

(d)

## ¿QUIÉN LE CUELGA LA RESPONSABILIDAD A LA JUSTICIA?

CONCHA ROLDÁN  
Instituto de Filosofía del CSIC

Durante dos largas décadas a finales del siglo pasado (que aunque todavía a la vuelta de la esquina, parece que podemos empezar a llamar así) algunos teóricos de ética y filosofía política dedicaron muchos de sus esfuerzos a la crítica del liberalismo democrático rawlsiano, basado en su teoría de la justicia expresada en el libro del mismo nombre. Primero vinieron las discusiones entre liberales y comunitaristas, mediadas por los republicanos. Luego, los debates entre neoliberales y neocomunitaristas, templados por los representantes de la denominada “tercera vía”. Todos (y no sólo Sandel, que lo puso explícitamente en el título de uno de sus libros) buscaban los límites de una teoría de la justicia y/o se preguntaban si podía renunciarse al reconocimiento de las diferencias en aras de la redistribución de bienes. En su mayoría criticaban el “formalismo”<sup>1</sup> de la aportación de Rawls, que había abierto brecha en las discusiones con su *Teoría de la justicia*, la imposibilidad de definir lo justo como algo “anterior” al bien, ya que sólo a través de una inmersión en una determinada comunidad o sociedad política que genera una concepción del bien específica sería posible adquirir un sentido de lo justo<sup>2</sup>; como subrayaba Sandel (1982), que fue el iniciador de este tipo de críticas a la obra rawlsiana, “imaginar un yo moral que pueda cobrar una identidad y sea capaz de constituirse independientemente de sus fines y valores carece de sentido”. Con otras palabras, como defendía Seyla Benhabib en sus trabajos de entonces (1987), no podía teorizarse del “otro” abstracto y general sin incluir las reflexiones que lo encarnan y concretizan, e incluyen también a la “otra”.

Pero casi todos nuestros colegas, salvo honrosas excepciones (como Kymlicka<sup>3</sup>, 1995), se olvidaron de mencionar en sus prolíficas y enjundiosas tesis tanto las críticas feministas al liberalismo como el tratamiento del problema de la injusticia socio-política desde un punto de vista de género: entre otras cosas, se olvidaron de incluir en sus discursos sobre la justicia la esfera privada-doméstica (esto es, de poner en entredicho una institución como la de la familia –a la que

---

<sup>1</sup> Es clara la influencia del formalismo kantiano en los planteamientos de Rawls, tal y como queda patente en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (2001b).

<sup>2</sup> Cfr. sobre estos argumentos la Introducción de F. Vallespín a la versión castellana (1993) que hizo A. Domènech de la obra de R. Dworkin, *Foundations of Liberal Equality*. Aquí se encontrará también una bibliografía más exhaustiva sobre el tema.

<sup>3</sup> Kymlicka es el primer teórico político varón que incluye un capítulo dedicado al “Feminismo”, junto a otros dedicados al “Comunitarismo” y al “Liberalismo”.

consideraban como “por naturaleza” justa y, obviamente, heterosexual) y en los debates en torno al reconocimiento se contentaron con aludir a la diferencia de género como una “minoría” más, cuando atañe a más de la mitad de la humanidad.

Por otra parte, las democracias liberales occidentales fueron adoptando progresivamente leyes antidiscriminatorias que pretendían asegurar a las mujeres una igualdad de oportunidades con los varones en el acceso a la educación, al empleo, a los cargos políticos, etc. De forma que haciendo balance del siglo XX podíamos afirmar que después de más de dos siglos, y a pesar de sus orígenes contradictorios<sup>4</sup>, el liberalismo había incluido en su programa ético-político, al menos *de iure* “los derechos de la mujer y de la ciudadana” que a Olympe de Gouges le costaran la cabeza y a tantas otras antes que nosotras sangre, sudor y lágrimas.

Sin embargo, hay algo que en la práctica de nuestras sociedades occidentales seguía y sigue sin funcionar en la aurora del nuevo siglo: ni la inclusión de los derechos de las mujeres, ni la proliferación de las denominadas “leyes antidiscriminatorias” han traído la igualdad sexual. Más aún, tanto el umbral de la pobreza en mujeres y niños, como la violencia doméstica y los ataques sexuales a mujeres han aumentado en el llamado “primer mundo”, viniendo a engrosar las estadísticas –mucho más nutridas, eso sí– de todos aquellos países en los que estas leyes brillan por su ausencia.

La reacción de algunas teóricas feministas ante este –al menos aparente– fracaso político-jurídico (traducido en la ineficacia de las leyes para cambiar esa situación de hecho que es la subordinación de las mujeres) fue la crítica de la reclamación de derechos universales, cuando no la directa recomendación de su abandono<sup>5</sup>, para ensayar otras vías de autoafirmación y liberación.

No es mi intención reproducir de manera simplista debates que fueron sumamente complejos, sino mostrar esquemáticamente algunas de las vías de reflexión que en las últimas décadas, a mi entender, nos condujeron con sus debates filosóficos a callejones sin salida en el punto que nos ocupa, y cuyos ecos, desnudos ya de su abstracción filosófica, resuenan en las jóvenes de las novísimas generaciones, que rechazan el feminismo<sup>6</sup> o no sienten la necesidad de ser feministas. Para terminar subrayando la necesidad de seguir *hablando de y actuando en* feminismo, no sólo para clarificar posiciones teóricas, sino también

---

<sup>4</sup> Esto es, la afirmación, por una parte, de que todos los seres humanos son iguales por naturaleza y, por otra, la exclusión del cincuenta por ciento de la humanidad (las mujeres más débiles) de la aplicación de los derechos. Liberalismos y contractualismos, desde Locke hasta Rousseau, heredaron acriticamente la teoría aristotélica, extrayendo consecuencias esencialistas de las diferencias biológicas e incidiendo en la diferencia naturaleza/cultura.

<sup>5</sup> Fue el caso de la Librería de Mujeres de Milán, con su famoso libro *No creas tener derechos* (1991).

<sup>6</sup> Por feminismo en singular entiendo, en el sentido en que lo empleara Alison Jaggar (1983, p. 5), “lo común a las diversas formulaciones de la teoría feminista en su compromiso por terminar con la subordinación, marginación, discriminación/dominación-explotación, y violencia-tortura contra las mujeres”, poniendo entre paréntesis lo que las distancia en las explicaciones de las mismas y en las medidas requeridas para eliminarlas y que califico en plural de “feminismos”. Cfr. al respecto el artículo “Feminismo” (Puleo, 1995).

para diseñar estrategias políticas, con su contenido reivindicativo, porque ni hemos llegado donde queríamos, ni mucho menos han llegado todas. Hay que *educar en* feminismo: ojalá así las hijas de nuestras nietas puedan darle la razón a Victoria Camps en su optimista vaticinio del siglo XXI como “el siglo de las mujeres” y empezar a vivir esa “pasión por la libertad” que sirvió de lema al Congreso que propició esta publicación. El hecho de que las leyes, incluyendo las acciones positivas que se van incorporando, no se apliquen suficientemente no significa que no tenga que seguirse insistiendo en su cumplimiento: recientemente estamos viendo, por ejemplo, un mínimo cambio referente a las leyes sobre la “violencia doméstica” y las sanciones a aquellos jueces que no las aplican o son negligentes en su cumplimiento.

### **Justicia mínima: reclamando derechos y reconocimiento**

Ciertamente, Catharine A. MacKinnon tenía razón cuando en su *Hacia una teoría feminista del Estado* ponía de manifiesto que el problema de fondo de las mujeres no era (es) la discriminación arbitraria, sino la dominación masculina en una sociedad civil en la que quienes detentan el poder, escriben las constituciones –que se convierten en el patrón más elevado de la ley–, en una palabra, diseñan las normas y las instituciones que se convierten en *statu quo* (MacKinnon, 1995, p. 429). Por eso, dice, la solución no está en leyes que persigan la igualdad sexual, sino en la tenencia del poder: esto es, no sólo la igual oportunidad para alcanzar roles definidos, sino también un poder igual para crear o definir nuevos roles. Pero ¿cómo se accede al poder desde su planteamiento? ¿Qué mujeres acceden a él, si afirma que “sólo alguna que otra mujer puede superar las presiones sociales que imponen los roles sexuales tradicionales”? Es la disyuntiva la que no está tan clara: leyes o poder.

Es verdad que los privilegios obtenidos por los varones en nuestras sociedades surgen de estratos o estructuras culturales “prejurídicas”, y que son esos vicios patriarcales los que fracasan en la aplicación misma de las leyes, pero esto no debe conducir al feminismo al abandono de los cauces jurídico-políticos establecidos, sino a luchar contra las insuficiencias mismas de las leyes y su aplicación, sirviéndose incluso de leyes positivas e incentivos auxiliares que velen por los derechos de las mujeres. Si renunciamos a un marco jurídico –por muy criticable que sea el que exista– ¿quién nos garantiza que esa mujer que ha accedido al poder y “no se siente discriminada respecto a los varones” va a procurar que accedan otras más al poder o que mejore la calidad de vida de las mujeres en general? Acaso habría en este punto que parafrasear a Madame de Staël y afirmar que “las leyes sólo se curan con más leyes”: más leyes, mejores, mejor aplicadas. La lucha contra la subordinación no ha de hacernos abandonar la idea de interpretar la justicia en términos de igualdad, que no se opone a la autonomía, sino que debe conducir a ella o integrarla –como sugería Elisabeth Gross (1986, p. 193).

La desconfianza en la eficacia de las leyes, en la validez del concepto mismo de justicia barajado en nuestras sociedades occidentales salpicó también a otras

teóricas, que siguiendo primero a Irigaray (1984) y luego a Gilligan (1985), afirmaron que, como el énfasis en la idea de justicia tendía a favorecer a los varones, cualquier teoría que fuera sensible a los intereses y experiencias de las mujeres debía sustituir el acento en la justicia por el acento en el cuidado de los demás. En aras de la recuperación de una "identidad femenina", se insistió hasta la saciedad en la peculiaridad de las llamadas "cualidades femeninas" (intuición, sensibilidad, etc.), esto es, unas "aptitudes morales" que nos hacían idóneas para cuidar de nuestros semejantes y nos capacitaban para resolver problemas siguiendo nuestra inclinación o nuestro gusto "naturales", en lugar de a partir de principios (como los varones)<sup>7</sup>.

De esta manera, buscando una común identidad genérica, esta vía conducía de nuevo al gueto doméstico, a la polaridad sexual y a la división de tareas, marginando a las mujeres de la vida pública y haciendo hincapié en el esencialismo propio de las teorías misóginas clásicas. Pues, como muy bien señalaba Celia Amorós en su libro *Tiempo de feminismo*, los "valores femeninos" son muy sospechosos de hacerle el juego al sistema de dominación masculina que los define en términos de complementariedad y, *a fortiori*, no precisamente simétrica (1997, p. 407).

Sin embargo, las reflexiones en torno a la "ética del cuidado" han resultado y pueden resultar aún muy fructíferas para las actuales reflexiones ético-políticas, no sólo feministas o, mejor, extrapolables desde el feminismo. Parece obvio que en la sociedad hay tareas de cuidado que ejercer, pero ¿por qué deducir del hecho biológico de que la mayoría de las mujeres tienen la posibilidad de gestar y parir que sólo ellas son capaces de criar y educar a sus hijos (o extrapolando, hacerse cargo de sus padres ancianos y del tío abuelo de su marido, y de paso hacer la compra y lavar los platos)? Las tareas de limpieza y avituallamiento de los hogares parece que, con el apoyo técnico y económico que generalmente se cuenta en nuestras sociedades, les está costando menos a los varones, pero no parece así con el cuidado (lo que realmente cansa y roba tiempo para dedicarlo al ocio –"nuestra verdadera intimidad"– o a hacer carrera profesional o política). Sin embargo, muchos varones se rasgan las vestiduras cuando en los casos de divorcio generalmente se concede la custodia de los niños pequeños a sus madres. Acaso ha llegado el momento de empezar a crear leyes y medidas que contribuyan a acabar con la "discriminación" de los varones en la realización de tareas domésticas y de cuidado, para las que si practican descubrirán que tienen las mismas disposiciones que nosotras... Abogamos por políticas públicas que contribuyan a la revalorización de las tareas domésticas y de cuidado: seguro que si cada vez más varones las realizan, se revalorizarán automáticamente.

El problema fundamental de las leyes que persiguen la igualdad sexual es que han sido modeladas a partir de las leyes de discriminación racial, lo que ha favorecido que se considere al feminismo como un grupo más desde la perspectiva del reconocimiento de colectivos, que son minorías en las sociedades occidentales: ¿es equiparable "ser mujer" a "ser india" o "ser lesbiana"? En este

---

<sup>7</sup> Semejante a la distinción kantiana entre la "estética de lo bello" y la "ética de lo sublime". Sobre la crítica a la ética kantiana desde un punto de vista feminista, cfr. Posada (1992) y Roldán (1995, 1998).

cruce de identidades complejas que son los humanos puede que alguna recoja en sí dos o tres de esos colectivos. En este sentido, recuerdo como enriquecedora la propuesta de Iris Marion Young (1989) de defender el ideal de una “ciudadanía heterogénea”, con la que pretende criticar una “ciudadanía homogénea” a través de la que se trasmite una cultura dominante aparentemente neutral, en la que, los derechos y las leyes universales, si son ciegos a las diferencias, acaban favoreciendo al grupo dominante. En sus publicaciones posteriores Iris M. Young (2000, pp. 11 y ss.) criticará la teoría política moderna por reducir los temas políticos a una unidad y valorar lo común y lo idéntico por encima de lo específico y lo diferente, por lo que reivindica el análisis de las concepciones de la justicia, pero sin construir teorías sobre ella; en su opinión, una concepción de la justicia debería comenzar por los conceptos de dominación y opresión, para poner de relieve la importancia de las diferencias de grupo social.

Sin duda, el planteamiento de Young es acertado en muchos puntos, en aras de construir la concreción de los sujetos, pero, a mi entender, en su afán por no elaborar una teoría de la justicia, deja algunos argumentos al descubierto, pues no se trata únicamente de renunciar al concepto mismo de universalidad (que en su abstracción y descontextualización rawlsiana y habermasiana tan bien han criticado Susan Mollen Okin, 1989, y Seyla Benhabib, 1987) en aras del reconocimiento cultural. A pesar de sus límites, la ética de la justicia no puede ser sustituida sin más por una ética del cuidado o del reconocimiento, a través de las que no se ve que las mujeres del “segundo” y “tercer mundo” puedan abandonar sus situaciones de flagrante injusticia. A no ser que comenzáramos a reflexionar a partir de una guerra nuclear –lo que es ciertamente posible–, no se puede prescindir del contexto social, ni de los cauces ético-políticos. Es más, en este hecho a que asistimos de un mundo globalizado, acaso debemos servirnos de la democracia (esa “hija buena” del liberalismo) para transmitir el ABC de derechos mínimos para una ética global: por esto hace apuestas Amelia Valcárcel en su último libro, *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo* (2002). La pregunta-escollo es si el capitalismo (el “hijo malo” del liberalismo, que parece tender a fosilizarse en nuestras sociedades) no constituye un obstáculo irremontable para una empresa de este tipo.

### **Más allá de la justicia: hacia un concepto complejo de responsabilidad**

Como ha subrayado Marta Postigo en un trabajo reciente aún inédito, la cuestión que marca el desafío para la filosofía política contemporánea es si el hecho de exaltar los rasgos diferenciales contribuye o no contribuye a construir una democracia a la vez más igualitaria y más diversa. El evitar esa perspectiva culturalista (referida a minorías culturales y étnicas) y diferencialista (posturas feministas y homosexuales) es lo que conduce a Nancy Fraser a responder a su colega Iris M. Young y a buscar otro tipo de enfoque, sin recurrir a la identidad y pertenencia cultural, para abordar la cuestión de la integración socio-cultural tanto de las mujeres como de otros grupos con demandas similares. Nancy Fraser, en

dos artículos al filo del cambio de siglo (2000a y 2000b) parte de la premisa de que la exclusión de las mujeres, y otros sectores de la población, no sólo es un fenómeno cultural, sino también económico, y que, por tanto, al fijarse exclusivamente en los aspectos culturalistas, se tratan los problemas de forma unilateral, cuando requieren perspectivas (al menos, digo yo) bivalentes: no se puede pretender un “reconocimiento socio-cultural” prescindiendo de la “remuneración económica”. De este modo, para abordar el problema de la redistribución-reconocimiento, propone Fraser (1997) medidas “transformadoras” (socialistas y deconstruccionistas), y no meramente afirmativas (políticas del bienestar y el multiculturalismo), que tienden a reforzar el aislamiento y las desigualdades sociales.

Desde mi punto de vista, en nuestro mundo globalizado “postsocialista” (como lo denomina Fraser), esta autora pone el dedo en la llaga, pues es de las desigualdades económicas y no de la carencia de reconocimiento de donde procede la feminización de la pobreza. Reconocimiento “como mujeres” ya hemos tenido suficiente a lo largo de la historia, ahora lo que queremos es que se nos reconozca como “individuas” capaces de diseñar y llevar adelante un plan de vida propio (Roldán, 1999a), una vez cubiertas las necesidades y derechos básicos.

Esto supone un doble reto para el feminismo occidental: por una parte, seguir siendo liberales en lo que a la defensa de un cierto individualismo ético se refiere<sup>8</sup>, esto es, mejorando no sólo la diversidad de las opciones de vida de cada mujer, sino también el contenido de dichas opciones; por otra parte, articular una especie de “comunidad genérica” que nos permita tender un puente de solidaridad a todas aquellas que están fuera del “mercado de modos de vida”, porque ni siquiera tienen cubiertas sus necesidades básicas y a menudo viven en constante amenaza de su integridad física.

Ahora bien, no se puede conjugar el individualismo ético con la solidaridad política sin la elaboración (en la ética y la política, en general, y en el feminismo en particular) de un concepto complejo de responsabilidad (Roldán, 1999b), o mejor dicho, de co-responsabilidad, que apela más a la intersubjetividad en las “comunidades reales de diálogo” que a escenarios abstractos y descontextualizados de la vida socio-política. Una responsabilidad que no se pierde en su verticalidad, como la culpa, sino que contagia su horizontalidad a otros seres humanos, en su intento por “responder” ante ellos –como señalan Fina Birulés y Manuel Cruz (1999).

Una responsabilidad que no da la espalda a las convicciones en sentido weberiano, si éstas son la conquista de la civilización y la eticidad. Una responsabilidad que piensa desde la justicia en todo su espesor y profundidad. Ni las teorías filosóficas ni las políticas científicas conseguirán la igualdad de las mujeres, ni su acceso a puestos de poder, ni su inclusión en el por ahora todavía coto vedado de la tecnociencia, haciendo dejación del concepto de justicia. Mucho menos conseguirán sin él salir de la pobreza, la opresión y la marginación aquéllas

---

<sup>8</sup> En la afirmación de Javier Muguerza “si no hay individuos, no hay ética”, ha insistido Celia Amorós (1987).

que reclaman nuestra solidaridad desde países subdesarrollados y/o no democráticos.

Para terminar parafraseando el título del libro de Nancy Fraser atrás citado (1997), hora es de que retomemos un discurso de la iustitia interrupta que contribuya a elaborar una teoría matizada de las diferencias y una teoría crítica del reconocimiento.

## Conclusiones

A pesar de las limitaciones en los logros ético-políticos obtenidos por el feminismo en las últimas décadas, puede constatarse una base jurídica mínima que, desde mi punto de vista, conforma el trampolín de las reflexiones filosóficas feministas, para seguir horadando en el pétreo muro patriarcal de las sociedades y culturas en general, y que, por ende, consagra la importancia teórico-práctica del feminismo para la filosofía, al menos en tres aspectos:

- a) La importancia que ha tenido y sigue teniendo el debate interno feminista en las últimas décadas, como muy bien ha subrayado Luisa Posada (1999) entre nosotras, no sólo para clarificar posiciones teóricas, sino también para diseñar estrategias políticas. Este es el punto fundamental que, desde mi perspectiva justifica la realización de un Congreso como el que nos congrega.
- b) La importancia que las críticas feministas empiezan a cobrar en las reformulaciones de algunos teóricos varones, que con cuentagotas han empezado “a ver” a sus colegas mujeres, a reconocerlas y a reconocer la importancia de sus discursos como algo más que “cosas del mujerío”, y a citarlas. Como ejemplo, Rawls se esfuerza en *El derecho de gentes* (aunque no con mucho aprovechamiento, todo hay que decirlo) en recoger aunque sea a pie de página algunas críticas feministas (2001a, 181n. y 183n.), como las de Susan M. Okin (1989) y Martha C. Nussbaum (1998) a su concepción de la familia como una institución justa per se.
- c) La importancia que el feminismo tiene y debe conservar para la ética y teoría política in extenso, como ha subrayado María José Guerra en su reciente libro *Teoría feminista contemporánea* (2001).

Una teoría feminista “responsable”, aunque no abandone nunca la vertiente crítica, no puede tirar por la borda, por pequeños y lentos que sean, los avances jurídico-políticos que tan trabajosamente alcanzaron nuestras predecesoras, porque, al menos de momento, no hay otro planteamiento teórico fiable que muestre en el horizonte una vida humana mejor y más digna para las mujeres, renunciando a los derechos humanos y positivos más básicos. Una política de acciones positivas concretas (Osborne, 1997) se sitúa, en este sentido, en la línea de la inclusión de la responsabilidad, de los deberes que complementan a los derechos (Valcárcel, 2002; Roldán, en prensa) en las políticas de la justicia y la igualdad concretas y reales. Una profundización ético-política de las teorías de la justicia desde el feminismo, en el sentido en que lo hacen Nancy Fraser (1997,

2000a), Iris M. Young (2000) o María Xosé Agra (2002), sigue siendo, a mi juicio, necesaria para abordar los problemas de las desigualdades y de la opresión o dominación de las personas, y en particular de las mujeres, teniendo en cuenta la creciente feminización de la pobreza (Puleo, 1999).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGRA, María Xosé (2002), "Género y justicia social y política", en *Género, ciudadanía y sujeto político. En torno a las políticas de la igualdad*, N. Campillo (ed.), Valencia, Institut Universitari d'Estudis de la Dona, Universitat de València.

AMORÓS, Celia (1987), "A vueltas con el problema de los universales. Guillerminas, Roscelinas y Abelardas", en *Actas del Segundo Congreso Hispano-Mexicano de Filosofía moral y Política*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, pp. 476-485.

— (1994), "Igualdad e identidad", en *El concepto de igualdad*, A. Valcárcel (ed.), Madrid, Pablo Iglesias.

— (1997), *Tiempo de feminismo (Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad)*, Madrid, Cátedra.

BENHABIB, Seyla (1987), "«The Generalized» and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory", en *Feminism as critique*, S. Benhabib y D. Cornell (eds.), trad. cast. citada en BENHABIB, Seyla y CORNELL, Drucilla (1990).

— (1992), "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", *Isegoría*, 6, pp. 36-64.

BENHABIB, Seyla y CORNELL, Drucilla (1990), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, Generalitat Valenciana.

BIRULÉS, Fina (comp.) (1992), *Filosofía y Género. Identidades femeninas*, Pamplona Pamiela.

— (1999), "Responsabilidad política. Reflexiones en torno a la acción y a la memoria", en *El reparto de la acción*, M. Cruz y R. R. Aramayo (coords.), Madrid, Trotta, pp. 141-152.

CAMPS, Victoria (1998), *El siglo de las mujeres*, Madrid, Cátedra.

CRUZ, Manuel (1999), "Acerca de la necesidad de ser responsable", en *El reparto de la acción*, Introducción a M. Cruz y R. R. Aramayo (coords.), Madrid, Trotta, pp. 11-23.

DWORKIN, Ronald (1993), *Ética privada e igualitarismo*, Barcelona, Paidós.

FRASER, Nancy (1997), *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Bogotá, Colombia, Siglo del Hombre Editores.



- (2000a), “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista”, *New Left Review*, 0, pp. 126-153.
- (2000b), “Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento”, en *New Left Review*, 4, pp. 55-68.
- GILLIGAN, Carol (1985), *La moral y la teoría*, México, FCE.
- GROSS, Elisabeth (1986), “What is Feminist Theory?”, en *Feminist Challenges, Social and Political Theory*, C. Pateman y E. Gross (eds.), Boston, Northeastern Univ. Press.
- GUERRA, María José (2001), *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid, Complutense.
- IRIGARAY, Luce (1984), *Éthique de la difference sexuelle*, París, Minuit.
- JAGGAR, Alison M. (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ, Rowman and Allanhed.
- KYMLICKA, Will (1995), *Filosofía política contemporánea*, Barcelona, Ariel.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN (1991), *No creas tener derechos*, Madrid, horas y Horas.
- MACKINNON, Catharine A. (1995), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra.
- NUSSBAUM, Martha C. (1998), *Sex and Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- OKIN, Susan M. (1989), *Justice, Gender and the Family*, Nueva York, Basic Books.
- OSBORNE, Raquel (1997), “Grupos minoritarios y acción positiva: las mujeres y las políticas de igualdad”, *Papers*, octubre-noviembre, pp. 65-76.
- POSADA, Luisa (1992), “Cuando la razón práctica no es tan pura. (Aportaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant)”, *Isegoría*, 6, pp. 17-36.
- (1999), “Feminismo, igualdad y discurso contemporáneo (a 150 años de Seneca Falls)”, en *1898-1998. Un siglo avanzando hacia la igualdad*, C. Fagoaga (coord.), Madrid, Dirección General de la Mujer, pp. 275-297.
- POSTIGO, Marta, “Género y multiculturalismo”, en *II Jornadas de Filosofía Moral y Política*, CSIC, Madrid, 11-13 de diciembre 2001, inédito.
- PULEO, Alicia (1995), “Feminismo”, en *10 palabras clave sobre movimientos sociales*, J.M. Mardones (ed.), Estela, Verbo Divino.
- (1999), “Desarrollo y feminización de la pobreza”, en *El desarrollo excluyente de la economía neoliberal*, J.M. Martínez Sánchez y M. Plaza de la Cuesta (eds.), Burgos, Universidad de Burgos, pp. 51-62.
- RAWLS, John (1978), *Teoría de la justicia*, Madrid-México, FCE.
- (2001a), *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós.

— (2001b), *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, B. Herman (comp.), Barcelona, Paidós.

ROLDÁN, Concha (1995), "El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas", en *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (eds.), Barcelona, Paidós.

— (1998), "La trampa del universalismo en la ética kantiana", *Laguna*, volumen extraordinario.

— (1999a), "El sujeto se hizo verbo", en *Límites de la subjetividad*, M. Aguilar Rivero (coord.), México, Fontamara, pp. 207-220.

— (1999b), "Razones y propósitos: el efecto boomerang de las acciones individuales", en *El reparto de la acción*, M. Cruz y R. R. Aramayo (eds.), Madrid, Trotta, pp. 47-60.

— (en prensa), "La otra cara de los derechos, ¿quién hace los deberes?", en *Responsabilidad. Claves y perspectivas para una ética del siglo XXI*, R. R. Aramayo y M.J. Guerra (eds.), Madrid-México, FCE.

SANDEL, Michael J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.

VALCÁRCEL, Amelia (1997), *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra.

— (2002), *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Madrid, Temas de Hoy.

YOUNG, Iris M. (1989), "Polity and Group Difference. A critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics*, 99 (2), pp. 250-274.

— (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra.