultación de que lo masculino ha usurpado a lo humano, se erigen en la *segunda naturaleza* ante la cual, como explicó Kant, la resistencia al abandono de tales actitudes es profundamente difícil cuando nos acomodamos; imaginemos cuando se está en posición de dominador cuánto se intensifican tales dificultades para el cambio.

2.2. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA ILUSTRACIÓN FEMINISTA

El feminismo filosófico no pertenece a la cultura de la cancelación porque entiende que, aunque en los grandes sistemas filosóficos se encuentran rasgos patriarcales cuyos correlatos empíricos se manifiestan en la exclusión, marginación y opresión de la mitad de la población, en este caso las mujeres, los saberes que entrañan pueden ser un terreno ganado como, por ejemplo, es el caso de las explicaciones sobre la *fuerza de la costumbre*, y la *segunda naturaleza* y la consiguiente dificultad para el cambio hacia mejor que recién hemos mencionado. Y, además, la razón fundamental encontrada en el feminismo filosófico es que las críticas van dirigidas a las contradicciones que entrañan los

discursos que se construyen a partir de la tríada ilustrada, Igualdad, Libertad y Fraternidad, y dejan fuera de los derechos de ciudadanía a la mitad de la población. El término fraternidad, debido a su significado etimológico, fue reemplazado por solidaridad en el sufragismo.

La Ilustración feminista es el conjunto de escritos y comprensiones teóricas que desde las postrimerías del siglo XVII y en el transcurso del siglo XVIII emergen en el panorama del fenómeno de la Ilustración europea, y participan en la polémica a favor de la igualdad entre los sexos, fundamentándola en la Idea de Igualdad y en el derecho natural: todos los seres humanos nacen iguales. El ejercicio de la libertad y el derecho a la propiedad serán los primeros parámetros a través de los cuales se medirá el grado de igualdad. Sus referentes polémicos constituyen la historia del pensamiento hegemónico y han silenciado las voces que aplicaban las ideas de igualdad, libertad y solidaridad también a las mujeres, en virtud de la voluntad de universalidad proclamada. No obstante, el concepto de “ilustración” de Celia Amorós es transhistórico y transcultural. Por ello apela a las palabras de los ilustrados de la Atenas clásica, los sofistas Antifonte y Licofón, y admite la validez de los razonamientos por analogía para las mujeres cuando se trata de la igualdad en el origen, en un contexto de igualdad ante la ley, la isonomía.

“[Todos hemos nacido según la naturaleza sin excepción de la misma manera, extranjeros o helenos. Ello permite a todos los hombres descubrir por naturaleza similarmente las cosas necesarias. Así es posible lograr conocerlas todas de idéntico modo y en este sentido ninguno de nosotros puede ser diferenciado como bárbaro o heleno. Respiramos todos el aire a través de la boca y la nariz y también todos comemos con ayuda de las manos]” (2000: 15).

La igualdad en el origen descrita por estos sofistas es el fundamento para considerar ilegítima la diferenciación bárbaro frente a heleno, criterio utilizado

para reconocer el derecho a la ciudadanía a unos y negárselo a otros. En una mirada retrospectiva podemos decir que existía una discriminación de carácter étnico y que la crítica a tal discriminación puede homologarse con la crítica a la discriminación sexual que impedía que, en la misma sociedad, las mujeres pudieran tener derechos de ciudadanía. Sin embargo, este isomorfismo entre la crítica al androcentrismo y la crítica al etnocentrismo si bien cumple su función, tiene serias limitaciones. Y diremos por qué. La fundamentación y las raíces profundas de la exclusión de las mujeres helenas de los derechos de ciudadanía no residían en la condición étnica –ser extranjera o no haber nacido en Atenas y tener unos referentes culturales distintos-, sino en la función procreadora que desempeñaban en virtud de su sexo biológico. Amorós sostiene que, a pesar de que Lucy Irigaray hable de la *nación de las mujeres*, no son una etnia. Y permítanme dar un salto histórico y por analogía de las situaciones traer a colación lo que nuestra filósofa responde a un posicionamiento bastante extendido en el pensamiento contemporáneo, que explica la opresión de las mujeres por analogía con la opresión de las etnias minoritarias:

“Las mujeres no somos “lo Otro de Occidente” junto con los varones de los países y las culturas no occidentales, como se afirma a veces desde planteamientos influidos por Derrida. No hay un “afuera constitutivo” tan homogéneo donde, bajo la rúbrica común de la alteridad, se darían la mano la musulmana velada hasta quedar medio bizca y el jeque árabe que utiliza la American Express. Se nos dirá con razón que la inmensa mayoría de los varones no usan tarjetas de crédito internacionales. Pero muchísimos hacen uso de una patente de corso que parece ser internacional: los occidentales practican el maltrato doméstico de sus esposas y los hindúes las queman con infiernillos domésticos para conseguir una nueva dote ...” (2000: 48)

Como podemos observar, su concepción de la ilustración es transcultural del mismo modo que la violencia contra las mujeres se encuentra en sociedades diversas desde el punto de vista histórico y/o antropológico. Desde su posición

de filósofa ilustrada Celia Amorós ha criticado la exclusión del continente africano encontrada en la historia universal de Hegel. No obstante, la opresión de las mujeres será explicada atendiendo a las raíces feministas y a su desarrollo. Por ello, su trabajo contribuirá a sacar a la luz a autores y autoras como François Poulain de la Barre, Condorcet, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, Harry Taylor, Stuart Mill, Flora Tristán y otros feminismos del socialismo utópico... A diferencia de otras periodizaciones del feminismo, Amorós sostiene que la primera ola la constituye el feminismo cuyas ideas fueron proscritas tras el triunfo de la Revolución francesa.

“En realidad, y ponemos en ello todo nuestro énfasis, la llamada “segunda oleada”, como denominan el feminismo de los setenta quienes se acuerdan de que existió el sufragismo, es la “tercera”. La primera oleada, si se la quiere llamar así, tuvo lugar en la Revolución francesa (...) De acuerdo con la concepción en función de la cual se presenta la periodización que proponemos, el feminismo es un producto de ese complejo ideológico que es la Ilustración” (2000: 22).

La reconstrucción de la ilustración olvidada, parafraseando el título de una obra que recoge los textos ilustrados más importantes del siglo XVIII francés traducida y editada por Alicia Puleo (1992), es indisociable de la reconstrucción de la ilustración feminista, tarea ingente que se continuará en los siguientes pasos del método.

3. SEGUNDO PASO: COMPROBAR QUE LA AGENDA FEMINISTA NO ES DEPENDIENTE DE LA AGENDA DE OTROS MOVIMIENTOS SOCIALES

La relación del feminismo con otros movimientos sociales se ha dado desde sus propios orígenes, y estudiadas las distintas etapas hay una constante en tales relaciones: la agenda de las mujeres queda postergada y/o anulada. La importancia de que el movimiento feminista sea autónomo y tenga una agenda

propia es una posición política fundamentada en la experiencia, en la propia historia del feminismo. Amorós nos recuerda cómo surgió el sufragismo y cómo surgió el feminismo de los años sesenta, cuyo lema identificativo es *Lo personal es político*. En ambos casos, sus orígenes radicaban en escisiones de otros movimientos sociales mixtos de los que las mujeres decidieron escindirse por ser sistemáticamente postergada o no tenida en cuenta la agenda de las mujeres.

En el siglo XIX, las sufragistas militaban en el movimiento abolicionista –el objetivo prioritario era el de la abolición de la esclavitud de la población negra– y tomaron conciencia de la importancia de constituir un movimiento autónomo al experimentar las limitaciones a las que se vieron sometidas como mujeres: por ejemplo, se excluyó a Lucrecia Mott y a Elizabeth Cady Stanton de la Convención antiesclavista mundial celebrada en Londres en 1840. Y Amorós volverá a recordar:

“La historia del patriarcado se repite monótonamente hasta el tedio: en la impactantemente masiva manifestación de “gentes” de color que tuvo lugar en Washington en 1995, las mujeres negras tuvieron prohibido el acceso al espacio público: debían apoyar el acto con su aliento moral desde sus casas” (2000: 36).

Entre 1840 y 1995 no existe un vacío al respecto. Como hemos visto, cuando los varones de la clase obrera no llegaron a ser institucionalmente “padres de familia” y a detentar una virilidad porque no les era reconocida en su condición de “mero proletario con su prole”, y llevaron a cabo un pacto para la instauración de un salario familiar entre varones y para varones.

La Tercera Ola nace como escisión del movimiento pro-derechos civiles en Estados Unidos, tras lo ocurrido en el 1º de Mayo de 1967: en la *National*

Conference for New Politics las resoluciones de los grupos de discusión de las mujeres no fueron apenas tenidas en cuenta: se solicitó que la convención condenara los estereotipos sexistas en los medios de comunicación, las leyes patriarcales de matrimonio, las leyes de propiedad y divorcio y se reivindicaba el control de las mujeres de su propio cuerpo, para lo cual era necesario una información en las instituciones educativas sobre anticoncepción e interrupción voluntaria del embarazo. La negativa del presidente de la Convención, alegando no tener tiempo para ello, provocó el manifiesto *To the Women of the Left* que proponía la secesión (Puleo, 1994: 143).

En el neofeminismo de los años setenta, las relaciones con otros movimientos sociales se concreta en los que se desarrollan en el marco de lo que Celia Amorós llama “Las Tres Marías”: el feminismo ampliará el núcleo de su agenda a las importadas desde el ecologismo y el pacifismo, como consecuencia de que “lanza una serie de pseudópodos” (2000: 14) que lo llevan a unas relaciones que presuponen una armonía preestablecida entre estos nuevos movimientos. Este neofeminismo cobró un carácter eminentemente político pero no fue debido a las nuevas relaciones, sino principalmente porque pone en cuestión el poder más ancestral que ha existido en la historia de la humanidad: el ejercido por los varones sobre las mujeres. El concepto de patriarcado se redefine en la obra de Kate Millett *Política sexual*, justamente para explicar este fenómeno de dominación que se ejerce en la capilaridad social y que es examinado a partir de una ampliación del concepto de lo político a las relaciones personales, ejercidas en el ámbito familiar y/o privado.

Amorós sostiene que el feminismo y el pacifismo no son hermanos gemelos, y que tanto el uno como el otro deben tener sus propias agendas. Así mismo el ecologismo también ha de tener la suya. Dar por supuesta una armonía

preestablecida es un error; en el orden de lo humano la armonía es un proyecto que tiene que ser construido y permanentemente revisado. No es sensato prejuzgar que en todo momento movimientos distintos, con historias distintas, con núcleos de interés diferenciados, vayan a otorgar prioridad a lo mismo:

“la experiencia demuestra dolorosamente que, siempre que se han planteado así las cosas, la agenda del feminismo ha sido la pospuesta” (2000: 21).

El feminismo debe tener como tarea prioritaria preservar su agenda. De la importación de las ideas, problemáticas y análisis de otros movimientos y comprensiones teóricas y filosóficas, cuyo fundamento no es la dominación patriarcal, sucederá que se llega a la defensa de posiciones que contravienen a los intereses de autonomía, de igualdad y de libertad de las mujeres. Con respecto al pacifismo, el feminismo filosófico conoce y reconoce la relación entre misoginia y guerra en las sociedades etnológicas, como se constata en los estudios antropológicos de Marvin Harris. Y es más, las mujeres bosnias saben por haber sufrido violaciones masivas por parte de sus contrincantes varones serbios en la guerra de Yugoslavia, hasta qué grado la misoginia y la guerra se dan la mano. A pesar de ello no se puede afirmar que se pueda hablar de una naturaleza femenina pacifista, porque los datos históricos y otros estudios empíricos demuestran lo contrario. Celia Amorós nos recuerda las distintas posiciones que el sufragismo británico y el sufragismo estadounidense tuvieron ante la Primera Guerra Mundial.

Amorós centra la crítica de lo que ha llamado las tres Marías en el modo como se ha articulado en el feminismo cultural: La Mujer, la Paz y la Naturaleza serán explicadas en el marco de la modalidad estética de la cultura. Frente a la modalidad estética está la modalidad tecnológica. Ambas modalidades se harán coincidir, siguiendo la comprensión que Shulamith Firestone hace del

freudomarxismo de Herbert Marcuse, con el principio femenino, biofílico, esencialmente pacifista y ecológico, y con el varón como un ser tanático, vinculado al principio de muerte por el resentimiento de no producir la vida. Este principio tanático

“ha generado una cultura letal de guerra, depredación de la naturaleza y opresión de la Mujer” (Amorós, 2000: 20).

La propuesta de una cultura femenina como opción política llevada a cabo por el feminismo cultural es cuestionada por Amorós: esencializa las virtudes femeninas presuponiendo su existencia separada de las relaciones sociales que hacen posible su emergencia, o bien las explica como una expresión de la naturaleza de las mujeres.

4. TERCER PASO: DECONSTRUIR LA FALACIA DEL RÉGIMEN BINARIO QUE GOBIERNA EL SEXO BIOLÓGICO

En este tercer paso del método se llega a estar en disposición de responder a una pregunta que se formuló con anterioridad: ¿Lo masculino representa a todo lo humano? La respuesta parte de la radicalización ilustrada de la filosofía de Simone de Beauvoir. En el marco de la lógica del existencialismo, vindicar que las mujeres se homologuen con lo genéricamente humano significa que lo femenino no es una esencia -algo eterno, preexistente- con cualidades inalterables e imperecederas. De lo contrario, se incurre en una ontología esencialista, que implica que el cambio o la transformación no son posibles. Además, cuando Simone de Beauvoir afirma “No se nace mujer, se llega a serlo” se está incardinando en una tradición que ya ha explicado que el determinismo naturalista no es apto para explicar la situación de las mujeres en las sociedades de dominación masculina. Así mismo ha heredado el legado del feminismo

ilustrado que ha explicado y demostrado la importancia nuclear de la educación en la conformación de las subjetividades humanas. El feminismo filosófico señala, como característica fundamental de la crítica, la naturalización del sexo biológico de las mujeres. Es más, Amorós nos recuerda que los jacobinos intentaron justificar la exclusión de la mitad de la especie humana de los derechos de ciudadanía en la revolución francesa diferenciando el sexo biológico de las mujeres de las otras características adscriptivas (2000: 67). La tarea deconstructiva del naturalismo se lleva a cabo de la manera en que lo exige el constructo patriarcal:

“La referencia al sexo biológico lo es al sexo femenino, pues el masculino, que habla desde la posición de sujeto, se solapa con el neutro...” (2000: 67).

El naturalismo, una implementación de naturaleza impuesta desde intereses políticos, que ha caracterizado a la filosofía patriarcal de la Modernidad, sobre todo a la filosofía política, se ha construido a su vez renegando la naturaleza. El patriarcado, pues, opera entre la sobrenaturalización y la renegación de la naturaleza. La reivindicación de Sujeto por parte del feminismo, para ampliar los derechos que contribuyen a aumentar la igualdad, la autonomía y la libertad de las mujeres, se ha encontrado con el androcéntrico *sujeto iniciático*

“que se constituye por una renegación de su dependencia de lo femenino, de la vida natural recibida de mujer, renegación que genera una prepotente ‘ilusión de autogénesis’” (2000:68).

El feminismo filosófico, como una corriente de la filosofía de las más importantes en la actualidad, se remonta, como no puede ser de otra manera a Grecia, a la cuna de Occidente: Sócrates puede ser considerado como un paradigma de estos sujetos iniciáticos en la medida en que en el *Teeteto* afirma que los logros de las

parteras son inferiores a los suyos con la mayéutica. El filósofo con su método inducía a sus discípulos, todos varones, a dar a luz a las ideas y se autoconsidera la verdadera comadrona. Amorós observa que

“Las metáforas ginecológicas abundan en la historia de la filosofía y no son en absoluto inocentes, como no lo es ninguna otra metáfora. ‘Son metáforas, afirma Richard Rorty, más que conceptos lo que determina la mayor parte de nuestras concepciones filosóficas’ (2000: 69).

Amorós admite que la construcción de lo femenino como otredad es una explicación dada por Beauvoir que contribuye de manera notable al desarrollo de lo que más tarde se llamará género en la teoría feminista. No obstante, la construcción de la subjetividad femenina no se realiza en oposición directa con la construcción de la subjetividad masculina. No existe un régimen binario que gobierna el sexo porque los varones no son “el sexo” en la medida en que ocupan el espacio de lo neutro, de lo genéricamente humano: son la trascendencia frente a la inmanencia. Detentan el poder de poder, valga la redundancia, hacer de sus vidas un proyecto y ejercer la libertad; son la esencialidad frente a la inesencialidad: Sócrates es la verdadera partera y no su madre; y son la mismidad frente a la alteridad: ocupan un papel principal frente al subordinado de las mujeres. La construcción del género/sexo masculino no puede explicarse por oposición binaria con el género/sexo femenino.

5. CUARTO PASO: EXAMEN DEL GRADO DE EMANCIPACIÓN DE UNA TEORÍA O PRÁCTICA FEMINISTA

Este último paso consiste en repasar cada uno de los pasos anteriores. Recordemos que los discursos patriarcales cargaron a las mujeres con una sobredosis de sustancia, o una sobredosis de identidad, que mediante los esencialismos y naturalismos consiguen hacer del ser mujer seres con pocas o

nulas posibilidades de construir proyectos propios en sus vidas, mermadas por la nula o poca autonomía, igualdad y decisión para el ejercicio de la libertad. En paralelo a estas prácticas se encuentra la renegación de la naturaleza o cuerpo de las mujeres, como es el caso del sujeto iniciático al que le caracteriza una *ciega ilusión de autogénesis*.

En cuanto a la identidad femenina, su construcción no es simétrica a la construcción del género/sexo masculino, usurpador este último del espacio de lo neutro y de lo genéricamente humano. Qué sea lo genéricamente humano sospechamos que nunca está completamente definido sino que es una perpetua revisión de la representatividad de los dos universos que reproducen naturalmente la vida humana. Amorós, suscribiendo las palabras de Amelia Valcárcel, recuerda que “el feminismo es un hijo no querido de la Ilustración pero no por ello menos hijo” de tal manera que es la Cenicienta a la vez que el Pepito Grillo de las incoherencias de los discursos ilustrados. La lógica de la Ilustración, con su tríada de igualdad, libertad y solidaridad, y su voluntad irredenta de universalidad es el marco apropiado para el nacimiento y el desarrollo del feminismo que contribuye al cumplimiento de los derechos humanos. Los feminismos pueden clasificarse en legítimos y espúreos, según el marco o paradigma teórico en el que se desarrollen. De este modo, Amorós habla de feminismo ilustrado, el feminismo generado por los socialismos utópicos y sostiene que el existencialismo, paradigma en el que piensa y escribe Beauvoir, si no es un feminismo *per se*, sí que constituye una condición de posibilidad de que emerja, en tanto que defiende las vidas humanas con proyectos y existencias y no como vidas de seres vehiculares que son medios para los fines de otros, como es el destino que les depara a las mujeres, en tanto que cargan con el supuesto eterno femenino, en las sociedades patriarcales. Ahora bien, hay grados de opresión, no todos los patriarcados son iguales. Del mismo modo hay grados de

liberación; incluso las teorías y comprensiones feministas, dada su pluralidad, entrañan grados de liberación diferentes. Según la concepción del feminismo filosófico, los comunitarismos –donde se legitiman identidades grupales y colectivas- son menos proclives a planteamientos que despojen a las mujeres de la sobrecarga de identidad esencialista y/o naturalista.

Como hemos tenido la ocasión de ver, en los estándares del feminismo filosófico se encuentra la homologación de los derechos de ciudadanía y de los derechos humanos, con presupuestos del derecho a la individualidad universalizado y la reivindicación de que lo genéricamente humano se defina integrando los intereses de las mujeres así como sus necesidades corporales específicas. Si bien es más pertinente afirmar que en el feminismo filosófico de Celia Amorós las mujeres son cuerpo en vez de las mujeres son naturaleza, encontramos en este opúsculo un guiño a la filósofa ecofeminista Alicia Puleo, destacada investigadora del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración, en cuanto a la pertinente conceptualización ecofeminista ilustrada para una nueva autoconciencia de la especie. Amorós en su crítica al Sócrates-platónico se lamenta del daño causado al planeta y a la humanidad, como consecuencia de la influencia de sus palabras, cuando afirma hablándole a Fedro, que “Los campos y los árboles no quieren enseñarme nada” (2000: 52). Ante los “dos afueras constitutivos” de la polis, las mujeres y los campos y los árboles, Puleo aduce que las mujeres son un “afuera constitutivo interior”, porque están en el gineceo. De ahí que Alicia Puleo no conceptualice a las mujeres y a los campos y a los árboles bajo el concepto genérico de “naturaleza”, sino que en su obra argumenta a partir de un solapamiento explicativo entre androcentrismo y antropocentrismo.

Para poder atender las necesidades de los cuerpos de las mujeres es condición *sine qua non* escuchar a las mujeres y a la teoría feminista y, por otro lado, revisar la importación de conceptos y explicaciones sobre las mujeres en discursos elaborados con otros objetivos prioritarios. En este artículo hemos visto las

ilegítimas importaciones de las filosofías de Marcuse y de Derrida. Por ello, Amorós sostiene que

“Hablar de feminismo emancipatorio, para muchas y muchos, sonará a redundancia, pero quizás hay que expresarse así dado que el término feminismo, como lo hemos advertido, no se emplea de hecho de una manera unívoca” (2000: 45).

6. LA VIABILIDAD DEL MÉTODO DE CELIA AMORÓS PARA UN FEMINISMO EMANCIPATORIO

La obra y el trabajo, dentro y fuera de la universidad, de Celia Amorós ha contribuido a la gran transformación social que ha experimentado España, desde que se restableció la democracia, así como son notables sus ecos en América Latina y en Estados Unidos y en otros países europeos. El hecho de que su andadura comenzara en los principios de la Transición española a la democracia, momento en el que aún las mujeres no habían ni recuperado ni ampliado los derechos de ciudadanía, es una de las claves para comprender la relevancia de su aportación. En el corpus de reivindicaciones que se iban diseñando en ese contexto histórico se contaban algunas muy importantes que tenían una trayectoria que arrancaba de la lucha contra el Antiguo Régimen y que las mujeres republicanas francesas del siglo XVIII y los filósofos y filósofas de la Ilustración feminista comienzan a plantear en sus obras, desde la precocidad – tantas veces señalada por nuestra filósofa española- de François Poulain de la Barre a finales del siglo XVII, fundador del género vindicación (vocablo formado por los vocablos latinos *rei* y *vindicare* –reclamar en justicia: vindicar con respecto a un hecho).

Las reivindicaciones de la Ilustración europea en sus orígenes, que se plantearon en la Transición española a la democracia, son el derecho a la propiedad

universalizado, a la libertad de expresión, al voto, a la educación, a la patria potestad compartida por madres y padres y el derecho al divorcio. Difundir por la sociedad española el conocimiento de este isomorfismo reivindicativo contribuirá a despertar un interés mayor por el discurso de Celia Amorós.

No es ocioso señalar una vez más que el feminismo filosófico, nomenclatura acuñada por Celia, no pertenece a la cultura de la cancelación: la filosofía patriarcal había que deconstruirla obviamente después de conocerla. ¿Cómo cancelar los ideales ilustrados de Libertad, Igualdad y Solidaridad aunque no se les reconocieran a las mujeres en la legislación de la nueva democracia? Tales ideales se convierten en las ideas reguladoras de la plantilla de reivindicaciones que han ido aumentando la calidad de vida de las mujeres al concretarse en derechos civiles, políticos y en el aumento del radio de acción del sector poblacional de la especie humana que más tiempo en la historia ha estado en condiciones de minoría de edad. La obra de Celia Amorós ha contribuido muy considerablemente a la revolución incruenta que ha experimentado la sociedad española. Entendemos que hay revolución, como decía Kant, “cuando la voluntad de aspiración bordea el entusiasmo”. Las reivindicaciones de los ideales ilustrados, en las décadas de los años setenta y ochenta del siglo XX, fueron aspirados por muchas mujeres que no militaban en el feminismo ni asistían a conferencias en universidades o centros de difusión del conocimiento del mundo de la Academia, sino que aspiraron ese entusiasmo reivindicativo en los centros de personas adultas, donde aprendían a leer y a escribir, en los lugares dados a la conversación o en los encuentros que se daban en los espacios de intersección con otras luchas, por poner algunos ejemplos. El entusiasmo de los ideales ilustrados se extendió hasta quienes no eran las protagonistas principales.

La labor de deconstrucción es nuclear en el quehacer filosófico de Amorós así como para el Seminario Permanente Feminismo e Ilustración que fundó en la Universidad Complutense de Madrid. Como hemos visto el trabajo genealógico tiene una parte deconstructiva y otra de recuperación de la historia de la filosofía y del pensamiento que, históricamente, ha representado a los hijos e hijas no queridos de la Ilustración patriarcal. No obstante, hay que volver a señalar que el concepto amorosiano de “Ilustración” es transhistórico y transcultural.

El feminismo filosófico piensa en constante diálogo con el movimiento feminista. Dada su amplitud y dado que asistimos al nacimiento y desarrollo de los Women’s Studies, las Investigaciones Feministas y los Estudios de Género en diversos países y en numerosas universidades, las temáticas abordadas han podido extenderse y dedicar más espacio y más tiempo a la situación de la mitad de la población humana que, además de tener una situación de opresión en tanto que mujeres, tiene otras posiciones de sujeto en distintos sistemas a los que el patriarcado atraviesa, y que afectan a la clase, la etnia, la raza, la opción sexual, etc.

Dada la creciente complejidad de los análisis, en la obra de Celia Amorós identificamos un método en el que hay distintas reglas sucesivas, con el objetivo de preservar la agenda del feminismo en un sistema patriarcal que se hace más fuerte en la medida en que muchos de sus patrones se internacionalizan y globalizan. Este método tiene el objetivo de detectar los grados de emancipación, en continuo debate con otras posiciones teórico-políticas del contexto contemporáneo con una gran influencia en las distintas realidades tanto sociales como gubernamentales: destacaremos cómo contrasta sus tesis, por ejemplo, con Nancy Fraser que ha llegado a ser una primera figura del feminismo del 99%;

también con Judith Butler, icono internacional de la teoría queer. A diferencia de las posiciones de estas filósofas, Amorós sostiene que el movimiento feminista ha de ser un movimiento autónomo y el sujeto del mismo han de ser las mujeres porque el objetivo principal es la lucha contra el patriarcado, un sistema en el que se ejercen relaciones de poder de diversa índole de los varones sobre las mujeres.

Con la fuerte convicción de que el sujeto del feminismo han de ser las mujeres y de que el sujeto a combatir es el patriarcado, las reglas de su método tienen como objetivo detectar el grado de emancipación que tienen las distintas propuestas y teorías feministas, acuñando el término feminismo emancipatorio. Ello se traduce en que si el primer paso de su método es el trabajo genealógico, el segundo paso es analizar la relación del feminismo con otros movimientos sociales para detectar si se postergan las reivindicaciones de las mujeres en tanto que mujeres. Un tercer paso es deconstruir la falsa idea de que los géneros se construyen de forma simétrica y binaria: Amorós, en la línea abierta por Simone de Beauvoir, desarrolla su argumentación para hacer ver que no existe un régimen binario que gobierne el sexo. Cabe señalar que, a diferencia de Butler, Amorós no niega la realidad del sexo biológico de las mujeres: si bien combate el naturalismo determinista, explica cómo, en el patriarcado, se reniega del papel de las mujeres en la reproducción de la especie con lo que ella denomina una ciega “ilusión de autogénesis” en los sujetos iniciáticos. El método del feminismo filosófico tiene una cuarta regla que consiste en detectar qué grado de emancipación tienen las distintas propuestas y teorías que circulan de forma reticular por el grueso social, con el objetivo prioritario de identificar las que contribuyan a un feminismo realmente emancipatorio.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Amorós, C. : (2000) (ed). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis.
- Condorcet, De Gouges, De Lambert y otros (1993). *La ilustración olvidada*. Edición y traducción de Alicia Puleo, presentación de Celia Amorós. Madrid: Anthropos.
- De Miguel, A. y Roldán, C. (2000). Amorós, Celia. En M. Nogueroles y J. Sánchez-Gey (Coords.). *Diccionario de pensadoras españolas contemporáneas. Siglos XIX y XX*. Prólogo de Adela Cortina. Madrid: Sindéresis.
- Femenías, M.L. (2019). *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Lea.
- López Fernández Cao, M. y Posada Kubissa, L. (eds.) (2010). *Pensar con Celia Amorós*. Madrid: Fundamentos.
- Madruga Bajo, M. (2020). *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional*. Madrid: Cátedra, col. Feminismos.
- Posada Kubissa, L. :
- (2016). El feminismo filosófico de Celia Amorós. *Nómadas (Col)*, 44, 221-229.
- (2019). El feminismo filosófico de Celia Amorós. *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*. Monográfico dedicado a "Filosofía, Mujeres y Naturaleza. Homenaje a Celia Amorós" (ed. de Rosalía Romero Pérez), 35, 399- 417.
- Puleo, A.:
- (1994). El feminismo radical de los setenta: Kate Millett. En C. Amorós (Coord.). *Historia de la Teoría Feminista*. Madrid, Comunidad de Madrid, Dirección

General de la Mujer e Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

(2000). Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de “naturaleza” y “ser humano”. En C. Amorós (editora). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis.

Romero Pérez, R.

(2010). Filósofa e intelectual de la democracia española. En M. López Fernández Cao y L. Posada Kubissa (eds.). *Pensar con Celia Amorós (237-244)*. Madrid: Fundamentos.

(2019). Introducción: Filosofía, mujeres y naturaleza. Homenaje a Celia Amorós. *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*. Monográfico dedicado a “Filosofía, Mujeres y Naturaleza. Homenaje a Celia Amorós” (ed. de Rosalía Romero Pérez), 35, 1-30.

Valcárcel, A. (2000). Las filosofías políticas en presencia del feminismo. En C. Amorós (ed.). *Feminismo y Filosofía* (pp. 115-133). Madrid: Síntesis.