



Tiempo de feminismo, tiempo de conceptualizar, tiempo de reivindicar. El espíritu de la Ilustración en la autoconciencia y la lucha feminista¹

*Time for feminism, time to conceptualize, time to vindicate. The
spirit of the Enlightenment in feminist self-consciousness and
struggle*

Ana de Miguel

Recibido: 16-01-2024

Aceptado: 04-11-2024

RESUMEN

Este artículo revisa y expone algunas aportaciones de la filósofa Celia Amorós al pensamiento contemporáneo. Se centra en las aportaciones e influencia de su libro *Tiempo de Feminismo*, publicado en 1997. Esta es la obra que recoge de forma más completa y sistemática sus tesis acerca del legado de la Ilustración y las insuficiencias y problemas de la posmodernidad y el pensamiento débil para satisfacer las demandas del feminismo y un mundo más justo y compartido. Dos son las conclusiones más relevantes del artículo. Que esta obra dota al feminismo de un sólido fundamento desde el que abordar el dialogo con las diferentes corrientes del pensamiento contemporáneo sin caer en sucesivas servidumbres y alianzas ruinosas; y que tal claridad y solidez teóricas explican, en parte, el arraigo e influencia de la agenda feminista en España y América Latina.

Palabras clave: *Ilustración, Feminismo, Sujeto, Igualdad, Diferencia, Posmodernidad*

¹ Este trabajo se ha realizado bajo los auspicios del Proyecto "Looking At The World With New Eyes. Perspectives, Frames, and Perspectivism", PID2022-142120NB-I00, Ministerio de Ciencia e Innovación.

Ana de Miguel es Profesora Titular de Filosofía Moral y Política en la Universidad Rey Juan Carlos (España). En sus últimos trabajos se centra en estudiar la reproducción de la desigualdad sexual en las sociedades formalmente igualitarias. Destaca su obra *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección* (2015). ID ORCID: 0000-0002-1081-0918

Cómo citar este artículo: de Miguel, Ana (2025). Tiempo de feminismo, tiempo de conceptualizar, tiempo de reivindicar. El espíritu de la Ilustración en la autoconciencia y la lucha feminista. *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 10 (1), 02-26. doi: <https://dx.doi.org/10.17979/arief.10.1.10269>

ABSTRACT

This article reviews and exposes some of the contributions of the philosopher Celia Amorós to contemporary thought. It focuses on the contributions and influence of her book *Tiempo de Feminismo*, published in 1997. This is the work that brings together in the most complete and systematic way her theses on the legacy of the Enlightenment, and the inadequacies and problems of postmodernity and weak thought to meet the demands of feminism in a fairer and shared world. Two are the most relevant conclusions of the article. That this work provides feminism with a sound foundation from which to approach dialogue with the different currents of contemporary thought without falling into successive servitudes and ruinous alliances; and that such theoretical clarity and strength explain, in part, the entrenchment and influence of the feminist agenda in Spain and Latin America.

Keywords: *Enlightenment, Feminism, Subject, Equality, Difference, Posmodernism*

1. INTRODUCCIÓN

Suele afirmarse que la filosofía mueve el mundo, pero más cercano a la realidad de estos dos últimos siglos sería afirmar que ha sido el feminismo quien contra viento y marea ha movido tanto a la filosofía como al mundo. De hecho, buena parte de los profundos cambios sociales que han sacudido, para bien, el siglo XX, están relacionados con el cambio de la situación y la percepción social de las mujeres. En palabras de la filósofa Amelia Valcárcel nos hallaríamos, en realidad, ante un radical cambio de carácter antropológico y civilizatorio (Valcárcel, 2023). Otro cambio radical, sin duda, está siendo el protagonizado por el desarrollo de la informática, la neurociencia y la llamada inteligencia artificial generativa.

En España, el país en que Celia Amorós ha desarrollado su pensamiento, el feminismo ha sido uno de los factores que ha contribuido a que un país que se recuperaba de una dictadura y figuraba en el imaginario europeo como un país machista y atrasado, haya pasado a liderar cambios importantes en lo que hace a la igualdad sexual y haya avanzado, lo poco o lo mucho que se haya avanzado, hacia políticas de bienestar universales. A partir de la década de los ochenta fue produciéndose el acceso masivo de las mujeres a la educación superior y a la población activa, al espacio público. A lo largo de estas décadas las mujeres nos hemos hecho visibles como sujetos con reivindicaciones específicas y también hemos conseguido llevar a la agenda política “nuestros” problemas para redefinirlos como problemas de toda la sociedad. Así se ha logrado por ejemplo con el tema de la violencia de género (Gámez, M.J. y R. Maseda, 2018); así se ha llegado a tener uno de los primeros gobiernos paritarios y así se aprobó en su día una *Ley de Igualdad* (2007) que tiene como objetivo lograr remover las barreras que hacen que la sociedad patriarcal se siga reproduciendo en nuestra sociedad formalmente igualitaria. También se ha conseguido la ley que iguala en estatus y derechos el matrimonio entre personas del mismo sexo con los matrimonios heterosexuales.

Las mujeres que protagonizaron este cambio de forma masiva están hoy en su madurez tanto intelectual como de experiencia, por lo vivido y sabido, son testigos de una época crucial para el feminismo. Desde esta perspectiva, la

pregunta es ¿qué nos aporta hoy la relectura de una obra, como es *Tiempo de Feminismo*, publicada en los noventa, cuando tanto estaba por hacer y sólo cabía ir hacia delante? Por lo pronto nos aporta la oportunidad de una reflexión sobre cómo hemos llegado hasta el momento actual, de la mano del llamado feminismo de la igualdad, y de observar con perspectiva crítica algunos de los peligros que enfrenta el proyecto feminista ilustrado en un momento que el feminismo se ha convertido también en un fenómeno de moda, con los peligros de banalización, utilización y pérdida de referencia y sentido.

2. EL LUGAR DE CELIA AMORÓS EN EL PROYECTO FEMINISTA COMO PROYECTO HUMANISTA

Dada la solidez e influencia de un movimiento feminista que ha protagonizado acciones espectaculares como fue la huelga de 2018, parece lógico que desde otros países surja con fuerza este interrogante ¿Cómo se han logrado estos objetivos?, ¿cómo se ha conseguido involucrar a la sociedad y a sucesivos gobiernos en la denominada agenda feminista? Es pronto para conocer la respuesta, pero si es posible aventurar que mucho menos se hubiera logrado sin el firme compromiso de tantas y tantas mujeres con los fines y valores del feminismo y el acuerdo tácito de suficientes hombres. Tanto de las que militan en el Movimiento en el sentido más clásico y rotundo de la palabra, como de todas aquellas que se han convertido en insobornables “agentes feministas” sea cual sea el puesto de trabajo que ocupen. Profesoras, juezas, técnicas de ayuntamiento, médicas y enfermeras, trabajadoras sociales y trabajadoras a secas o estudiantes, miles de mujeres han tomado sobre sus hombros el compromiso de contribuir desde su sitio a hacer un mundo mejor. El movimiento y la teoría feminista han actuado y actúan como sus referentes, tanto teóricos como prácticos. Y paso entonces a ocuparme de forma más directa de Celia Amorós y su obra, con el fin de explicar que, sin su visión, sin su afilada capacidad para analizar y descubrir cómo y por dónde se renuevan los pactos patriarcales y por dónde es posible irrationalizarlos y combatirlos creo que, sencillamente, no estaríamos donde hoy estamos (Roldan y de Miguel, 2020).

La obra y los seminarios y cursos de Amorós la han convertido en una auténtica “líder epistemológica” en el sentido que dan a estas palabras algunos teóricos sobre los movimientos sociales (Amorós y de Miguel, 2005). Hoy día, en que desde los medios de comunicación tantos acontecimientos y personas “hacen historia”, en que tantas mujeres resultan ser referentes del feminismo y “transgresoras”, especialmente las cantantes folklóricas del pasado y las cantantes de casi cualquier estilo del presente, es una tarea necesaria repensar las aportaciones y el peso de una filósofa que asumió la tarea de pensar con radicalidad la demanda de justicia de la mita de la raza humana, las mujeres. Una pensadora que siempre ha sido consciente de la deuda con el movimiento que le inspira y a quien inspira. Como ha señalado tantas veces Amorós, nadie piensa en el vacío y mucho menos una feminista, y como ha escrito Amelia Valcárcel, casi inseparable de Amorós en nuestro imaginario filosófico-político, pocos colectivos como el feminista han mostrado tanta hambre de teoría. Esta pasión por la teoría, por claves de inteligibilidad y comprensión del mundo y la razón patriarcal es el sello de su pensamiento. Su obra satisface ampliamente las demandas que desde Marx a Nancy Frazer ha de cumplir una *teoría crítica* de la sociedad: su filosofía se ancla sólidamente en los anhelos y luchas de la época y su forma de conceptualizar y politizar la realidad revierte sobre un colectivo que necesita la claridad conceptual tanto como el sistema patriarcal la confusión, la ambigüedad y el retorcimiento ideológico (Frazer, 1990: 49-50). La desigualdad sexual, salvo en los patriarcados de legitimación tradicional, que son muy claros en sus leyes y preceptos, crece y se reproduce en el espacio “natural” de la confusión ideológica y la complacencia posmoderna, no soporta la luz de los conceptos claros y distintos. Lástima que, continuando con la metáfora de la luz, el sistema patriarcal no sea como aquellos vampiros de película, que se deshacen al contacto con los primeros rayos de la mañana. El sistema patriarcal no se deshace con el análisis certero, pero se debilita. Así lo ha conseguido todo el bagaje teórico del feminismo de la igualdad con el que literalmente se han armado nuestras políticas, nuestras trabajadoras y estudiantes, nuestras “agentes feministas” en tantos y tan variados campos de la realidad.

3. LA VIGENCIA DE LA DEFENSA DE LAS CATEGORÍAS Y EL PROYECTO ILUSTRADO

El propósito subyacente del pensamiento de Amorós, y de *Tiempo de Feminismo* en particular, y que será el hilo conductor del artículo, consiste en explicar y hacer ver la radical importancia de la teoría, de la conceptualización, para un movimiento social como es el feminismo. Por varias razones, porque comprender una desigualdad tan universal y arcaica como es la desigualdad sexual, legitimada con razones filosóficas, científicas y hasta divinas es una tarea ingente para el propio pensamiento. Más que “qué hacer”, la pregunta del libro sería “por dónde empezar” y ahí se encuentran teoría y acción. La respuesta de una filósofa que viene del feminismo tal vez no pudiera ser otra que comenzar por la unión de ambas patas de toda tradición emancipatoria. Por el comienzo, por los orígenes, pero no tanto por los orígenes de la opresión de las mujeres, tal y hacían el feminismo socialista y sufragista del diecinueve, sino por los orígenes del propio feminismo como teoría y como movimiento social.

Amorós situará los orígenes en el feminismo que surge de la fuerza de la razón, racionalista primero e Ilustrada después, siempre crítica, y en su progresiva constitución como movimiento en los sucesos de la Francia Revolucionaria. La investigación en profundidad de estos orígenes se realiza en paralelo con un debate teórico central en filosofía actual como es la valoración del legado del proyecto de la modernidad y la irrupción de la alianza con la posmodernidad en el seno del feminismo; alianza que se caracteriza, justamente, por poner en cuestión o bien la capacidad intrínseca o bien la vigencia emancipatoria de los ideales ilustrados. Siendo una feminista de clara raíz ilustrada, Amorós no muestra ambigüedad alguna al exponer la tesis que vertebra su obra: el feminismo es producto de la modernidad y no es concebible en un medio en que no haya prendido “la lógica universalizadora, que no “uniformadora” de la democracia. En la sólida y argumentada defensa de esta tesis es posible distinguir tres bloques temáticos diferenciados: en primer lugar, se encuentra el tema de la genealogía, la recuperación de la memoria histórica del movimiento; en segundo lugar se analiza y valora la alianza entre feminismo y posmodernidad, y por

último, y de acuerdo con la crítica realizada a la posmodernidad y las políticas de la diferencia, se trazan las líneas maestras de una reformulación compleja del feminismo de la igualdad.

4. LA IMPORTANCIA DE LA GENEALOGÍA Y LA MEMORIA DEL MOVIMIENTO

Amorós siempre ha insistido en que uno de los pilares de la ideología patriarcal es el *no pensamiento* acerca de las mujeres, de ahí que la razón patriarcal sea de forma consciente o inconsciente haya ido borrando todas las huellas del pensamiento de las mujeres y del pensamiento sobre las mujeres, en definitiva, de la tradición feminista, de su filiación e incardinación en unos planteamientos teóricos concretos. Uno de los objetivos formulado de forma explícita en *Tiempo de feminismo* ha sido el de recuperar la memoria histórica del feminismo (Amorós,1997). Este fue también el objetivo de alentar la práctica investigadora en un grupo finalmente emblemático e influyente como ha sido el que se forjó en el seminario *Feminismo e Ilustración* y, posteriormente en la fundación del curso *Historia de la Teoría feminista* en el marco del *Instituto de Investigaciones Feministas* de la Universidad Complutense de Madrid, vigente desde 1991 (Madruga, 2020). De esta reconstrucción emerge una importante diferencia conceptual, no meramente tipológica, entre dos tipos de obras y dos tipos de políticas. Amorós distingue el género “memorial de agravios” del género vindicaciones o reivindicaciones (1997: 56 y ss.). En el primero se encuentran obras históricas o actuales que tratan de la *identidad femenina* de forma especialmente favorable, y que abordan la denuncia de las graves situaciones que viven las mujeres; también las obras que abordan catálogos de mujeres excelentes. Sin negar el valor e interés a estas obras, se explica su incapacidad para fundar y provocar cambios sustanciales en la condición de las mujeres y la humanidad. Para este fin tienen dos inconvenientes: o se centran en un elogio casi galante de lo femenino o al relatar la vida y cualidades de mujeres excelentes su mensaje no alcanza a todas, no es realmente universalizable. Pareciera que la mujer que vale, llega. En el segundo género, el de las reivindicaciones, se inscriben las obras que, a partir de una plataforma conceptual de abstracciones universalizadoras tales como ser humano, sujeto de derechos o ciudadanía, autonomía y proyecto de vida, se

reivindica que estas abstracciones se apliquen de forma coherente a la comunidad humana al completo, independientemente de cualquier característica adscriptiva, como puede ser el sexo, la etnia o la casta.

El objetivo de Amorós ha sido y es mostrar que sólo desde el género *vindicaciones* se ha articulado históricamente el feminismo. El feminismo no entendido como un conjunto de opiniones favorables a lo que quiera que entienda cada autora como la “identidad femenina” sino al feminismo entendido como “un tipo de pensamiento antropológico, moral y político que tiene como su referente la idea racionalista e ilustrada de igualdad entre los sexos” (1997: 70). Y es que como certeramente señala, no basta con tomar la palabra en el espacio público, por muy beneficioso que resulte, “se trata también de lo que se dice en él”. Evita Perón, por poner su mismo ejemplo, fue una mujer que tomó la palabra en el espacio público y se dirigía a las mujeres “pero no se nos ocurriría afirmar que sus discursos eran feministas” (1997: 70).

El hecho de que las primeras teorías feministas surjan en el marco del pensamiento ilustrado y la modernidad no es una casualidad, es una causalidad: el feminismo como una visión de la realidad, una filosofía que interpela a todas las mujeres y todos los hombres es un producto genuinamente moderno. En la reconstrucción de esta genealogía la obra del filósofo cartesiano Poullain de la Barre adquiere un valor precursor. Su texto titulado *Sobre la igualdad de los sexos* y publicado en 1673, en pleno auge del ignorado movimiento de preciosas, sería la primera obra que se centra explícitamente en fundamentar la demanda de igualdad sexual. En esta obra, que participa de la obsesión cartesiana por evitar que la razón se sumerja en el error, la crítica y desarticulación de la arraigada idea de la desigualdad entre mujeres y hombres se convierte en el ejemplo de cómo evitar ser engañados por la razón, los prejuicios o genio maligno alguno:

“... si queremos evitar ser engañados. Entre todos los prejuicios, ninguno hemos podido observar que fuera más apto para nuestro empeño que aquel que comúnmente se tiene sobre la Desigualdad de ambos sexos” (de la Barre, 9-10).

En esta misma línea, la filósofa francesa Genevieve Fraisse ya había señalado que con esta obra estaríamos asistiendo a un verdadero cambio en el estatuto

epistemológico de la controversia o "guerra entre los sexos": "la comparación entre el hombre y la mujer abandona el centro del debate y se hace posible una reflexión sobre la igualdad" (1991: 194). El empeño de la Barre será también el de nuestra autora, encontrar un instrumento y un método para enfrentarse a los prejuicios, a la falsedad y los engaños e intereses particulares, a las modas que tienen como consecuencia llevar al feminismo y a la humanidad a callejones sin salida. La consecuencia de la lectura de esta obra es clara: las ideas verdaderas son las que mueven a la acción colectiva emancipadora.

Un tratamiento similar es el que realiza en torno a la genealogía del Sujeto moderno en la tradición protestante. La reforma protestante tuvo consecuencias contradictorias para las mujeres. Por un lado, puso fin a cierta misoginia que identificaba a las mujeres con el mal y la ocasión de pecar y dignificó la sexualidad al abolir el celibato como la mejor forma de servir a Dios. Pero más allá de revalorización de las mujeres, fue otra de sus Ideas rectoras, la afirmación de que el creyente se relaciona directamente con dios y solo responde ante él y su conciencia la que fue capaz de movilizar la acción de las mujeres hacia su autonomía del poder del marido, el padre o el hermano y construir el movimiento de masas en que se acabó convirtiendo el Sufragismo en algunos países protestantes (Robotham, 1978). La relación entre teoría y acción queda siempre establecida en la reconstrucción de los diferentes momentos históricos de movilización feminista, la importancia de las ideas para mover a las personas y para mover el mundo. Amorós es realmente quien más ha enfatizado esta postura, en su ya célebre sentencia "conceptualizar es politizar" y de la que se sigue que conceptualizar bien es politizar bien y conceptualizar mal lleva a consecuencias reaccionarias, sea cual sea la buena intención con que se actúe. Cuando Amorós cita a Spinoza, que lo hace a menudo, no es tanto por su manida frase sobre lo que puede un cuerpo "no sabemos lo que puede un cuerpo", por la importancia que atribuye el filósofo a las ideas adecuadas. Entre otras cosas porque las ideas claras y distintas fundan un proyecto de inteligibilidad y transformación del mundo.

En el planteamiento favorable a la razón y la Ilustración no cabe ingenuidad alguna. Al contrario, investigar con una mirada nueva la exclusión de las mujeres

del proyecto igualitario, tal y como sucedió en la Francia revolucionaria y en todas las democracias del diecinueve y buena parte del veinte, es ahondar en la capacidad de la razón ilustrada para irrationalizar sus usos interesados o ilegítimos, en este caso patriarcales. En este sentido hay que valorar su posición de que el feminismo supone la efectiva radicalización del proyecto igualitario ilustrado. La razón ilustrada, razón fundamentalmente crítica, posee la capacidad de volver sobre sí misma y detectar sus propias contradicciones. Y así la utilizaron las mujeres de la revolución francesa cuando observaron con estupor cómo el nuevo estado revolucionario no encontraba contradicción alguna en pregonar a los cuatro vientos la igualdad universal y dejar sin derechos civiles y políticos a todas las mujeres.

5. CONCEPTOS EMANCIPATORIOS Y ALIANZAS RUINOSAS

Que los más grandes conceptos, los conceptos con virtualidades emancipatorias para toda la humanidad han sido conjugados por los revolucionarios y pensadores de forma excluyente este libro no sólo no lo niega, sino que hace el esfuerzo de rastrearlo e interpretarlo como pocos lo han hecho. Y hay que subrayar que aquí reside, a nuestro juicio, una parte clave de su fuerza y su vigencia. La fuerza de la autenticidad, la fuerza de una verdad que cuando se llega a apurar hasta el final se convierte en todo un programa de investigación con capacidad de llegar a los movimientos sociales y la sociedad en general. Por eso para Amorós resulta esencial conocer a fondo la historia de las movilizaciones de las mujeres y la respuesta de los revolucionarios a lo largo de la Revolución francesa. Encontraremos aquí una lógica que se repetirá una y otra vez a lo largo de la historia, y no, no es fácil captar la lógica endiablada de una razón que se proclama universal al tiempo que se autoconstituye como patriarcal, una revolución cuyo “afuera constitutivo” son las mujeres y es, al mismo tiempo un grito, una llamada a las mujeres para que acudan al arrebató de la razón. Vamos por tanto a repasar someramente esos hechos que tanto se expusieron en el seminario *Feminismo e Ilustración* y que Amorós recoge especialmente en esta obra, fin de un ciclo en el conjunto de su obra, su *Tiempo de feminismo*.

A lo largo de los años de duración de la Revolución Francesa las mujeres no sólo tuvieron gran protagonismo sino que llegaron a producirse las más contundentes demandas de igualdad sexual. Hagamos un poco de memoria histórica y memorial de agravios². La convocatoria de los Estados Generales por parte del rey Luis XVI se constituyó en el prólogo de la revolución. Los tres estados, nobleza, clero y pueblo, se reunieron a redactar sus quejas y ansias de reformas para presentarlas al rey. Las mujeres ya quedaron excluidas de este espacio común, pero en vez de asumirlo a regañadientes o irse a hacer algo realmente valioso, como cuidar, optaron por tomar la palabra y comenzaron a redactar sus propios "cahiers de doléances". Con ellos las mujeres, que se autodenominaron "el tercer estado del tercer estado", mostraron su clara conciencia de colectivo oprimido y del carácter "inter-estamental" de su opresión (Puleo, 1993).

Tres meses después de la toma de la Bastilla, las mujeres parisinas protagonizaron uno de los acontecimientos magnos de la Revolución, la marcha hacia Versalles, marcha en que se trasladó al rey a París, donde le sería más difícil evadir los graves problemas del pueblo. Como sentencia Paule-Marie Duhet en su obra *Las mujeres y la revolución*, una vez que las mujeres habían sentado el precedente de iniciar un movimiento popular armado, no iban a tolerar ser retiradas de la vida política (Duhet, 1974). Pronto se formaron clubs y asociaciones de mujeres, en las que plasmaron efectivamente su voluntad de participación en la esfera pública y el nuevo orden social. Uno de los más importantes y radicales fue el dirigido por Claire Lecombe y Pauline Léon, la *Société Républicaine Révolutionnaire*. Impulsadas por su auténtico protagonismo y el reconocimiento público del mismo, otras mujeres como Théroigne de Méricourt defendieron el derecho a formar parte del ejército republicano.

Sin embargo, pronto se comprobó que una cosa era que la República, a saber los revolucionarios, agradeciese a las mujeres por los servicios prestados y otra que estuviese dispuesta a reconocerles otra función que la de madres y

² Esta memoria histórica la retomamos de nuestro texto "Feminismos" en la obra dirigida por Celia Amorós "10 palabras clave sobre Mujer" (1995), Ed. Verbo Divino y que ha tenido una repercusión muy amplia al haberse publicado en *Mujeres en Red*

esposas (de los ciudadanos, o sea de ellos mismos). En consecuencia, fue desestimada la petición de Condorcet de que la nueva república educase en igualdad a las niñas y los niños, y la misma suerte corrió uno de los mejores alegatos feministas de la época, su escrito de 1790 *Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía* (Puleo, 1993).

Sin embargo, y a pesar de la severa y firme exclusión de las mujeres de la categoría de ciudadanas, categoría que comenzaba a solaparse con la de ser humano, el resultado fue la paulatina toma de conciencia de las mujeres. En primer lugar, es imprescindible recordar la *Declaración de derechos de la mujer y la ciudadana*, publicada en 1791. La girondina Olimpe de Gouges una mujer del pueblo, hija ilegítima, de tendencias políticas moderadas en las formas y radical en el fondo, dedicaría esta declaración de derechos a la reina María Antonieta, con quien finalmente compartiría un mismo destino bajo la guillotina. Este es su veredicto sobre el hombre revolucionario:

... (el hombre)... "Extraño, ciego, hinchado de ciencias y degenerado, en este siglo de luces y de sagacidad, en la ignorancia más crasa, quiere mandar como un déspota sobre un sexo que recibió todas las facultades intelectuales y pretende gozar de la revolución y reclamar sus derechos a la igualdad, para decirlo de una vez por todas" (Puleo, 1993: 155).

Solo un año después, en 1792, la inglesa Mary Wollstonecraft redactará en pocas semanas su célebre *Vindicación de los derechos de la mujer*. La obra conjuga su admiración por Jean-Jacques Rousseau con la crítica radical a sus posicionamientos sobre la necesidad de educar a las mujeres para ser las sirvientas de los ciudadanos. No hay otra forma de decirlo. Las mujeres habían comenzado exponiendo sus reivindicaciones en los cuadernos de quejas y terminaron afirmando orgullosamente sus derechos. La transformación respecto a los siglos anteriores, como acertadamente ha sintetizado la filósofa francesa Geneviève Fraisse y con quien dialoga Amorós en esta obra, significa el paso del gesto individual al movimiento colectivo: la causa de las mujeres, el feminismo, se lleva a la plaza pública y toma la forma de un debate democrático: se convierte por vez primera de forma explícita en una cuestión política que afecta a todas por igual. Nosotras, las mujeres (Fraisse, 1991).

La Revolución Francesa supuso una inesperada y amarga derrota para el feminismo. La alianza de las mujeres con los revolucionarios se saldó con una traición, o "alianza ruinosa" en palabras de Amorós, tampoco puede haber otro nombre para explicar la dinámica de aquellos sucesos. Las asociaciones de mujeres fueron cerradas por los jacobinos en 1793, en 1794 prohibieron la presencia de mujeres en cualquier tipo de actividad política. Las que se habían significado en su participación política, fuese cual fuese su adscripción ideológica, compartieron el mismo final: la guillotina, la cárcel o el exilio. Las más lúgubres predicciones se habían cumplido: las mujeres no podían subir a la tribuna a exponer sus ideas, sus reivindicaciones, pero sí podían subir al cadalso y ser ejecutadas al atardecer por defenderlas. ¿Cuál era su falta? La prensa revolucionaria de la época lo explica muy claramente: habían transgredido las leyes de la naturaleza abjurando de su destino de madres y esposas, queriendo ser "hombres de estado". El nuevo código civil napoleónico, cuya extraordinaria influencia se extendió también a América latina, se encargaría de plasmar dicha "ley natural" con leyes distintas para mujeres y hombres (Amorós, 1992).

6. LA CONCIENCIA SADIANA, CUI BONO

El planteamiento de Amorós sobre la estrecha relación entre conceptualización y acción política adquiere nueva consistencia cuando analiza la reconceptualización de las mujeres en el siglo diecinueve. En *Tiempo de feminismo* hay un capítulo titulado "Conciencia sádica y conciencia romántica. Sobre los efectos reactivos y efectos perversos de la Ilustración", en que se lleva a cabo una aguda reconstrucción en clave política de las nuevas reconceptualizaciones de *la mujer y el eterno femenino*. La conciencia sadiana y el Romanticismo van a coincidir en su revuelta contra la lógica igualitaria y universalista de los valores ilustrados. Coinciden en su demanda de vuelta al misterio, a la exaltación del instante, lo deforme y abyecto, en reivindicar, por así decirlo, el culto a Dionisos el dios deforme y gamberro. Y aquí reaparecen, como telón de fondo de ese renovado culto, las mujeres, mujeres tocadas por la gracia de la sinrazón, mujeres hacinadas en los harenes, bien pasivas, tumbadas con poca ropa, veladas sin apenas rostro, o bien activas, emitiendo gritos y movimientos sicalípticos. Las mujeres como telón de fondo del Sujeto, aquel que renuncia a la fría razón de la nueva sociedad

industrial y burocrática porque quiere y porque puede, pero no a la condición de Sujeto: el aventurero, el libertino, el explorador, el nuevo caballero. El romanticismo recupera los exaltados y etéreos discursos sobre la feminidad como “lo absolutamente otro” y como “simulacro” en clave de seducción o misterio. Para Amorós, si algo dejan claro estas reconceptualizaciones es que *la mujer* no es un ser humano tal cual. Un ser humano con su individualidad, sus contradicciones y sus proyectos. El desbocado elogio y vituperio de la indescifrable identidad femenina tiene para nuestra autora una más que descifrable lectura política. El drama de la condición humana, la angustia del varón, portador de la razón y a la búsqueda de sentido halla en “la mujer” ese descanso que, como más adelante teorizará Simone de Beauvoir sólo puede aportar un ser que se aparece al Sujeto como “mitad carne mitad conciencia”, pero cuya cualidad principal es la de no reivindicar la reciprocidad y el reconocimiento propio de las conciencias (De Beauvoir, 1949).

La demanda de justicia e igualdad por parte de las mujeres, su constitución como un Nosotras, como una conciencia crítica y reflexiva ha generado siempre reacciones contra los profundos cambios ontológicos y éticos que supondría su acceso a la autoconciencia de la humanidad. Recogemos la sintética y aguda apreciación que hace la filósofa Maria Xosé Agra de esta lectura sobre la reacción antifeminista:

“El ideologema misógino de la mujer como simulacro, la feminidad normativa libertina, la metafísica de la sexualidad, son examinados como respuestas reactivas al discurso de la igualdad de las mujeres. Kierkegaard, Sade y Schopenhauer -y en buena medida también Hegel, Nietzsche y Bataille- forman el núcleo de un discurso que ontologizando lo femenino, encarnación paradigmática de la Otridad, anula toda diferencia individual entre las mujeres reenviándolas al espacio de las idénticas” (Agra, 1999: 324).

Si la nueva modulación normativa patriarcal de la modernidad y la Reforma Protestante, la educación de Sofía y de la “esposa idónea”, conducen a la mujer nueva al “encierro voluntario” en la esfera de lo doméstico, como sostendrá sin escrúpulo alguno Auguste Comte, padre de la sociología, la normativa sadiana y romántica les abrirá de par en par la puerta para conducir las al harén y al burdel.

Matar lo doméstico, matar a la madre forma parte inequívoca de su transgresor proyecto: el deseo ha de ser elevado a ley, a derecho. No deja de tener su lógica que un marqués del Antiguo Régimen tenga interiorizada la norma de que su deseo es ley. El pueblo y las mujeres siempre han estado para satisfacer sus deseos, los deseos de quienes detentan el poder, el estatus y el dinero. La novedad del discurso de Sade es su guiño a los revolucionarios, al pretender elevar a categoría sus deseos particulares y ofrecer a todos los varones la igualdad en la forma de soberanía sobre las mujeres en burdeles públicos. La figura de la madre, las hijas y las hermanas que no se pliegan a sus deseos serán ajusticiadas por la propia naturaleza, como sucede en *Justine o los infortunios de la virtud* (Sade, 1994).

En la acerada crítica que realiza Amorós del subtexto patriarcal de los transgresores sexuales resuena la crítica de Kate Millett a los límites de la revolución sexual de los sesenta y se distancia de la lectura de Simone de Beauvoir. Coincide en esto con otra de sus autoras de referencia a la hora de analizar ese *Contrato sexual* que ha precedido y deformado el *Contrato Social* con el que los revolucionarios pretendían poner fin a toda sujeción menos a la de sus mujeres, la politóloga Carole Pateman, de quien recoge una cita como muestra de las patéticas propuestas de transgresión sadianas³:

(...) vestida como una mujer, debe casarse con otra, vestida como un varón en la misma ceremonia en la que yo, vestido como una mujer, me convierto en esposa de un varón. Luego vestido como un varón, tú te casarás con otra mujer vestida de mujer al mismo tiempo que yo voy al altar para ser unido en santo matrimonio con un sodomita disfrazado de niña (Pateman, 1988: 257)

Como bien ha puesto de relieve Alicia Puleo, la transgresión necesita de la pervivencia del orden y las normas para transgredir. Si el feminismo conduce al fin del matrimonio patriarcal y de la doble moral sexual, ¿cómo van a transgredir las y los reputados transgresores?

³Cfr. Un interesante estado de la cuestión actualizado en torno al sado masoquismo se halla en Delicado-Morata, Lidia (2022). “El sadomasoquismo a debate: aproximación al estado de la cuestión en las ciencias sociales y objeciones feministas”. *Isegoría*, nº 69.

La ilustración, a pesar de su incoherencia histórica para con las mujeres abrió de par en par la vía para irracionalizar dicha incoherencia y para que las mujeres sacaran consecuencias pertinentes de los ideales universalistas de igualdad y libertad. Sus legítimas demandas de acceso a la ciudadanía y la política, de decidir también el rumbo de la comunidad serán cortocircuitadas por esta nueva modulación en clave de misterio y transgresión de la célebre y reiterada “identidad femenina”. Una vez más, las mujeres serán heterodesignadas por la voluntad de dominio del *hombre*, y no la última pues como diría Luisa Posada, especialista en desvelar los discursos de la diferencia -“tócala otra vez, Sam”- la posmodernidad ha vuelto con fuerza sobre ello (Posada, 2014). Como veremos, las mujeres pueden y debe aspirar a todo, incluso a transitar al primer sexo, pero eso sí, nunca a una “mera” igualdad con los compañeros de raza humana, los varones. No va a conformarse con tan poca cosa.

7. LA PROLIFERACIÓN DE IDENTIDADES: LA DIVERSIDAD NO “INCLUYE” LA IGUALDAD

Una de las características fundamentales de la posmodernidad es la de desechar la capacidad emancipatoria de la razón y las abstracciones ilustradas, una razón que deviene inexorablemente instrumental y totalitaria. La posmodernidad, en su oposición a los Grandes Relatos emancipatorios y su correlato los Sujetos Revolucionarios, ha ofrecido como alternativa la construcción y revalorización de nuevas o viejas formas de identidades, entre ellas las identidades sexuales. Estas pueden ser sólo dos, con lo que se elabora un pensamiento dicotómico de la diferencia sexual, tal y como hicieron los feminismos de la diferencia a finales del siglo veinte, o, al contrario, puede tematizarse como opresiva la oposición binaria y reclamar entonces una transgresora proliferación paródica de los géneros como hiciera la filósofa californiana Judith Butler. Aunque, hay que señalar, que con el tiempo el toque paródico se ha ido dejando de lado y se ha convertido en algo serio, muy serio lo de la proliferación de identidades (sexuales).

El problema de estos enfoques, apunta Amorós, en la década de los noventa, de hacer política con las identidades es su tendencia a reconvertir a las mujeres en

las idénticas, al negar el principio de individuación y la individualidad. El desarrollo de la individualidad rechaza cualquier régimen identitario y, para entendernos, rechaza que cuando una persona conduce esté dando rienda a su lado “masculino” y cuando se pinta las uñas a su “lado femenino”. Millones de mujeres a lo largo de la historia ni se han pintado ni se pintarán las uñas, más que nada por falta de ganas y tiempo. Sólo faltaba que los géneros se determinaran por la moda, podría argumentar la filósofa, pero tal vez está sucediendo en la actualidad. Por otro lado, para nuestra autora, la proliferación de identidades, aunque evita la rigidez de las oposiciones binarias conduce a una regresión al infinito, a la proliferación de las diferencias relevantes, que pueden llegar a ser tantas como individuos: “la diferencia se dice de modos demasiado diferentes como para que sea viable hacer de ella un parámetro manejable en el espacio público”. En realidad, todo lo particular presenta diferencias entre sí, pues todo individuo, al final, es una verdad irreductible. Por eso cuesta tanto generalizar bien, por eso la filosofía en general pero el feminismo en particular tardó siglos en comprender que había algo que unía a las mujeres por encima de todas sus diversidades, de clase, de raza, de orientación sexual.

En definitiva, Amorós no acierta a ver los beneficios de que los nuevos protagonistas de la vida política, incluso psicológica, sean las identidades y los géneros y no los sujetos, fragmentados ahora en sus diversas identidades adscriptivas. O en la interseccionalidad de sus diversas identidades adscriptivas. Además, a su juicio, la diferencia, hoy diríamos la diversidad, no puede ser un bien en sí misma. Toda diversidad ha de ser sometida a algún tipo de juicio normativo, pues como bien apunta la filósofa, el mundo humano no se rige por la misma lógica que el mundo de la naturaleza, en que la propia noción de biodiversidad remite al hecho de la diferencia y la diversidad como un factor intrínsecamente positivo (Amorós, 1997). La magnificación de las identidades también conlleva la desactivación de la categoría de sujeto autónomo, crítico y reflexivo y esto es especialmente grave para el sujeto de la lucha feminista, las mujeres. Resulta altamente sospechoso, argumenta esta heredera de la filosofía de la sospecha, que justamente cuando las mujeres reivindican con más fuerza la posición de Sujetos, con mayúscula, de Sujetos de pensamiento, acción y política y comienzan a despegarse de la de objetos, el ser sujeto “ya no está de moda”. Es

más, en el colmo de la mala suerte que parece perseguir a las mujeres, se ha convertido en una práctica de poder inquisitiva y totalitaria”, tal y como señala Asunción Oliva en su magnífico libro *La pregunta por el Sujeto en la Teoría Feminista* (Oliva, 2009). Ahora bien, la cuestión clave es la de si interesa o no desde los fines del feminismo contribuir a enterrar tal abstracción. Ya que como bien se puede observar ha sido otra abstracción, el término de *agencia*, que define la capacidad de acción de los sujetos como mera resistencia ha acabado por imponerse; los Sujetos, que ya no existen, son sustituidos por *agencias* que andan por ahí desencarnadas, en formas de constructos, que no paradójicamente son ahora cuerpos, tampoco ya personas. Mientras la filosofía posmoderna habla de cuerpos, constructos y agencias y entra en bucle en el elogio de la diversidad, ¿será de mal gusto señalar que parece aumenta la impotencia frente a la violencia y la pobreza eternos compañeros de la desigualdad? La proliferación acrítica de identidades, adjetivos y preposiciones parece reclamar a gritos una nueva navaja de Occam, una navaja que oriente y devuelva la ilusión por un sujeto menos volcado en la estética y más en la ética.

La defensa de un Sujeto fuerte, autoconsciente tanto de sus límites como de su potencia, no implica, tal y como ya señalamos, desechar las críticas al sujeto abstracto de la modernidad. Desde su perspectiva, las feministas pueden ser todo menos universalistas ingenuas. De hecho, han sido las primeras en ajustar cuentas con la Ilustración: lo hizo de Gouges y lo hizo Wollstoncraft. Y por ser un poco malvadas, vamos a señalar que a la primera le costó la vida y la segunda se salvó de milagro. Pero, hay que ver las vueltas que da la historia, a las y los subversivos posmodernos críticos actuales del Sujeto, la Historia y toda la retahíla de abstracciones totalizadoras, su amor al pensamiento débil y apología de lo abyecto y los márgenes del Sistema se les castiga con cátedras y conferencias en universidades de élite anglosajonas. Parecen tener todo el estilo del que carecen las feministas humanistas e Ilustradas. Pero, en verdad, de qué nos extrañamos si ya nos lo advertía el gran Derrida, en la década de los ochenta, que nos dejáramos de ciencia y objetividad y buscáramos un poco el estilo, tal y como escribe en *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, y como recoge Amorós con el sentido de la oportunidad que le es propio:

“las feministas... son en realidad hombres. El movimiento feminista es el procedimiento por el cual la mujer desea asemejarse al hombre, al filósofo dogmático, en tanto que reclama la verdad, la ciencia, la objetividad, es decir, en tanto que, conjuntamente con la colectiva ilusión humana, a la que se adhiere, reclama también el efecto de castración. El movimiento feminista quiere la castración-también de la mujer. Ha perdido el estilo” (Amorós, 1997: 343).

Pero seamos buenas, ya que transgresoras y con estilo parece que no somos, y siguiendo la línea argumentativa de *Tiempo de feminismo* pongamos sobre la mesa la imposibilidad real y racional de desechar por sistema cualquier categoría que haya servido a los intereses patriarcales, pues prácticamente todas lo han hecho. El problema que se plantea el feminismo hoy es el de cómo conseguir superar el androcentrismo, a saber, el solapamiento de lo universal-neutral con lo masculino como mecanismo de exclusión de las mujeres de la categoría de ser humano, sujeto y ciudadano. Y no es fácil hacerlo. Las mujeres del siglo XXI tenemos una relación trágica con el pensamiento y la cultura que nos constituyen (de Miguel, 2021). Encontrar una manera buena de relacionarse con ella es crucial para el proyecto de la comunidad humana, evitando buscar comienzos de la nada y caer en el evismo o aún peor en querer descubrir de nuevo el mediterráneo.

En definitiva, siguiendo a Amorós, hay que prevenir del peligro de que finalmente “se deconstruyan por androcéntricas las mismas abstracciones en base a cuya lógica se plantean las vindicaciones redistribuidas, de forma que nos quedemos sin base ni objeto para nuestra vindicación” (Amorós, 1997). O traducido a la sabiduría popular, lengua que maneja con peculiar tino nuestra filósofa de referencia: “no se nos vaya a ir por el desagüe el niño al echar el agua sucia”. Dichas abstracciones, como la de sujeto, ciudadanía, razón, verdad no han de ser destruidas, han de ser redefinidas, purgadas del sesgo patriarcal. “Cui bono”: ¿a quién y quienes beneficia realmente eliminarlas?

8. UN SUJETO VEROSÍMIL PARA UN PROYECTO FUERTE: REIVINDICACIONES Y AGENDA FEMINISTA

El Sujeto patriarcal es un sujeto inverosímil, con pies de barro, falso. Amorós lo define como un sujeto iniciático: un hombre (varón) inengendrado y partero o paridor de ideas, "un sujeto desmadrado, en el doble sentido de sujeto salido de madre y sujeto sin madre, inengendrado y generador absoluto de sentido" (1997:21). Este sujeto no es del proyecto feminista. Sin embargo, el recambio que propone la posmodernidad es la de un (infra)ser mero producto de cadenas de significado o de cadenas de cualquier clase. Para Amorós ni lo uno ni lo otro, es como si el Sujeto pasara de ser el Chaman a ser el poseído. La tarea del feminismo, ergo de la filosofía es encontrar un nuevo sujeto verosímil, un activo dador de sentido y de sentido compartido. Apostar por la defensa de un sujeto verosímil y realmente universal se resuelve en tres características de corte existencialista: lo primero trascendencia, lo segundo nominalismo, lo tercero proyecto. Al final, Amorós nos habla de las mujeres como "un sujeto resabiado" que si bien ha experimentado las trampas de la falsa universalidad no parece dispuesta a caer de nuevo en las redes ni de la identidad ni de la irrelevancia. Por lo menos no en su filosofía y su proyecto feminista.

"Oh, Platón, veo ese caballo, pero no veo en modo alguno la caballeidad". Esta cita de Antístenes, el sofista, que es recordada por Amorós a propósito del feminismo y el problema de los Universales, viejo problema filosófico, es toda una declaración de rechazo de las posturas esencialistas en torno a las identidades sexuales. Al igual que el resabiado sofista es posible sostener hoy que vemos a las mujeres, pero no vemos en modo alguno la mujeridad. Vemos, eso sí, y cada día con más claridad, otras realidades que unen a las mujeres por encima o por debajo de muchas otras particularidades, vemos la historia de opresión que ha unido a las mujeres y que les ha impedido definir lo bueno y lo valioso de acuerdo con su perspectiva, su visión y sus capacidades propias. Capacidades entre las que sería realmente inexplicable no poner en primer plano el hecho de que las mujeres tienen la capacidad de reproducir a la especie, capacidad que los varones no tienen (de Miguel, 2021).

No vemos la caballeidad, no vemos, como ya le sucedía a Wollstonecraft qué quiere decirse exactamente con eso de la “la feminidad”, salvo en las revistas y plataformas de moda que queda muy claro lo que es la feminidad, e incluso el precio concreto de lo que cuesta, de cremas a ropa, los imprescindibles complementos y todo tipo de retoques y operaciones. La filosofía siempre nos enseña algo, nos enseña por ejemplo que Platón no solo vislumbraba el mundo de las Ideas, sino que también valoraba, y mucho, el aprendizaje de las matemáticas, los números. Si nos ponemos a “contar” y nos da por contar dinero vemos cómo la posmodernidad ha terminado abriendo la puerta a que las filósofas y filósofos que se autocalifican de abyectos, monstruos y transgresores que habitan los márgenes terminen... posando para Gucci. Gucci, aportamos bibliografía, es una marca de lujo, que no todo el mundo en la academia lo sabrá (Martinez, 2020). El capitalismo y la moda estrechan cada día más lazos con las identidades, ejem, transgresoras. “Yo soy el monstruo que os habla... desde Gucci”, podíamos concluir siguiendo las directrices de la hermenéutica de la sospecha.

Pero volvamos, tras esta breve digresión, al proyecto de un sujeto verosímil, capaz de unir fuerzas junto a otros en un proyecto humanista y de alcance universal. Para ello, nuestra autora recupera las aportaciones de una de sus filosofías de referencia, el existencialismo. Amorós es una conocedora profunda y no dogmática de la obra de Jean-Paul Sartre y de Simone de Beauvoir. La máxima principal de esta filosofía se resume en la radical diferencia del ser humano en cuanto que es un ser que tiene como fin encontrar sus fines propios: “que la existencia precede a la esencia” significa que los humanos no pueden vivir su relación con las identidades adscriptivas “sino en la forma de la desidentificación, la trascendencia, la permanente reinterpretación” (Amorós, 1997: 361). De este modo la conciencia feminista, “peculiar forma de existencia reflexiva del ser mujer” (1997: 359), requiere un sujeto que, dejando de lado la ilusión patriarcal de la autogénesis y la absoluta trascendencia, cuente con las capacidades suficientes y el poder suficiente como para alterar cadenas de significado, experimentar solidaridad e incluso, si llega el caso y como hicieron

las sufragistas, realizar huelgas de hambre. Para reorganizar la vida humana sobre bases más justas en un nuevo Contrato Social.

La filosofía de Amorós toma como objeto principal de su reflexión la opresión de las mujeres, la desigualdad sexual, la modulación patriarcal de la razón, Sin embargo, eso no significa que no trate otras desigualdades, fundamentalmente la de clase, dada su formación marxista y la de etnia como hace en otras obras distintas a la que aquí analizamos. Y, a este respecto deja formulado el problema de la pertinencia o no de las generalizaciones en torno a los sujetos sociales. Si no es posible generalizar en torno al Sujeto mujeres, ¿cómo es posible justificar generalizaciones sobre las mujeres afroamericanas, las mujeres islámicas o las mujeres lesbianas? Efectivamente, llevando esta lógica a su extremo tendríamos que concluir que es imposible generalizar la experiencia de cada mujer concreta. Tal vez sea pertinente incluir en este debate inacabado unas palabras de Celia Amorós. Señala la autora que tan importante como la desmitificación analítica de totalidades ontológicas es no perder, al menos como idea reguladora, la coherencia totalizadora que ha de tener todo proyecto emancipatorio con capacidad de movilización. Y, en la práctica, postula "la capacidad de cada sujeto individual de constituirse en núcleo de síntesis de sus diversas "posiciones de sujeto", orientándolas al cambio del sistema.

Una radical defensa de la autonomía como como fin último de la lucha colectiva feminista deja ciertamente abierto el destino de cada mujer, o mejor dicho, le libera del destino: anatomía no es destino (por supuesto que anatomía no puede ser destino para el ser humano, pero ¿qué clase de filosofía podría concluir de ahí que no existe la anatomía? Ni el más abstracto y abstruso de los idealismos); discurso no es destino (existir también existe, aunque su ser no sea como el de la anatomía, ya estudiamos en primero de filosofía que el Ser se dice de muchas maneras) y, marcar una X en un cuestionario repleto de identidades y confeccionado por... ¿quién o quiénes?... tampoco debe ser destino. Que cada mujer deba escribir su propio guion no implica ni individualismo ni relativismo. Implica luchar por los cambios estructurales necesarios para ello. La conciencia feminista conduce necesariamente a la solidaridad entre las mujeres, a la constitución de un Nosotras como única posibilidad de desafiar al sistema de

dominación más universal y longevo de los conocidos, el sistema patriarcal. Y las reivindicaciones que se siguen de los planteamientos teóricos, lo que Amelia Valcárcel ha denominado con acierto la agenda feminista, es, en última instancia, el criterio de adecuación y verdad de los diferentes debates que siempre han nutrido y dado sentido al movimiento feminista (Blanco y Aguado, 2023). De ahí la importancia radical que para esta gran filósofa, autora de la *Crítica de la razón patriarcal*, *Tiempo de feminismo*, y *Salomón no era sabio*, por solo citar tres de sus obras, ha concedido siempre a las reivindicaciones.

9. CONCLUSIONES

En la década de los noventa, un momento en que la mayoría de la comunidad filosófica y buena parte del feminismo académico se entregaba a la posmodernidad y el pensamiento débil, la filósofa Celia Amorós, de la mano del proyecto Ilustrado como proyecto inacabado fue elaborando algunas categorías desde las que reformular el feminismo como un pensamiento fuerte y un radical estímulo filosófico. Con este fin encontró un sólido punto de apoyo, el marco humanista y radical de la Ilustración junto a la genealogía feminista, un marco teórico que ha sido muy capaz de trascender el mundo académico para aliarse con los anhelos e intereses de cambio de la época. Si los grandes metafísicos son aquellos que captan el espíritu de la época, es de justicia señalar que la filósofa Amorós ha sabido captarlo desde sus primeras obras, y, en este sentido, ella ha sido y es una de las grandes metafísicas de nuestra época. Ha captado y contribuido a definir la necesidad de la mitad de la humanidad, las mujeres, de solicitar “tiempo”, una moratoria, una asamblea constituyente de la humanidad para pactar los términos de un nuevo Contrato Social. Ni más, ni menos, este el trasfondo y la idea reguladora de su crítica de la razón patriarcal.

En *Tiempo de Feminismo* elabora tres propuestas: la reconstrucción de la genealogía del feminismo para que las mujeres se reinserten en una tradición que las precede y no en el vacío y el continuo “evismo” del con nosotras comienza, una vez más, el feminismo; la crítica y reelaboración de categorías universales emancipatorias y las políticas reivindicativas como criterio final para evaluar una filosofía comprometida con la praxis y las transformaciones concretas. La autora

de *Tiempo de Feminismo* es mucho más que “nuestra cartesiana preferida”, tal y como la denominara con gracia Rosi Braidotti, porque en su obra suenan y resuenan todos los grandes y las grandes de la filosofía (Romero, 2019). Y porque con todo respeto, sabe tomar de ellos lo que necesita y criticar y desechar el resto. Al igual que sabe polemizar con las corrientes feministas que se mueven siempre a la moda del momento y proclamar la necesidad de no dejarse llevar por los cantos de sirena de un “feminismo confuso” centrado en Atlántidas perdidas o “femeninas” identidades y cualidades salvíficas. Su legado consiste en buscar siempre y en permanente contrastación crítica un feminismo de las ideas claras y distintas. De las que se siguen políticas buenas, propias de un Estado de Bienestar a la altura de los difíciles desafíos del milenio. Y con un sujeto fuerte, ni inocente ni prepotente, un sujeto verosímil a la altura de las luchas emancipatorias que tiene que librar la humanidad. Un ser humano que no se disuelve en mera resistencia o *agencia* sino mujeres y varones que tienen entre sus fines dar sentido y cambiar unas estructuras que están impidiendo *ser* a buena parte de las personas de este mundo.

10. BIBLIOGRAFÍA

- Agra, María Xosé (1999). Feminismo e ilustración: resignificación y emancipación. *Análes de la Cátedra Francisco de Suarez*, 33, 321-326.
- Amorós, Celia (1992) (ed.). *Feminismo e Ilustración*. Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense Madrid.
- Amorós, Celia (1996). *Tiempo de feminismo*. Cátedra.
- Amorós, Celia y Miguel, Ana de (eds.) (2005). *Teoría Feminista, De la Ilustración a la Globalización*. 3 vols. Minerva
- Blanco, Ana I. y Aguado, Elena (2023). “La agenda feminista”, *Cuestiones de género. De la igualdad y la diferencia*. nº 18. DOI: [10.18002/cg](https://doi.org/10.18002/cg)
- De Beauvoir, Simone (2005). *El segundo sexo*. Cátedra.
- De la Barre, Poullain (2007). *La igualdad de los sexos. Discurso físico y moral en que se destaca la importancia de deshacerse de los prejuicios*. Universidad Autónoma de México.
- De Miguel, Ana (2021). *Ética para Celia. Contra la doble verdad*. Penguin Random House.
- Duhet, Paule-Marie (1974). *Las mujeres y la Revolución (1789-1794)*. Península.
- Fraisse, Genevieve, (1992). *Musa de la Razón*, Madrid, Cátedra.
- Fraser, Nancy (1990). ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?, en S. Benhabib y D.Cornell (eds.). *Teoría feminista y teoría crítica*. Edicions Alfons el Magnànim.
- Gámez Fuentes, María José y Rebeca Maseda García (eds.) (2018). *Gender and Violence in Spanish Culture. From Vulnerability to Accountability*, Peter Lang.
- Lloyd, Genevieve (1993). *The Man of Reason: Male and “Female” in Western Philosophy*. Routledge.
- Madruga, Marta (2020). *Feminismo e Ilustración, un seminario fundacional*. Cátedra.

- Martínez, Paul B. (2020). "Preciado, Gucci y las miserias del capitalismo". *El Salto diario*.
- Okin, Susan Moller (1979). *Women in Western Political Thought*. Princeton University Press.
- Oliva, Asunción (2009). *La pregunta por el Sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*. Editorial Complutense.
- Pateman, Carole, (1988). *The Sexual Contract*. California University Press.
- Posada, Luisa (2014). Así pues la mujer no habrá tenido todavía (un) lugar, Butler lee a Irigaray". *Clepsydra. Revista de estudios de género y teoría feminista*, 13 .
- Puleo, Alicia (ed.) (1993). *La Ilustración olvidada*. Antrhopos.
- Puleo, Alicia (1999). Un pensamiento intempestivo: la razón emancipatoria ilustrada en la filosofía de Celia Amorós. *Isegoría*, (21), 197–202.
- Robotham, Sheila (1978). *Feminismo y Revolución*, Debate.
- Roldan, Concha y Ana de Miguel (2020). Celia Amorós, en Noguerales, Marta y J. Sánchez-Gey. *Diccionario de pensadoras españolas contemporáneas*. Sindéresis
- Romero, Rosalía (ed.) (2019). Filosofía, mujeres y naturaleza: homenaje a Celia Amorós. *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 35.
- Sade, Marqués de (1994). *Justine o los infortunios de la virtud*. Tusquets.
- Valcárcel, Amelia (2023). *Civilización feminista*. La esfera de los libros.