

*Algunas bases hermenéuticas y epistémicas de la conciencia emancipatoria*¹

Stella VILLARMEA

(Universidad de Alcalá de Henares)

Resumen

Este trabajo analiza algunas conexiones entre la hermenéutica, la epistemología y el feminismo. La teoría feminista ofrece un campo de reflexión fructífero para la vertebración de la tradición ilustrada y hermenéutica. El recurso a la ilustración permite apuntar unas nociones de verdad y libertad que den sentido a la emancipación; mientras que el recurso a la hermenéutica ayuda a introducir la posibilidad de distintas interpretaciones, así como la producción de y desde perspectivas diferentes. La discusión se centra en la formación de la conciencia emancipatoria como ejemplo de construcción de la identidad personal.

Palabras clave: epistemología, hermenéutica, feminismo, emancipación, identidad personal

Abstract

This essay analyzes some of the connections between hermeneutics, epistemology, and feminism. Feminist theory offers a useful field for reflection on the links between the enlightened and the hermeneutic traditions. The appeal to the Enlightenment introduces the notions of truth and freedom

¹ Este artículo ha podido realizarse gracias a la generosa ayuda de la Fundación Caja de Madrid en forma de beca postdoctoral, bajo la dirección de Celia Amorós. Es también fruto de la colaboración en el proyecto de investigación "Hermenéutica y Epistemología" PB 98-08-28. Asimismo, agradezco sinceramente a los participantes en el seminario "Conocimiento e Interpretación" (coord. Á. J. Perona, P. López y V. Sanfélix, Dpto. Filosofía IV, UCM, curso 2000-2001) sus comentarios a una primera versión de este escrito.

which gives meaning to the concept of emancipation; the appeal to hermeneutics raises our awareness of the existence of different interpretations resulting from different perspectives. This essay focuses on emancipatory consciousness, treated as an example of the construction of personal identity.

Keywords: epistemology, hermeneutics, feminism, emancipation, personal identity.

Introducción

Este trabajo pretende analizar algunas de las conexiones entre la hermenéutica, la epistemología y el feminismo, a fin de iluminar la construcción de la conciencia emancipatoria. A modo de introducción, nos resultarán útiles unas breves definiciones. La *hermenéutica* se preocupa por el ser de la entidad que se comprende a sí misma y al mundo.² La *epistemología* se puede entender como la investigación sobre el conocimiento, su origen, extensión y validación. El *feminismo* pretende, entre otras cosas, sacar a la luz las experiencias de las mujeres y comprender los condicionantes a que está sometida su inserción en el mundo. La ventaja de esta presentación sumaria es que nos conduce directamente a algunas de las cuestiones importantes que surgen al relacionar estas tres áreas, entre las que sin duda se encuentran las siguientes: ¿Influye el hecho de ser mujer, y en caso afirmativo de qué manera, en la comprensión del mundo, de los demás y de sí misma? ¿Tiene alguna relevancia al hacer epistemología o hermenéutica el que el investigador sea un sujeto femenino? ¿Qué situación, perspectiva, agudezas y lastres incorporan los sujetos femeninos a la hora de construir una concepción del mundo y de ocupar un lugar en él? Y, sobre todo, ¿cómo se explicarían desde la hermenéutica los actos cognoscitivos que dan lugar a la conciencia emancipatoria? De estos y otros interrogantes nos ocuparemos a lo largo de los siguientes pasajes.

Hermenéutica

Para la hermenéutica, los seres humanos somos seres en proceso continuo

² La utilización de la terminología heideggeriana pretende facilitar una definición que sirva de punto de partida para esta exposición, sin por ello asumir todos sus presupuestos y consecuencias.

de autoconstitución y de autoconocimiento. Aun cuando este proceso presenta algunas limitaciones, en función de las cuales se distinguen las distintas corrientes hermenéuticas, desde la perspectiva general hermenéutica, el ser humano no es, sino que llega a ser; no se conoce, sino que llega a conocerse; es pues siempre un proyecto de existencia y de conocimiento. Lo que llegamos a ser –cómo nos construimos y nos definimos– está en función de las actividades de las que formamos parte y en las que nos embarcamos, y también de cómo concebimos y damos sentido a esas actividades, tanto individual como socialmente. La manera como estamos implicados en el mundo, la forma como nos comportamos con sus objetos e instrumentos técnico-prácticos y con los demás, en definitiva, todas nuestras acciones y relaciones en un entorno de objetos y personas, circunscriben lo que somos en cada momento y lo que vamos siendo a lo largo de nuestras vidas. Para decirlo con términos heideggerianos: el mundo de los objetos y útiles (*Umwelt*) junto con el de las personas (*Mitwelt*) y nuestro mundo propio (*Selbstwelt*) constituyen nuestro ser para el mundo (*Sein zur Welt*).

La característica fundamental de la hermenéutica reside en su afirmación de que las esferas del ser y del conocer remiten necesariamente a un ámbito previo al que podemos denominar pre-ser o pre-conocimiento. Esta tesis tiene dos implicaciones importantes. En primer lugar, este ámbito previo al ser y al conocer objetivos funciona como condición de posibilidad de nuestra existencia y conocimiento (en este sentido, es un transcendental), y podría identificarse –al menos, ésa es la hipótesis que me gustaría explorar aquí– con la libertad y la intencionalidad. Libertad, en tanto que posibilidad de ser, si no cualquier cosa, sí al menos muchas de ellas; intencionalidad, en tanto que posibilidad de darse cuenta ya desde siempre de algo, de estar siempre orientados al mundo y a nosotros mismos. Ambos requisitos abren para el ser humano el espacio del ser y del conocer mundanos, y definen al sujeto como transcendencia.³

En segundo lugar, estos horizontes de referencia⁴ están siempre ahí para

³ Para evitar equívocos, entendamos que la palabra transcendencia no remite aquí a ningún espacio, tiempo, valor o significado meta-terrenal o extra-humano pues, en este sentido, el ser humano es para la hermenéutica un ser inmanente. Utilizo, en cambio, la noción de transcendencia para transmitir la idea de que el sujeto no es una esencia, sino una ex-istencia; que no está dado, sino que vive saliendo permanentemente de sí hacia un mundo de objetos y de seres que no son él y que le trascienden. Esta utilización del término *transcendencia* viene validada por la explicación de Husserl en la segunda lección de su *Die Idee der Phänomenologie* (Husserl, 1973).

⁴ También aquí conviene trazar una aclaración anticipatoria. La palabra *horizonte* no pretende sugerir ningún tipo de teleología, ajena en gran medida al espíritu hermenéutico, sino

nosotros, si bien no podemos remontarnos por completo hasta ellos, en el sentido de objetivarlos por completo y hacerlos transparentes al conocimiento, ni lógica ni cronológicamente. En sentido lógico, la precomprensión de la que hablamos no es un conocimiento que hayamos adquirido de manera consciente, que tengamos sistematizado o actualizado, ni del cual podamos responder de una forma cognoscitiva responsable. En realidad, la precomprensión hermenéutica es previa a cualquier conocimiento en sentido estricto, es decir, a la posesión de una creencia verdadera y justificada. En cuanto al sentido cronológico de la precomprensión, una de las tesis fuertes de la hermenéutica es la que sostiene que poseemos desde siempre ese tipo especial de conocimiento. La esencia del ser humano consiste precisamente en esa precomprensión: existir como ser humano maduro implica darse cuenta, estar dirigido al mundo y a uno mismo, desplegar intencionalidad. Hasta el punto de que la condición de posibilidad de cualquier conocimiento es ese horizonte de comprensión previa que posibilita la intencionalidad.⁵ Lo cual significa que todo ser humano entiende ya desde siempre algo, aunque no siempre sea de forma teórica o proposicional, puesto que la intencionalidad se muestra también en la acción en el mundo y en la manipulación de objetos.

La conexión del aspecto lógico y cronológico establece los dos límites que corresponden a la actividad epistemológica propiamente humana: no cabe la ignorancia absoluta, aunque tampoco la sabiduría completa.⁶ Dicho de otro modo, el proceso de conocimiento no parte nunca de cero (cual *tábula rasa* empirista) ni llega tampoco a alcanzar la cota máxima (ideal racionalista), sino que se desarrolla a modo asintótico en eterna aproximación tanto hacia el origen, punto de partida o premisa básica, como hacia el final, punto de llegada o conclusión última.

De lo anterior se desprende que la hermenéutica sostiene dos tesis diferentes y complementarias a la vez: a) que el ser humano entiende desde siempre ya algo (posee conciencia intencional) y se libera desde siempre ya de algo (posee conciencia de libertad); y b) que el ser humano no puede entenderlo todo sobre sí mismo o el mundo (vive una existencia misteriosa), ni puede liberarse por completo de sus cadenas (vive una existencia alienada). Así pues, lo que aquí he denominado condiciones de posibilidad de la existencia humana –la intencionalidad y la libertad– abren el espacio del ser y del conocimiento humanos, pero también lo rodean. El horizonte hermenéutico se recupera la idea de un espacio, tiempo y condiciones de posibilidad del sentido y de la libertad.

⁵ Lo que Wittgenstein denominaba *certeza* en su *Über Gewissheit* (Wittgenstein, 1991).

⁶ Recuérdense, a este respecto, las tesis de Platón en *Lisias*, *Banquete* o *República* sobre el hombre como entidad intermedia.

revela entonces a un tiempo como la condición de posibilidad y el límite de la existencia humana, sea ésta individual o colectiva. Faltaría todavía por añadir un tercer elemento a la estructura humana, a saber, la capacidad de distanciamiento o duda, pero habremos de esperar a más adelante en este trabajo para analizarlo, puesto que su explicación requiere que avancemos antes por otros derroteros.

* * *

Si nos centramos ahora en los aspectos epistemológicos, conviene resaltar que la aproximación hermenéutica sostiene que ese ámbito previo del que venimos hablando no es, en último término, teóricamente asequible o mostrable de modo pleno. No podemos bucear hasta lo más profundo de la sima y tocar fondo. La llave sigue en el fondo del mar, y sin ella no hay acceso al paraíso de la sabiduría o de la omnipotencia humanas. Mejor dicho, la facticidad última del ser humano consiste justamente en que no existe tal llave, al igual que tampoco existen los paraísos cognoscitivos o volitivos. Cuestión ésta que habremos de tener en cuenta al enjuiciar cualquier intento de hipostasiar hechos brutos o datos neutrales como fundamento de nuestras interpretaciones. En lugar de significados individuales, particulares o concretos, hemos de contar con una multiplicidad de referencias vinculadas y previas a todo significado particular, a partir de las cuales construimos nuestras interpretaciones y desplegamos la intencionalidad propia del ser humano. Como consecuencia de esta estructura, ninguna interpretación ajena a la red de significados tiene sentido; sólo resulta inteligible lo que la estructura es capaz de generar.⁷ Además, la malla permanece invisible o cuasi-invisible para el individuo cuando éste se sitúa en alguno de sus nodos. Así como el pez que cae en la red del pescador, es incapaz de desenredarse y encontrar la salida al mar abierto, tampoco a nosotros nos es posible pensar y vivir sin engancharnos a esas redes cuasi-transparentes, pero fácticas, de las que habla la hermenéutica.

Lo más sorprendente de todo este análisis reside en constatar que es precisamente porque existe un límite a la comprensión y a la interpretación, por lo que podemos llegar a comprender e interpretar. Dicho wittgensteinianamente, lo que no podemos entender es lo que permite que comprendamos todo lo demás. Necesitamos un marco de referencia, una estructura de pen-

⁷ Utilizando un símil económico-tecnológico, podríamos decir que no hay mercado fuera de la red: o comercias desde la red (*internet*) o quedas fuera de juego; esta vez no sólo en sentido metafórico, sino fáctico.

samiento, una configuración de símbolos y signos desde la cual proyectamos sentido general sobre los hechos. De ahí que que no podamos dotar de significado sino por comparación y contraste, esto es, por aplicación de una malla de nudos y relaciones lingüísticas en la que ya nos encontramos.

Conviene señalar, además, que el hecho de que exista comprensión previa es lo que también permite que nos movamos de una forma relativamente relajada y confiada en el mundo cotidiano. En efecto, la pre-comprensión de la que habla la hermenéutica es eminentemente un conocimiento práctico: consiste en saber orientarnos, dirigir nuestras acciones y gestionar eficazmente nuestras habilidades para conectar medios y fines. Aunque la literatura especializada, sobre todo la anglosajona, enfatiza que se trata más de un conocimiento sobre el cómo (las formas de proceder) que sobre el qué (los contenidos de nuestras actuaciones), creo que lo más destacable de este hecho reside en que dispongamos siempre de lo mínimo necesario para manejarnos en nuestro mundo, tanto en la materia como en la forma del conocimiento.⁸

Desde este punto de vista, la tarea de la epistemología no es demostrar que existe conocimiento, en un intento de acabar de una vez por todas con los cuestionamientos escépticos, pues la posibilidad del conocimiento está ya garantizada por la definición hermenéutica de la estructura del cognoscente y del mundo en el que vive. La respuesta al escéptico está, por tanto, dada de antemano.⁹ Cada uno de nosotros somos habitantes de una cultura, época y situación geográfica, y es desde esas referencias como entendemos el mundo. Luego el conocimiento remite a una localización y es interno a esas fronteras. De lo que se deduce que cualquier indagación cognoscitiva se concentra y explora sus objetos desde una situación general ya dada; explora una región del conocimiento, es un conocimiento situado. El mapa general de los conocimientos es una función del mapa de sus localizaciones, con el inconveniente añadido de que, en realidad, no hay una posición externa desde la que mirar el *mapamundi epistémico* resultante. Se desvanece así la ilusión renacentista del observador, que impulsa el globo terráqueo situado sobre la mesa de estudio y lo contempla mientras gira. Por el contrario, hay que suponer que miramos el mundo siempre desde dentro, exactamente igual que en nuestras observaciones astronómicas. Ningún instrumento del que nos ayudemos

⁸ Una forma dolorosa de comprender este punto es convivir con una persona enferma de Alzheimer. Cuando los conocimientos básicos de los más variados procedimientos y rutinas cotidianas quedan afectados, la persona se sumerge en *otro* mundo, en el que llega a perder incluso *su* identidad. Sus acciones se vuelven entonces ininteligibles para los que la rodean.

⁹ Por supuesto, siempre podemos preguntarnos cuánto hay de voluntarismo en esa definición, pero ésa sería otra cuestión.

(sea microscopio, sea cohete) conseguirá salvar la distancia necesaria para colocarnos *fuera* ni para mirar al otro lado. Parafraseando a los socorridos Nagel y Neurath, ni hay punto de vista divino ni se puede reparar el barco del conocimiento en dique seco.

En definitiva, la hermenéutica, en su vertiente epistemológica, se opone a las tesis positivistas, de acuerdo con las cuales sería posible, además de deseable, alcanzar una objetividad y neutralidad judicativas completas. De ahí que en esta perspectiva desempeñen un papel fundamental las nociones de comprensión, comunicación, diálogo y negociación, continuamente retomadas en escritos y posiciones, diversos entre sí, pero afines a la hermenéutica. Lo cual nos introduce en la idea, también hermenéutica, de que el conocimiento de un sujeto está influido y conformado por los demás sujetos que le rodean. Dado que el sujeto no puede tener nunca evidencia o justificación finales de la verdad de sus creencias, inevitablemente ha de salir de sí mismo para constrastrar sus juicios con interpretaciones alternativas. Es sólo en relación con los demás como llegamos a entender e interpretar lo que ocurre y lo que nos ocurre, en un constante tejer y retejer la malla de nuestras creencias. Hasta el punto de que los otros no sólo influyen en nuestra comprensión del mundo y de ellos, sino que configuran nuestra propia identidad.

Si continuamos avanzando en el argumento, llegamos a otra de las características de la hermenéutica que conviene tener presente, cual es la de haber contribuido con decisión al llamado giro lingüístico, tan definitorio de la filosofía del siglo pasado. El lenguaje se convierte ahora en el intermediario necesario entre el cognoscente y la realidad que le constituye; dicho de otro modo, el acceso al ser y al conocimiento está mediado por el lenguaje. En cualquier caso, resulta evidente que hablar de mediación lingüística no es todavía decir mucho, pues no es lo mismo sostener que el sujeto interpreta su vida mediante el lenguaje, que sugerir que lo que en realidad ocurre es que el sujeto es interpretado por y desde el lenguaje que le constituye. De ahí que el espectro de posturas cubra desde las versiones hermenéuticas más moderadas, que defienden el papel de la mediación, a las versiones más radicales, para las que el cognoscente es él mismo lenguaje y el lenguaje llega a ser toda la realidad, *su* realidad.

Así pues, mediante expresión lingüística configuramos el mundo, lo construimos y lo reconstruimos en función de resignificaciones sucesivas, procedentes de nuestra experiencia y manipulación del mundo. Es de esa misma manera como constituimos nuestra identidad. La tarea de contarnos adquiere así connotaciones ópticas, epistémicas, éticas y políticas. La biografía no es sólo el proceso de descripción de nuestra vida, sino la selección

de los recuerdos y vivencias con los que nos identificamos y a través de los cuales forjamos la interminable narración del yo.¹⁰ Narración en la que nos embarcamos cada día y a la que nos enfrentamos en los incontables encuentros con los otros que comienzan con el inevitable “¿cómo estás?”, y que a menudo sorteamos con la fórmula educada y tranquilizante de “bien, gracias”. (Por lo demás, quizá vaya siendo hora ya de variar la pregunta e interpelarnos con un irónico “¿cómo te lo cuentas?”. Al fin y al cabo, esto es lo que proponen muchas de las terapias de autoayuda tan frecuentes hoy en día, y que tan insulsamente deudoras de la hermenéutica resultan.)

En cualquier caso, lo esencial de la hermenéutica como postura filosófica reside en que, al considerar que el lenguaje es el instrumento común que vertebra al ser humano y a su mundo, lo transforma a su vez en el puente de tránsito entre ámbitos tradicionalmente considerados como desvinculados o relativamente separados en otros periodos de la historia de las ideas. Por esto, si aceptamos que la filosofía se ha dedicado desde siempre a tematizar la separación y vinculación de entidades duales –pensemos en tópicos como la subjetividad y la objetividad, la interioridad y la exterioridad, el cuerpo y la mente, en definitiva, el sujeto y el mundo–, la apelación al lenguaje es la respuesta a estos asuntos que exploraría la hermenéutica en el siglo XX. Es verdad que el recurso a la lingüística podría remontarse a épocas anteriores y que, en cierto sentido al menos, hay antecedentes del giro lingüístico en la antigüedad griega y en la edad media cristiano-musulmana.¹¹ Sin embargo, creo que no es exagerado decir que las premisas y objetivos lingüísticos de aquellos discursos históricos no están expuestos con la claridad y firmeza que caracterizará, rondando el tiempo, las aproximaciones hermenéuticas (y también las analíticas) del siglo recién abandonado.

¹⁰ Recordemos aquí las enseñanzas del psicoanálisis, sobre todo en su lectura hermenéutica, defendida, entre otros, por Ricoeur y Habermas (Rodríguez, 2000). También resultan iluminadoras las reflexiones de José Miguel Marinas sobre la forma de verdad que se gesta en lo biográfico y el peso que tienen los relatos de vida en nuestra cultura consumista contemporánea (Marinas, 2000).

¹¹ Por mentar un solo ejemplo de la antigüedad, baste recordar la segunda navegación de la que se habla en el *Fedón*, donde se nos conmina a mirar a los discursos, no a las cosas. (Dicho sea de paso, quizás si Rorty hubiera tenido en cuenta estos pasajes, habría modulado su visión rígida de Platón y evitado transmitirnos una marioneta casi irreconocible de este filósofo.) En cuanto a las reflexiones medievales sobre el papel del lenguaje, me gustaría recordar aquí, por su belleza, la obra de Ibn Tufayl, *El filósofo autodidacto* (Ibn Tufayl, 1998).

Feminismo

La hermenéutica y la epistemología (la hermética en su aspecto epistemológico) han sido herramientas enormemente útiles para la reflexión teórica feminista de los últimos tiempos, pues le han ayudado a realizar el análisis del presente y a explorar las posibilidades de emancipación futuras. En este sentido, gran parte de la filosofía feminista contemporánea explora el lenguaje, la significación, la metodología y el alcance de nuestros juicios epistémicos, así como la posición desde la que se elaboran los discursos cognoscitivos e interpretativos. De ahí que las reflexiones que desde la perspectiva de género se realizan a propósito de todos los campos del saber, impliquen “someter sus discursos a un análisis desde el *quién habla* (masculino o femenino) y *para quién habla*, y contrastar *lo dicho* con estos sujetos y destinatarios de los discursos en cuestión” (Molina, 2000, 255). Así las conocidas discusiones sobre la distinción hecho/valor o sobre la neutralidad del lenguaje en relación con esta distinción, se traducen, en la confluencia entre hermenéutica, epistemología y feminismo, en interrogantes como los siguientes: ¿es el género una cuestión de hecho (una característica natural) o de valor (un producto cultural o social)?, ¿se trata de una propiedad individual última (de aparición necesaria en todos los sujetos humanos) o de una característica lingüística y social (que puede desaparecer en determinados sistemas simbólicos)? La localización por parte de las feministas del *subtexto genérico* implícito en multitud de discursos revela, además, relaciones de poder escondidas a otros tipos de análisis: “Así, por ejemplo, se descubría cómo las mismas nociones de las que parten ciertas disciplinas como ‘sujeto’, ‘trabajador’, o ‘ciudadano’ o ‘lo público y lo privado’ o ‘la virtud’, etc., eran ya en sí mismas nociones *generizadas* en *masculino* porque en *femenino* apuntaban a otras realidades diferentes (pues, ¿podían definirse, con propiedad, las mujeres como ‘sujetos’ de la historia escrita?, ¿podían considerarse ‘el trabajador’ lo mismo que ‘la trabajadora’ con su doble jornada?, ¿no era ‘la ciudadana’ un ciudadano de segunda categoría?, ¿significaba lo mismo un ‘hombre público’ que ‘una mujer pública’?)” (Molina, 2000, 255).

En este sentido, la asunción del segundo Wittgenstein de que el contexto de la acción es relevante para su comprensión ha influido enormemente en ciertas posturas feministas. Estos paradigmas de pensamiento han ayudado a teóricas feministas a desenmascarar recurrentes trampas lingüístico-epistémicas. En efecto, el número de interrogantes se dispara cuando se toma en serio la perspectiva hermenéutica según la cual ni los principios ni las metodologías ni las conclusiones epistémicas están libres de valores, pues enton-

ces cabe preguntarse desde dónde despegan los principios *generales* del conocimiento –es decir, a partir de qué perspectiva, historia y cultura emanan– y, también, dónde aterrizan –esto es, qué objetivos cumplen–.

A fin de comprender mejor la aplicación de la hermenéutica al feminismo, podemos analizar una de las cuestiones mencionadas hace un momento: la tensión entre hecho y valor, sostenida por y desde el lenguaje, como el núcleo básico de la perspectiva hermenéutica. En concreto, sugiero analizar la formulación que la teórica feminista Dale Spender realiza de la vinculación de los hechos y los valores en la lógica y los modos de conceptualización humanos. La versión de Spender tiene además la virtud de ejemplificar un tipo de razonamiento hermenéutico feminista muy frecuente, si bien no tanto como para ser unánimemente compartido.

El argumento de Spender presenta la idea de que en realidad no hay hechos brutos o datos neutrales que fundamenten nuestras interpretaciones, sino que éstas vienen condicionadas por un sistema de valores que está dado de antemano y que permea todo lo que podemos llegar a percibir y comprender. El desarrollo de su razonamiento comienza con una versión del llamado círculo hermenéutico: “Los seres humanos no pueden describir imparcialmente el universo porque para hacerlo han de contar primero con un sistema de clasificación. Paradójicamente, sin embargo, una vez que tienen ese sistema de clasificación, una vez que poseen un lenguaje, sólo pueden ver ciertas cosas arbitrarias” (Spender, 1980, 139). Tras señalar de este modo que los marcos de clasificación aparecen ya constituidos, Spender introduce la segunda premisa, según la cual los sistemas conceptuales están cargados valorativamente: “Ha sido el grupo dominante –en este caso, el de los varones– el que ha creado el mundo, inventado las categorías, construido el sexismo junto con su justificación, y desplegado una trampa del lenguaje en su propio provecho” (Spender, 1980, 142). Con estos postulados, la conclusión se sigue de modo inmediato: “El grupo que posee la capacidad de ordenar las estructuras del lenguaje, del pensamiento y de la realidad, tiene también la capacidad de crear un mundo cuyas figuras centrales son los miembros del grupo, y cuyas figuras periféricas ocupan quienes no forman parte del grupo, que serán así explotados” (Spender, 1980, 142). Es decir, la jerarquía lingüística, epistemológica y ontológica se traduce en una jerarquía de poder.

En mi opinión, son varios los problemas que este tipo de descripciones comporta. En primer lugar, las tesis de que el pensamiento y la realidad dependen del lenguaje, y de que son los hombres los que han producido y controlado activamente el lenguaje, dejando a las mujeres el papel de simples usuarias pasivas de ese mismo lenguaje, plantean la dificultad de entender

cómo podría surgir de hecho una realidad fememina diferenciada que motivara la crítica de Spender. Pues, si se sostiene que cualquier configuración actual depende de sistemas de clasificación humanamente producidos, y que en el patriarcado esta producción está restringida a los hombres, habría que concluir entonces que el pensamiento de las mujeres, en tanto que meras consumidoras de ese lenguaje, debería estar en perfecto acuerdo con el pensamiento y la realidad construidos masculinamente (Gatens, 1991, 74-78). Dicho con prontitud: si las mujeres son, por hipótesis, mudas, entonces no hablan con *su* voz. Luego no se podría concebir que se originara una crítica feminista.

Un segundo problema relacionado con el anterior, que también encuentro en la aproximación de Spender, se refiere a su sugerencia de que la oposición masculino/femenino la construye el sistema patriarcal en un momento dado, a partir del cual no hay vuelta atrás. Esta tesis implica que la distinción de géneros quedó forjada al principio de los tiempos por la clase lingüística dominante, y que los demás (las clases carentes de poder o las generaciones venideras) no tienen nada que decir ni que entender al respecto. Pero si esto fuera así, ninguno de nosotros sería capaz de entender sobre qué premisas se construyó esa primera interpretación, pues seríamos herederos de ella y estaríamos dentro de esa misma tradición patriarcal. De esta manera, la hipótesis del origen no remontable, y por tanto misterioso, de los sistemas de conceptualización y clasificación del mundo se vuelve políticamente inhabilitadora, tanto para las mujeres como para los hombres contemporáneos. A ello hay que añadir otro inconveniente especialmente peligroso: las teorías de la conspiración primigenia olvidan a los hombres actuales que forman un grupo de dominación, exonerándolos de sus responsabilidades por los comportamientos heredados. Por mi parte, creo que si bien sería interesante analizar el nivel de conciencia que está al alcance de los grupos social o políticamente dominantes en un momento dado, ciertos mínimos de responsabilidad resultan ineludiblemente atribuibles a sus miembros.

En realidad, el inconveniente de utilizar la hermenéutica al estilo de Spender estriba en exagerar el alcance de ciertas situaciones. Muchas veces las mujeres interpretan, perciben o experimentan el mismo acontecimiento de una manera radicalmente diferente a como lo hacen los varones. Esto mismo sucede también en discusiones acerca de los más variados temas tanto entre las propias mujeres, como entre diferentes grupos culturales, económicos o políticos. Siempre que esto ocurre, se puede analizar cómo se construyen y se mantienen las oposiciones dentro de teorías particulares, pero no es necesario suponer, como hacen Spender y los partidarios de esta manera de enfo-

car las cosas, que la oposición sea una situación sin solución ni diálogo posibles. Ya que, como bien señala Gatens, si de verdad tomáramos en serio la hipótesis de que el lenguaje patriarcal tiene un punto de partida sin retorno que influye y permea todo el entramado conceptual, habríamos de enfrentarnos a la incómoda conclusión de que el discurso feminista fuera una creación *ex nihilo*.

Creo que el mejor modo de escapar a estas paradojas es rechazar que existan un lenguaje masculino y otro femenino mutuamente excluyentes, y pensar, en cambio, que existe un único lenguaje con estructuras compartidas por todos y todas, que puede ser aplicado con más o menos sesgos y que, por tanto, puede ser analizado para evitar esas desviaciones o, al menos, para intentar evitar el mayor número posible de ellas, sobre todo las interesadas. Es importante destacar que esta matización no comporta necesariamente el rechazo de la posición hermenéutica, pues se puede seguir manteniendo que el lenguaje es el instrumento mediador insoslayable en nuestra interpretación de la realidad, aunque ahora habría que caracterizarlo como referencia común a todos los integrantes de una comunidad lingüística, sin distinción de géneros.

Por último, el tercer problema que a mi entender plantea la tesis de Spender reside en que si la limitación hermenéutica se aplicara estrictamente, el sistema de clasificación que domina en una sociedad patriarcal –y hay que recordar que hasta ahora lo han sido todas las existentes de las que tenemos noticia, a falta de pruebas que apoyen el mito del matriarcado originario– iluminaría sistemáticamente ciertos asuntos y oscurecería otros. Así, todos los componentes de esa sociedad, tanto los varones como las mujeres, verían el mundo con ojos patriarcales y serían ciegos a otras aproximaciones. Por el contrario, la historia de las ideas nos muestra que algunas mujeres y varones de todas las sociedades han ido sacando a la luz los sesgos patriarcales de manera continuada, si bien este proceso se produce con más intensidad en determinados momentos y ocasiones históricas.¹² ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede ocurrir que el sistema conceptual dominante permita que se le cuelen estos productos destilados? En mi opinión, cualquier inicio de respuesta a estas preguntas habrá de apuntar al hecho de que el sistema de clasificación patriarcal tiene incoherencias y contradicciones por donde se

¹² Así, por ejemplo, las virtualidades emancipadoras de los discursos ilustrados no fueron llevadas hasta el final de sus posibilidades durante la Ilustración, por muy sorprendente que nos resulte este hecho. Este tema ha sido estudiado en numerosas obras por Amorós, Cobo, J. Perona, Molina Petit, Posada y Puleo, de las que, como muestra, citaremos aquí sólo (Amorós (coord.), 1992).

insertan las interpretaciones emancipadoras. Lo interesante de este asunto es constatar, una vez más, que aunque las fallas del sistema radican a menudo también en un nivel lógico, su solución ha de adentrarse en otros terrenos de índole valorativa. En efecto, los intentos de vincular la emancipación con el restablecimiento de la coherencia lógica entre A y no-A sólo pueden acabar en fracaso, pues hace falta algo más que una mente puramente lógica para decantarse por un polo u otro. En realidad, escoger uno de los términos no es, en realidad, una cuestión lógica, sino una decisión que incluye aspectos epistemológicos, éticos y políticos.

No obstante, esta respuesta, con ser verdadera, no es suficiente. Para completarla, hemos de empezar mencionando algo que resulta sensato. Por supuesto que a menudo, por no decir siempre, hay interpretaciones de la realidad sostenidas por distintos sectores de la sociedad que son contradictorias o inconsistentes. Pero aceptar esto no exige hablar de “realidades separadas e intraducibles” ni de realidades que sólo pueden ser interpretadas con viejos esquemas, tan viejos que se remontan al origen de los tiempos. Por el contrario, de vez en cuando nos tropezamos con nuevas formulaciones que enfocan la cuestión con otra luz. ¿De qué manera se innova lingüísticamente? Proponiendo nuevos significados a antiguos términos en función de las nuevas experiencias. Sólo así se puede entender que surja el discurso feminista. En esta forma de presentar las cosas, no se trataría tanto de postular la existencia de un lenguaje absolutamente neutral o lúcido –recordemos que, según la hermenéutica, tamaña gesta está fuera del alcance de los seres humanos, incluso de cualquier ser en absoluto–, sino de sugerir que se pueden ver las cosas de más de una manera, y que podemos ir más allá de lo que hasta entonces siempre habíamos asumido. Esta postura es equivalente a la visión del progreso del conocimiento que considera que nunca se alcanza la verdad definitiva, pero que continuamente se van revisando los conocimientos adquiridos, e introduciendo allí donde es necesario nuevas interpretaciones, en un proceso inevitablemente inacabable, al estilo de Popper o de los pragmatistas.

Esta visión de las concepciones del mundo patriarcales implicaría la tesis, quizá demasiado optimista, de que todas las mujeres, desde cualquiera que sea la tradición en la que viven, poseen los recursos epistémicos, conceptuales e interpretativos suficientes para imaginar un mundo mejor (para ellas, en efecto). Expresado de manera más general, se trataría de calibrar la hipótesis de que no hay ningún lenguaje absolutamente represivo, que un lenguaje así no sería humano. Entre otras cosas porque, al fin y al cabo, somos los humanos, todos nosotros y nosotras, los que elaboramos el lenguaje, a partir de

experiencias múltiples e, incluso, inconmensurables. Desde siempre, el lenguaje habría sido un recurso al alcance también de las mujeres, de las clases proletarias, de las minorías o mayorías raciales o sociales¹³, de los marginados o excluidos en general. Obviamente, estas reflexiones nos alejan de las premisas hermenéuticas más ortodoxas. Al fin y al cabo, si para éstas el lenguaje es anterior a nosotros, en tanto que forma el entramado conceptual que utilizamos pero que no decidimos, en la propuesta que he presentado el lenguaje es fundamentalmente un producto humano, sujeto por supuesto a las luchas de poder, pero susceptible de ser revisado en principio desde los más diversos ámbitos, aunque siempre desde dentro del propio caleidoscopio lingüístico.

Conciencia emancipatoria

Este punto nos lleva al último foco de atención de este trabajo: la relación entre hermenéutica y conciencia emancipatoria. A estas alturas de la historia, es claro que hay usos particulares del lenguaje y, por tanto, interpretaciones del mundo concretas, que implican un sesgo contra las mujeres. Lo que, a pesar de todo, no resulta ya tan evidente es que ninguna tradición patriarcal contenga virtualidades emancipadoras o que, al menos, algunas no las posean.¹⁴ Esto nos lleva a sospechar que, por mucho que en una primera aproximación las distintas tradiciones parezcan tener una dirección única de entrada en el mundo, en realidad, todas ellas poseen un transfondo que las conecta entre sí. En este sentido, sería interesante explorar algo así como la raíz común a todas las tradiciones. El que existiera algo de este calibre vendría posibilitado por el hecho de que los seres humanos tuviéramos no sólo una estructura epistémica común, sino una estructura vital común: todos buscamos la felicidad y aspiramos a alcanzarla, luego todos damos vueltas a las

¹³ Por cierto que la utilización del término *minoría* no alude a un orden numérico, sino a una situación de desventaja en cuanto al poder, influencia y acceso a los recursos económicos y simbólicos dentro de una sociedad. De ahí la paradoja de hablar de “minorías raciales” en países como, por ejemplo, Sudáfrica donde la “minoría racial” supone la mayor parte de la población. Este significado, común en ciencia política, es el que fundamenta el uso del término *minoría* para referirse a las mujeres dentro de una sociedad, y el que legitima la aplicación de políticas de discriminación positiva.

¹⁴ Por supuesto, contienen capacidades emancipatorias no en tanto que *patriarcales*, sino en tanto que tradiciones *humanas*. Entiendo que la lectura de esta tesis puede despertar una curiosidad no satisfecha en estas páginas, pero no me resisto a dejar de introducirla, pues creo que ofrece posibilidades de reflexión enormemente atractivas.

condiciones que la hacen posible y a las limitaciones que nos impiden alcanzarla. No digo yo que nuestra búsqueda de felicidad esté presente y gobierne de manera única nuestra vida –ahí están, por ejemplo, el psicoanálisis o el existencialismo para probar que hay contraórdenes psíquicas que se enfrentan a la consciencia, así como comportamientos de mala fe–, pero sí que en algún momento de nuestra vida –podríamos incluso decir que sin esos momentos no existe vida propiamente humana– contamos con la lucidez necesaria para cuestionar lo que tenemos y para decidir a lo que aspiramos. Estas reflexiones nos retrotraen de nuevo a la hipótesis de que el ser humano no es alguien absolutamente ignorante, sino que de algún modo ha de conocer y reconocer el ideal, en el sentido, al menos, de representarse en algún momento lo que quiere llegar a ser.¹⁵

Por consiguiente, la cuestión fundamental que debemos analizar es si ser un ser humano es estar determinado por un lenguaje y por un esquema conceptual concretos, es decir, habitar siempre un sistema de pensamiento que inhabilita para pensar o hablar desde un punto de vista idealmente neutral al ambiente. Ésta, creo, sería la tesis hermenéutica más radical. Lo que he intentado sugerir en estos últimos párrafos es la posibilidad de que en cualquier momento, en cualquier situación, cualquier ser humano (quizá estos absolutos haya que matizarlos en función de ciertas condiciones, todavía por estudiar) pueda interpelarse e interpelar alrededor suyo con la intención de deslegitimar lo establecido. Es decir, que pueda ser él mismo el fundamento último de sus juicios epistémicos. La propuesta consiste entonces en sostener que, si bien todo punto de vista está mediado por el lenguaje –y, por tanto, que en este sentido no hay un punto de vista neutral y supramundano–, sin embargo, es un *factum* que los lenguajes son caleidoscopios donde se vierten formas de vida dispares y, en gran medida, contradictorias e incommensurables. Esta multiplicidad de opciones permite la apropiación o el distanciamiento respecto de un tipo concreto de vida e introduce, por tanto, la posibilidad de construir un discurso emancipatorio. En el bien entendido de que se trata de una *posibilidad*, esto es, que el cambio de paradigma lingüístico es una condición necesaria pero no suficiente para la acción política. Por una parte, porque el protagonismo del lenguaje como instrumento de crítica y cambio social está supeditado a la existencia de ciertas condiciones materiales que permitan determinados tipos de vida. Por otra parte, porque la existencia de nuevas conceptualizaciones no traen consigo, por sí solas, la eman-

¹⁵ De ahí la enorme paradoja de sostener, al hilo de tradiciones religiosas variadas, que el peor pecado sea la *hybris* o soberbia, si es verdad que nuestra aspiración de conocimiento y lucidez es máxima.

cipación, pues, como es bien sabido, comprender una situación no implica necesariamente poseer los recursos para salir de ella.

La sospecha, el inconformismo, el recelo y la distancia se muestran así como actitudes profundamente, cabe decir, estructuralmente, humanas. Se nos revela entonces el tercer elemento del ser humano que faltaba añadir a la intencionalidad y la libertad, anteriormente mencionadas, a saber, la duda. Precisamente se trata del elemento que articula las relaciones entre esos dos trascendentales. En efecto, la duda sirve de nexo entre la intencionalidad y la libertad pues introduce el voluntarismo doxástico: yo decido qué quiero sostener. Es así como la capacidad de distanciamiento dota de coherencia la estructura humana, pues permite que se desarrollen al máximo de sus posibilidades la intencionalidad y la libertad. Reparar en este tercer elemento es, además, metodológicamente importante, al ser lo que permite articular la crítica a una concepción excesivamente estrecha del ser humano por parte de ciertos desarrollos hermenéuticos para los cuales el sujeto sería un ser sometido pasivamente a estructuras independientes a él. De ahí que enfatizar nuestra capacidad de distanciamiento pueda ayudar a tener una descripción más apropiada del ser humano.

No obstante, y para evitar interpretaciones demasiado confiadas de los últimos párrafos, es oportuno señalar que la propuesta avanzada no aboga por una descripción prometeica del ser humano. No se está defendiendo que las mujeres y los varones sean siempre capaces de liberarse de sus cadenas, ni que siempre dispongan de los recursos necesarios, ni que siempre logren comprender sus encerronas psicológicas, económicas, conceptuales, etc. Lo que sí se apunta es que a veces pueden hacerlo, por lo que se anima a estudiar las condiciones de posibilidad de este recurso, así como a rechazar cualquier teoría del lugar del ser humano en el mundo que impida esta posibilidad. Lo interesante de esta investigación reside en estudiar cómo es posible la conciencia intencional y la conciencia emancipada, así como tropezar con los límites que hacen de la existencia un misterio y un encadenamiento no estrictamente rígido. Quizá pueda hacerse esto desde una perspectiva hermenéutica, pero ha de ser una que comprenda la delgada línea en la que nos movemos. El deseo de sentido, la aspiración a entender, junto con el convencimiento de nuestra ignorancia y la desazón por nuestra situación representan la descripción más clásica y conseguida de lo humano: buscamos la clave que no tenemos y que continuamente perdemos. El sentido, como objeto del deseo, como fruto del árbol de la sabiduría, se nos aparece como aquello valioso que nos falta absolutamente. El Eros, la estructura intermedia entre Poros y Penía, la finitud y el deseo, en suma, constituyen la naturaleza huma-

na. Estas son las premisas que ha de recoger la hermenéutica y que no puede traspasar: ni hacia arriba, olvidando las limitaciones de nuestra existencia, ni hacia abajo, olvidando la realidad de nuestras aspiraciones.

En los párrafos anteriores nos hemos adentrado en la cuestión de las posibilidades y alcance de la conciencia emancipatoria en relación con la hermenéutica epistemológica. Como es sabido, la tensión entre la hermenéutica de las tradiciones y la escatología o ideología de la liberación y emancipación, ha sido una de las cuestiones recurrentes en la discusión que de la hermenéutica ha realizado la teoría crítica. Es, pues, el momento de preguntarse hasta qué punto se pueden conjugar ambas mediante lo que podríamos llamar una hermenéutica crítica y/o una crítica de la hermenéutica. Como he sugerido en las secciones anteriores, creo que la capacidad para establecer un punto de encuentro entre ambas perspectivas depende en buena medida de si el interés por la emancipación viene posibilitado tanto por la propia tradición como por la propia esencia, naturaleza, estructura, proyecto o existencia (en este momento no querría cargar el concepto con connotaciones teóricas específicas) en que el sujeto consiste. Retomemos ahora las cuestiones de los últimos párrafos y estudiemos más despacio la aparición de la conciencia feminista como ejemplo de conciencia emancipatoria y, también, su relación con la construcción de la identidad personal.

Identidad feminista

Según la aproximación hermenéutica general, cuando expresamos una cuestión, la explicamos y al mismo tiempo la interpretamos. En efecto, esto es lo que ocurre cuando las mujeres intentan, por este orden, dar voz al problema que no tiene nombre¹⁶; encontrar sus causas y desmontarlo a partir de la crítica; y construir mediante elementos ya dados y con la ayuda de la imaginación un nuevo paradigma o marco de interpretación desde el que plantear salidas y propuestas. Pues bien, cada una de estas secuencias puede ser leída en clave hermenéutica epistemológica crítica. Veámoslo.

1. El primero de estos actos, la capacidad de definir o de nombrar, puede concebirse como el acto creativo y cognoscitivo por excelencia. Hasta tal punto se trata de una acción singular que en numerosas tradiciones se considera un comportamiento exclusivo de los dioses (repárese en las teologías

¹⁶ Por utilizar la lúcida expresión de Betty Friedan (Friedan, 1974).

judía, cristiana y musulmana). Para enfatizar este aspecto, baste recordar, por ejemplo, cómo en algunas culturas míticas se puede controlar, desarmar o destruir al enemigo, al insertar su nombre en determinados rituales cuya base es lingüística. El acto de nombrar se reviste así de un poder inusual y mágico. Pero no hemos de quedarnos en el exotismo de estos rituales para comprender a qué nos referimos. Dar un nuevo nombre a las cosas y una descripción nueva a los hechos es también la eterna tarea de la poesía y de la literatura, cuyo logro consiste en ser el campo de exploración para nuevos significados y expresiones. Por lo demás, la búsqueda de una descripción original –en el sentido estricto de novedosa o todavía no realizada– es una de las estrategias de supervivencia utilizada por algunas víctimas de masacres como la del Holocausto.¹⁷ Como es sabido, la verbalización es también la herramienta básica de la terapia psicoanalítica. Todavía se podrían añadir más ejemplos, pero creo que los mencionados son suficientes para ilustrar la unión de lo creativo con lo cognoscitivo a la que me he referido antes: definir verbalmente los problemas abre la posibilidad de solucionarlos.

De ahí que cualquier análisis de la conciencia emancipatoria haya de interesarse por las condiciones de posibilidad del nombrar, cuestión a la que no ha sido ajena la llamada literatura “de mujeres”. Obras como “Middlemarch” o “Her Eyes Were Watching God”, por citar algunas de la tradición anglosajona, y “Nada” o “Entre visillos”, en la española, ofrecen ejemplos originales y profundos a la hora de denotar y connotar los viejos referentes. No obstante, la carga mayor en la tarea de identificación y nombramiento de las situaciones ocultas ha recaído en la teoría feminista. En este sentido, recordaremos aquí, por paradigmática, la recalificación de las mujeres como “Tercer Estado dentro del Tercer Estado” o la acusación a los varones revolucionarios de ser “aristócratas en sus hogares”, que empleó Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de las mujeres*.¹⁸

2. El segundo de estos actos, la capacidad de crítica y duda, representa para mí el momento individual, aquel en el que el sujeto se descubre y, consiguientemente, se erige y se afirma. Pues bien, ¿cómo hemos de concebir el acto cognoscitivo mediante el cual un sujeto irracionaliza lo existente, resignificándolo y contribuyendo así a la formación de una nueva identidad social? En mi opinión, el primer momento del proceso de concienciación

¹⁷ Me refiero a los relatos de Elie Wiesel, Violeta Friedman o Jorge Semprún, por ejemplo.

¹⁸ La formulación de las vindicaciones feministas en discursos innovadores ha sido analizada con detalle en (Amorós, 1997, 176-194).

comienza con la duda y la subsecuente suspensión del juicio o *epojé*. Paulatinamente, una mujer va sometiendo a sospecha las distintas caracterizaciones sobre sí misma aprendidas y asumidas acríticamente hasta ese momento. El método consiste en pasar por el tamiz de la reflexión crítica cualquier adscripción dada, y rechazar todas aquellas designaciones cuya validez no sea capaz de reconocer desde sí misma. Según esta interpretación, el origen del proceso de concienciación reside en la actitud escéptica de sospecha. Se muestra así que, en último término, la indagación del sujeto feminista es una actividad esencialmente filosófica, entendiendo como tal la actitud socrática de búsqueda de un conocimiento que se está segura de no poseer, pero cuya adquisición resulta vital.

La identificación del momento escéptico como iniciador del proceso epistémico que culmina en la adquisición de conocimiento feminista, tiene además consecuencias importantes a la hora de evaluar la validez de lo que progresivamente vaya sedimentándose como juicios asumidos por el sujeto feminista. En efecto, la actitud de cautela a la que nos hemos referido antes implica que la validez de cualquier teoría feminista ha de ser aceptada por el sujeto individual y, por tanto, que ninguna teoría puede imponerse como norma si el individuo no le presta su asentimiento último. De ahí que cualquier construcción conceptual sea siempre susceptible de ser revisada por el sujeto que la adopta.

Este momento del proceso de concienciación viene caracterizado, por tanto, por la relevancia de la perspectiva individual. Se trata de afirmar sólo lo que puedo aceptar a partir de mi experiencia como mujer, la cual es siempre limitada. La razón que interviene en este proceso es una razón guiada por el interés y situada en un contexto determinado. La única manera de evitar los reduccionismos y las generalizaciones opresivas, es concentrarse en lo particular y afirmar la individualidad. Pero la individualidad sólo puede concebirse como situada, así que lo que puede llegar a aceptar alguien vendrá condicionado por su situación. Se entiende entonces que algunas teorías del conocimiento feministas hayan partido de la constatación de que el sujeto del conocimiento no puede entenderse en un comienzo como un ente abstracto o intercambiable. Estas posturas rechazan que sea posible una teoría general del conocimiento, y defienden que sólo es válido hacer una teoría del conocimiento contextualizado. De acuerdo con esta descripción, la única aproximación que recogería adecuadamente los actos cognoscitivos que están en el origen de la conciencia feminista, tendría un corte nominalista: el conocimiento es conocimiento individual situado.

En mi opinión, sin embargo, y a pesar de la verosimilitud que pueda pre-

sentar la anterior descripción, el nominalismo epistemológico no es una postura válida, puesto que no recoge el hecho de que el proceso de concienciación y resignificación de la situación dada, es siempre una tarea colectiva. Históricamente, la creación de la conciencia feminista ha sido posible gracias a las experiencias compartidas de muchas mujeres concretas. Por tanto, cualquier teoría del conocimiento feminista debería evitar concentrarse en los actos epistémicos individuales, y considerar en cambio la formación social del conocimiento, intentando superar las limitaciones individuales. Se trata de estudiar un conocimiento que recoge y proyecta los sentimientos y experiencias de las mujeres en tanto que género y colectivo. Pero el nominalismo epistemológico, al menos tal y como ha sido presentado aquí, no es capaz de incorporar este aspecto.

Por otra parte, tampoco creo que sea un camino adecuado para la teoría feminista abogar por un conocimiento situado en función de unos intereses determinados, entre otras razones porque esta postura destruiría la propia viabilidad del proyecto emancipatorio. Es cierto que la teoría feminista aspira a recoger la perspectiva particular de las mujeres, y servir así a sus intereses. Pero no hay que olvidar que el poder de convocatoria y adhesión que el feminismo necesita para poner en práctica acciones que conduzcan a cambios sociales, exige que sus análisis conceptuales sean derivaciones coherentes de presupuestos ampliamente aceptados por el conjunto de la sociedad. Esto significa que el objetivo último de la teoría ha de ser ofrecer una conceptualización que pueda ser aceptada a partir de criterios de universalidad, y no en función de criterios particulares. Dicho de otro modo, el feminismo ha de promulgar un conocimiento cuya validez pueda ser intersubjetivamente reconocible. Sólo así conseguirá que sus conclusiones sean aceptadas como verdaderas y justas de una forma socialmente mayoritaria.

Así pues, a pesar de que el punto de partida de la teoría feminista no puede ser otro que el análisis crítico de la experiencia individual, el punto de llegada no puede ya concebirse de este modo. Esto significa que el feminismo ha de ser capaz de superar el individualismo o nominalismo epistemológico típico de las quejas particulares o de los memoriales de agravios, para decirlo con expresiones de Celia Amorós. No basta con describir y recoger las situaciones particulares, sino que ha de darse un salto conceptual añadido, por el cual podamos dejar de considerarlos como hechos aislados. En definitiva, resulta necesario conceptualizar y categorizar los distintos fenómenos, mediante la abstracción de las características particulares y su elevación a generalidad.

En efecto, la clave metodológica de este segundo momento de construc-

ción de la teoría es la argumentación conforme a premisas universales. El descubrimiento de categorías universales y la irracionalización de aplicaciones no acordes con el rasgo de universalidad, son los resultados inmediatos de este procedimiento epistémico. El razonamiento feminista descubre así proposiciones que no se aplican ya estrictamente a casos individuales, y cuya legitimidad no está garantizada por la simple adhesión individual. Bien al contrario, las afirmaciones teóricas adquieren ahora validez universal, y es por ello que también reclaman aceptación universal.

De lo anterior se concluye como una tarea pendiente construir una epistemología capaz de explicar la formación de una nueva identidad individual y social a partir de la concienciación feminista. El feminismo comienza cuando las mujeres se intentan colocar en la perspectiva que les pertenece y ver el mundo con sus propios ojos, en vez de con ojos prestados. Es decir, cuando las mujeres se proponen criticar el sistema de pensamiento que hasta entonces compartían con las mismas estructuras patriarcales que les oprimían o marginaban. Según hemos visto, este proceso de autocuestionamiento resulta un objeto de estudio especialmente interesante desde la perspectiva hermenéutica, ya que plantea directamente la cuestión de cómo se produce el rechazo de una concepción del mundo y se pasa, gradualmente, a otra.

Hacerse preguntas sobre nuestro tipo de vida supone colocarnos (a nosotras mismas, a nuestras facultades de juicio, a nuestros sistemas de pensamiento, a nuestros métodos de razonamiento, a nuestras suposiciones, premisas y prejuicios, en resumen, a nuestra identidad personal) en el punto de mira de la crítica, es decir, supone tratarnos como objeto de estudio. La persona se estudia a sí misma con el fin de entenderse y de criticarse a un tiempo. Este objetivo plantea, sin embargo, una paradoja: que el sujeto haya de criticar las mismas armas de estudio con las que realiza la crítica. La reflexión sobre las propias suposiciones tiene como intención última identificar qué cuestiones se consideran relevantes y por qué; qué interpretaciones se dan a esas cuestiones y cuál es su origen y finalidad; cómo se construyen las argumentaciones y cómo se derivan los resultados. El giro de ciento ochenta grados en el enfoque de la investigación supone, en definitiva, un análisis de la lógica de la investigación científica, filosófica, ética, social y política sobre las identidades femeninas y las jerarquías basadas en el género.

Pues bien, ¿qué condiciones de posibilidad requiere una reflexión de este tipo? Para que haya teoría feminista es necesario que sea posible la asunción crítica de las creencias, opiniones y juicios sostenidos hasta entonces por un sujeto femenino, es decir, es necesario que pueda darse la problematización de la identidad personal asumida acríticamente hasta entonces. Esto sólo es

posible si podemos despegarnos de los significados que nuestros actos han tenido hasta un momento dado, es decir, si logramos desembarazarnos parcialmente, a partir de un instante dado, de quienes éramos anteriormente, y de los discursos que usábamos para contarlos y contarnoslos. Sin embargo, ¿cómo hemos de entender este proceso, aparentemente paradójico? En este punto no encuentro mejor ayuda que la apelación a metáforas. En concreto, creo que una forma de describir el nacimiento a una nueva vida identitaria es compararlo con el dar a luz. El despertar a la conciencia emancipada puede relacionarse con la manera como la embarazada expulsa de sí una nueva vida: en ambos casos, la mujer saca de ella misma una nueva identidad, con una mezcla de dolor y alivio. Los parecidos entre ambos procesos continúan cuando reparamos en que el proceso natural de dar a luz no es una cuestión enteramente voluntaria sino que en él la embarazada es movida, llevada u obligada a dar a luz. En este sentido, el parto se desarrolla, hasta cierto punto al menos, con independencia de ella.¹⁹ De manera paralela, la conciencia emancipatoria surge, lo quiera o no el sujeto que despierta a ella; en realidad, es algo que le acontece o sobreviene, de ahí el símil frecuente del despertar. Utilizada de este modo, la metáfora del parto permitiría representar la postura hermenéutica según la cual la comprensión de la propia identidad nunca puede ser completa ni autofundante, sino que ha de venir siempre posibilitada y limitada por algo externo, anterior y radicalmente material, en tanto que inaprehensible teóricamente.²⁰

3. Por último, el momento de la autorreflexión, sea ésta individual o colectiva, y el momento crítico tienen como objetivo final la elaboración de una nueva teoría sobre el mundo y nuestra inserción en él que posibilite la conciencia emancipatoria. Nos queda, pues, por analizar este aspecto, a partir de algunas consideraciones hermenéuticas.

¿Cómo construyen las mujeres sus teorías sobre el mundo y su lugar en

¹⁹ Independientemente de su voluntad consciente, por supuesto, no de su cuerpo. Al menos en el parto “ideal” en condiciones normales. Por lo demás, ya sabemos que actualmente se pueden programar los partos en virtud de ventajas para la embarazada, su “habitante”, su médico y/o el sistema sanitario.

²⁰ ¿Cuál es la validez de este tipo de metáforas? Desde luego, la hermenéutica de la sospecha ha de alcanzar también el análisis de las metáforas desde las que nos entendemos, pues éstas no son nunca neutras ni inocuas. Por eso, quizá haya quien sospeche que la metáfora de la maternidad está demasiado cargada ideológicamente. Y, sin embargo, considero que es una metáfora poderosa en el sentido en el que la aplico aquí. Lo que lamento no haber podido analizar en este trabajo, son las semejanzas y diferencias entre esta metáfora y la concepción mayéutica de la filosofía socrática, tal y como ésta aparece descrita en *Teeteto*.

él? Según mencionamos antes, la teoría del conocimiento feminista ha desarrollado en los últimos años una explicación que parte de la especificidad de las situaciones históricas vividas por las mujeres. Se trata de lo que se ha venido en denominar la epistemología situada o centrada en el punto de vista de la mujer. Tras aceptar que el punto de partida marca el conocimiento y que las conclusiones a las que llega el sujeto quedan influidas por su origen, algunas feministas de influencia hermenéutica proponen elaborar nuevas teorías que tomen las experiencias de las mujeres esta vez como fundamento.²¹ La explicación de lo que las mujeres son, de cómo se entienden a sí mismas, y de cómo quieren que se desarrolle su futuro resulta entonces directamente proporcional a su historia pasada. Esta perspectiva no está exenta de problemas, pues, ¿cómo responder a la idea de que existen jerarquías epistémicas, esto es, que hay puntos de vista mejor situados cognoscitivamente? Y, también, ¿cómo no sostener que las conclusiones epistémicas a las que cada sujeto llega son válidas sólo para el grupo de pertenencia? Una de las teóricas más representativas de esta postura, Sandra Harding, se ocupa y trata de responder a este tipo de cuestiones. Como no puedo ocuparme aquí de sus razonamientos, remito especialmente a (Harding, 1993).

La razón por la que menciono la epistemología situada es porque nos sirve para plantear la cuestión de fondo que, a mi entender, plantea la perspectiva hermenéutica en relación con la construcción de una nueva teoría sobre el mundo (se trate de la feminista o de cualquier otra). Me refiero al problema de la verdad o, dicho más exactamente, a si la verdad está relacionada con su origen. En este sentido, ¿cuál es la legitimidad de las pretensiones de conocimiento de las mujeres sobre el mundo, los otros y ellas mismas? ¿Hasta qué punto *sus/nuestras* teorías pueden llegar a ser universales, es decir, compartidas en primer lugar por todas las mujeres y, en segundo lugar, por todos los varones? Dicho de otro modo, ¿podemos hacer epistemología general a partir de esas epistemologías regionales? En realidad, este tipo de interrogantes surge por la fuerza con la que se anuda el recurrente círculo hermenéutico: no podemos encontrar, ver o definir datos si no tenemos ya una teoría bajo la cual subsumirlos, pero tampoco podemos construir una teoría sin unos datos previos a partir de los cuales la componemos.²² Los datos pre-

²¹ Pueden consultarse, entre otros, los escritos de (Hartsock, 1983), (Smith, 1987) y (Aptheker, 1989). En cierto sentido, también podría incluirse en esta línea (Haraway, 1988). Una amplia discusión de la teoría feminista del punto de vista aparece recogida en la revista *Signs*, 1997, 22, 2.

²² Por cierto que incluso todo un positivista clásico como Comte se hizo eco de esta enclonra, al declarar que “acosado entre la necesidad de observar para formarse teorías reales y la necesidad no menos imperiosa de crear unas teorías para dedicarse a observaciones ordenadas,

vios son, por definición, situados, concretos y particulares, mientras que la teoría es, por su propia aspiración, general y universal. Aunque compaginar ambos aspectos resulta una labor complicada, intento a continuación describir los cabos de este nudo con algo más de precisión.

La validación general de los actos epistémicos de un sujeto (en este caso, feminista) transcurre por los siguientes derroteros. En primer lugar, hemos de distinguir el significado del acto epistémico (*a1*) para el propio sujeto que conoce (*S1*) del significado de ese mismo acto (*a1*) para cualquier observador, investigador o epistemólogo (*S2*) que reflexione sobre las acciones del sujeto primero (*S1*). En segundo lugar, hemos de reparar en que el significado o validación del acto epistémico (*a1*) del sujeto (*S1*), requiere su contrastación por parte del observador, investigador o epistemólogo (*S2*) con una teoría (*a2*) que él mismo ha elaborado a partir precisamente de la observación de los actos epistémicos (*a1*) del sujeto (*S1*). El círculo se cierra cuando comprobamos que el observador, investigador o epistemólogo observa los actos epistémicos o su significado a partir de una noción preconcebida del significado de la acción que enlaza los dos tipos de actos individuales (*a1*) y (*a2*). Es decir, que la teoría que elabora el observador, investigador o epistemólogo es a su vez un acto epistémico (por eso lo he llamado *a2*), basado justamente en los actos epistémicos del sujeto que observa o estudia. Para simplificar la descripción de este tipo de círculo, quizá sea de cierta utilidad la introducción de un nombre distinto para cada tipo de acto, tal y como propugna Kaplan. Así, él habla, por una parte, del significado del acto (significado del acto para quien actúa) y, por otra, del significado de la acción (significado que los observadores, científicos u epistemólogos adjudican a una acción en sus respectivas disciplinas). El círculo consiste entonces en que el observador enjuicia los significados de los actos a partir de una noción preconcebida del significado de la acción que enlaza los actos y las acciones individuales (Kaplan, 1964, 32, 362).

En cualquier caso, el llamado círculo hermenéutico nos pone ante la evidencia de que cualquier aspiración de conocimiento –esto es, cualquier teoría sobre el mundo– entra en una relación dialéctica y tiene una validez limitada. La relación dialéctica puede ilustrarse acudiendo a la paradoja del aprendizaje sobre la que dialogaban Menón y Sócrates. Realmente es un argumen-

el espíritu humano se hubiera visto, desde su nacimiento, encerrado en un círculo vicioso del que nunca habría tenido medio alguno de salir, si no hubiera abierto una vía natural de escape a través del desarrollo espontáneo de las concepciones teológicas” (Comte, 1981, lección primera, traducción revisada). Dejando al margen la utilidad de esta observación para la justificación de su ley de los tres estados, la cita nos hace dudar de la pertinencia de hablar de “círculo hermenéutico”: a lo mejor se trata, simplemente, de un círculo “epistémico”.

to fuerte sostener, con Platón, que a menos que sepamos de antemano lo que estamos buscando, no podremos encontrarlo nunca: encontrar requiere saber mínimamente qué se busca, a fin de poder identificar si cada cosa que nos tropezamos es un caso o no de lo que buscamos. Pues bien, quizá no sea posible dilucidar teóricamente cómo se resuelve el círculo hermenéutico, pero parece que en la práctica podemos evadirlo. De hecho, ha ocurrido y ocurre que las personas han buscado y encontrado conocimientos. Si ocurre es porque es posible, sería el argumento; otra cosa es entender cómo es posible, para lo cual quizá hayamos de embarcarnos en un método de investigación típicamente trascendental. Al fin y al cabo, la respuesta de Sócrates en *Menón* es sólo una posibilidad, para nosotros remota.

En concreto, y en relación con el tema que nos ocupa, las mujeres han reconceptualizado el mundo y se han responsabilizado de su propia vida. Por eso, quizá haya que concluir que, efectivamente, las mujeres sabemos lo que buscamos cuando hacemos teoría feminista; por lo demás, a estas alturas, también lo saben los varones. Defender que como seres humanos tenemos la suspicacia suficiente para entender de dónde venimos y la lucidez necesaria para atisbar hacia dónde queremos ir; y también hacia dónde no queremos ir.²³ La intencionalidad, la crítica y la libertad se nos aparecen de nuevo ahora como los existenciales epistémicos que estructuran al ser humano y le permiten construir su identidad.

Nos queda por añadir sólo un último toque: el conocimiento, tanto el crítico como el constructivo, es limitado. No somos completamente ignorantes, pero tampoco auténticamente sabias. Entre otras cosas, porque tanto los descubrimientos como las revoluciones teórico-científicas no son posibles de manera radical: hemos de contar siempre con el pasado y utilizar los medios a nuestro alcance. De ahí la posibilidad, continuamente renovada, de errar en nuestras interpretaciones al tiempo que innovamos. A este respecto, resultan muy interesantes los modelos matemáticos o literarios que explican cómo a veces quien se ve a sí mismo como continuador del pasado y recuperador de una tradición, rompe con ella sin siquiera saberlo, es decir, cómo precisamente por querer continuarla se produce la separación. Un ejemplo particularmente bueno es el que propuso en su día el crítico literario Harold Bloom: la reconstrucción con teselas nuevas de un mosaico antiguo cuya figura

²³ Por supuesto, en algún momento de este camino se hará necesario cuestionar si los fines feministas pueden y van a ser compartidos por todas las mujeres. De hecho, la supuesta universalidad de los intereses y objetivos de las mujeres mostró ser uno de los puntos ciegos de las primeras olas del movimiento feminista, al que se pretende hacer frente, al menos mediante discusión explícita, en nuestros días.

hemos perdido. Pretendemos completar el dibujo original, pero no podemos evitar apartarnos de él (Bloom, 1997, 49-73)²⁴. La tarea hermenéutica queda ejemplificada perfectamente mediante esa metáfora: continuar es a menudo romper. Lo curioso es que sea la propia tradición la que permite que ello ocurra, la que lleva en sí el germen de su abandono. Igualmente sorprendente resulta comprobar que no son las revoluciones las únicas posibilidades de instaurar un cambio: a veces son las transiciones legales las que más efectivamente se apartan de lo establecido. Quizá sea ésta una de las principales enseñanzas hermenéuticas en estos temas.

Conclusiones

Entrar en un sistema conceptual autojustificador como el patriarcal con la intención de desmontarlo requiere dos cosas: que confrontemos los puntos de tensión y contradicción inherentes a nuestras propias vidas como mujeres y hombres, y que encontremos y desarrollemos nuevos recursos de interpretación y acción más allá de los empleados en la teoría política, sociológica o filosófica tradicionales. Escribir, hablar y pensar maneras alternativas de entender a los seres humanos, su diferencia genérica y su igualdad específica, así como la vida social y política que puede desplegarse a partir de ellas, son ya por sí mismas formas de lucha política. Ahora bien, para poder crear interpretaciones alternativas es necesario entender las ya desarrolladas, sus virtualidades y limitaciones.

A mi modo de ver, en tanto que la hermenéutica deja paso o da importancia al contexto, puede ayudar a arrojar luz sobre la necesidad de incorporar tradiciones, interpretaciones, alternativas y puntos de vista distintos al debate, así como a inhabilitar los intentos de considerar el diálogo incomprendible *a priori*. Hay muchos lugares desde los que hablar, hay muchos discursos que elaborar, hay muchas voces que oír, pero esto no equivale a decir que haya infinitos lenguajes ni que seamos mudos, lelos o sordos en todos excepto en uno. Sobre todo, lo que no somos ya en un mundo globalizado, como bien sostiene Wellmer y recoge Amorós, es inocentes. (Wellmer, 1994, 189; Amorós, 2000, 46 y 99). La posibilidad y necesidad de contrastación e interpelación se erigen así en las normas fundamentales para adquirir, dotar, comunicar y reconocer el sentido.

²⁴ Irónicamente, mi descripción del tipo de revisionismo que Bloom denomina *tésera*, es ya una “mala lectura innovadora” de su propuesta. El acertijo se resuelve leyendo la definición que da Bloom del revisionismo por completamiento en la introducción a su libro. Por lo demás, esta nota evidencia la “angustia de las influencias” a la que se refiere el título.

La dificultad máxima surge cuando reparamos en la tensión básica que soporta la línea de argumentación que se ha defendido en este ensayo, en el que se ha tomado como punto de partida la hermenéutica pero se ha colocado como límite de llegada el ideal ilustrado. El recurso a la hermenéutica ayuda a introducir la posibilidad de distintas interpretaciones, la producción de/desde perspectivas diferentes. Mientras que el recurso a la ilustración permite apuntar unas nociones de verdad y libertad que dan sentido a la emancipación. El truco (¿mágico?) consiste en combinar la vinculación propia de la aproximación hermenéutica con la desvinculación característica de las posturas ilustradas. Sin duda, habrá a quien este cóctel le parezca, efectivamente, explosivo. Por mi parte, creo que la clave del eventual éxito del método de investigación emprendido reside en el tipo de contestación que demos a la siguiente pregunta: ¿Es posible la reflexión sobre la construcción del sentido, en particular, sobre la construcción de sentido en que se apoya la identidad personal? ¿O sólo cabe *vivir* el sentido, pero no *comprenderlo*? No es fácil contestar este interrogante, por lo demás, clásico en la historia de la humanidad. Quizá sea cierto que cualquier reflexión sobre la vida sólo logra evaporarla, quizá ocurra que una reflexión tal sólo pueda hacerse en forma de poesía, pero, *quizá*, quepa aún explorar un espacio propiamente *filosófico*. Abrir ese lugar y configurarlo exigiría, entonces, los esfuerzos conjuntos de estas dos metodologías tan distintas en que consisten la epistemología hermenéutica y la ilustrada.

Obras citadas

- Amorós, Cèlia (ed.) (2000) *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis.
 ____ (1997) *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra.
 ____ (coord.) (1992) *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración 1998-1992*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense.
 Aptheker, Bettina (1989) *Tapestries of Life: Women's Work, Women's Consciousness and the Meaning of Daily Experience*, Amherst, University of Massachusetts Press.
 Beauvoir, Simone (1998) *El segundo sexo*, vol. 1, Madrid, Cátedra.
 Bloom, Harold (1997) *The Anxiety of Influence, A Theory of Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 2ª ed.
 Butler, Judith (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge.

- Comte, August (1981) *Curso de filosofía positiva*, Madrid, Aguilar.
- Friedan, Betty (1974) *La mística de la feminidad*, Madrid, Júcar.
- Gatens, Moira (1991) *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- Haraway, Donna (1988) "Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies* 14, 575-99.
- Harding, Sandra (1993) "Rethinking Standpoint Epistemology: "What is Strong Objectivity"?", en L. Alcoff y E. Potter (eds.) *Feminist Epistemologies*, Nueva York, Routledge, 1993.
- Hartsock, Nancy (1983) "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", en S. Harding y M. Hintikka (eds.) *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*, Dordrecht, Reidel, 1983, 283-310.
- Husserl, Edmund (1973) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, La Haya, Nijhoff.
- Kaplan, A. (1964) *The Conduct of Inquiry*, Scranton, PA, Chandler.
- Marinas, José Miguel (2000) "El síntoma biográfico: entre la ética y el mercado", en L. Méndez (coord.), *Ética y Sociología*. Salamanca, Universidad Complutense-San Esteban, 419-437.
- Molina Petit, Cristina (2000) "Debates sobre el género", en C. Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 255-284.
- Rodríguez, Mariano (2000) "Narración y conocimiento: el caso del psicoanálisis hermenéutico", *Revista de filosofía*, 3ª época, 13, 24, 139-167.
- Smith, Dorothy (1987) "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology", en S. Harding (ed.) *Feminism and Methodology*. Bloomington, Indiana University Press, 84-96.
- Spender, Dale (1980) *Man Made Language*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Tufayl, Ibn (1998) *El filósofo autodidacto*, Madrid, Trotta.
- Wellmer, Albrecht (1994) *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos.
- Wittgenstein, Ludwig (1991) *Über Gewissheit*, ed de G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1969. (*Sobre la certeza*, trad. J. L. Prades y V. Raga, Barcelona, Gedisa, 1991.)