

UNA LECTURA FEMINISTA DE GADAMER

MARIFLOR AGUILAR*

GADAMER Y FEMINISMO ¿NO SON PALABRAS EN CONFLICTO?

La conocida interpretación que alguna teoría crítica hace de la reflexión hermenéutica, conduce a pensar que un pensamiento basado en la tradición, en la autoridad y en la reivindicación de los prejuicios no puede tener nada que ver con el feminismo ni con ninguna crítica social¹ ya que justamente son estos tres (tradición, autoridad y prejuicio) los que han promovido, conservado y reproducido el lugar del sometimiento y la devaluación de las mujeres a través de la historia.

No quiero repetir ahora los argumentos del debate entre críticos y hermeneutas que ha durado más de veinte años y que al menos a algunas nos ha convencido de las posibilidades críticas de la hermenéutica. Para darle la cara a las objeciones, por ahora sólo quiero recordar lo que han afirmado algunas teóricas: que precisamente de los desarrollos de Gadamer lo que más ha parecido ir en contra del feminismo es la más útil herramienta para el análisis feminista.² Y esto pasa no sólo por el trío prejuicio, tradición y autoridad, sino también por el lenguaje y el diálogo.

Lo que quiero hacer en este trabajo es agrupar este paquete de conceptos en el espacio de la universalidad de la hermenéutica para después relacionarla con otro concepto del universal, al que llamaré *universal del antagonismo*, propuesto por el filósofo esloveno Slavoj Žižek. La relación

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ Cf. Meili Steele, "Three Problematics of Linguistic Vulnerability", en Lorraine Code, ed., *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2003, p. 350.

² Cf. Susan Hekman, "The Ontology of Change", en *ibid.*, p. 184.

que quiero encontrar entre ambos universales es tanto de analogía como de diferencia complementaria.

Comenzando con Gadamer: se sabe que la universalidad de la hermenéutica es una de las afirmaciones más polémicas de sus trabajos y que se ha interpretado de mil maneras; por ejemplo, puede leerse en clave nietzscheana diciendo que toda comprensión es una interpretación³ o, en términos del mismo Gadamer, como “el hacer de la cosa misma” comprendida en términos del “acceso del sentido al lenguaje” o bien, refiriéndose a la lingüisticidad como “la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión”.⁴

Estas precisiones hechas en el último apartado de *Verdad y método* son el marco del controvertido *dictum* “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” que ha sido considerada la tesis de la universalidad, sobre la que también han caído un sin fin de interpretaciones, empezando por las del propio Gadamer, quien frente a la acusación de *idealismo lingüístico* en la época del debate con Habermas todavía respondía insistiendo en que “no hay ninguna realidad social, con todas sus pretensiones reales, que no se exprese en una conciencia lingüísticamente articulada”.⁵ Más tarde, sus respuestas dan un giro y en 1984, en el marco del encuentro con Derrida, aclara que cuando acuñó la frase, lo que ésta dejaba sobrentender es “que lo que es, nunca se puede comprender del todo”.⁶ Más o menos en el mismo sentido va otra respuesta en 1996 en la que afirma que a lo único que quiso referirse con esa expresión es a “la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad efectiva”.⁷ Pero la formulación que más me interesa es la conocida respuesta a Grondin, según cuenta él mismo en su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, cuando éste le pregunta “en qué [consiste] en realidad exactamente el aspecto universal de la hermenéutica”, a lo que Gadamer respondió ante la perplejidad de quien lo interrogaba: “en el *verbum interius*”. Y dijo más todavía ante la insistencia de su interlocutor: “La universalidad se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo”.

³ Richard Shapcott, “Cosmopolitan Conversations: Habermas, Gadamer and the Cosmopolitan Project”, en *Global Society*, Australia, School of Australian and International Studies-Deakin University, julio 2002. Disponible en: <<http://www.isanet.org/noarchive/shapcott.html>>.

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1991, p. 567.

⁵ H.-G. Gadamer, “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios meta-críticos a *Verdad y método I* (1967)”, en *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, p. 237.

⁶ H.-G. Gadamer, “Texto e interpretación”, en *ibid.*, p. 323. [Ed. al. 1984.]

⁷ H.-G. Gadamer, *Antología*. Salamanca, Sígueme, 2001, p. 371.

Son muchas las consecuencias que Grondin ha extraído de esta conversación que tuvo con Gadamer. Yo me voy a referir solamente a las tesis que por un lado me permiten establecer la analogía con el universal de la estructura social y que por otro lado me permiten articularla con el pensamiento de género.

Frente a estas pretensiones, uno podría preguntarse para comenzar: ¿Por qué o para qué hay que referirse a la universalidad, si como se sabe su crítica ha acompañado a la puesta en cuestión de la metafísica desde Nietzsche? ¿Por qué insistir en la universalidad para defender posturas relacionadas más bien con el pensamiento de la diferencia y cuando por otra parte muchas críticas feministas que han dejado de creer en los grandes relatos, se alejan también de las pretensiones universales de la subjetividad, pues las asocian con posturas fundamentalistas?⁸

A esto puedo responder, en una primera aproximación, que lo que me parece interesante de este lúcido *insight* de Gadamer es que, como suele hacer en relación con otros conceptos canónicos de la historia de la filosofía, al usar una categoría altamente especulativa de la metafísica como el *verbo interior*, su propuesta se enfrenta a esta problemática y desde ella misma la rechaza; y en segundo lugar, como sostiene Madison, con la pretensión de universalidad, la hermenéutica resiste a la corriente actual que sostiene distintas formas de inconmensurabilidad, incluyendo la cultural.⁹ Lo que yo quiero rescatar de esta forma de pensar la universalidad es su estructura interna, la cual me permitirá establecer relaciones con el pensamiento social del universal.

Lo que parece claro es que, pensada así, la universalidad de la hermenéutica tiene una estructura compleja, dividida entre la palabra dicha y lo no dicho, entre la palabra exteriorizada y el verbo interior. Y además de ser una estructura compleja, es también tensa puesto que la relación entre una y otra parte no es necesariamente una relación de continuidad —aunque tampoco necesariamente de discontinuidad ni de distorsión. En esto, dicho sea de paso, Gadamer discreparía con la escuela de la sospecha. Como lo dijo en su momento, no sólo se comprende deshaciendo subterfugios y desenmascarando falsas presunciones.¹⁰ La relación entre ambas partes no es de inversión, sino en todo caso de dispersión.

⁸ Cf. Alesandra Tanesini, "Ethics without foundations: the Question of Universalism", en *Surfaces*, vol. VII. 114. Cardiff, University of Wales, 28/06/97, p. 3.

⁹ Cf. Gary Brent Madison, "Hermeneutics' Claim to Universality", en Lewis Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, Chicago, Open Curt, 1997, p. 349.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 235.

Pensar así la universalidad es importante por varias razones. Una de ellas es que refuerza la tesis que extrae de la patrística y la escolástica según la cual entre el verbo interior y la palabra dicha no hay diferencia ontológica alguna. Pero, por otra parte, pensar así la universalidad refuerza también la tesis de la tensión interna en el lenguaje, o como apunta Grondin, la tesis de la discrepancia del *logos* interno y el *logos* externo.¹¹ Esta discrepancia es la que quiero enfatizar y desde ahí ubicar a Gadamer en relación con el otro pensamiento del universal, el *universal antagónico*.

Éste, como dije, es el de Slavoj Zizek, quien piensa al universal como la condición de posibilidad de construir el concepto del todo, de totalidad social. Lo atractivo de esta propuesta es que no plantea concepciones universales en conflicto, como podría pensarse de un teórico sensible y consciente de las diferencias entre los grupos sociales, sino que piensa la universalidad del todo social con el antagonismo inscrito en su propio seno, como incluyendo en sí mismo y por definición el punto de exclusión, como atravesado por una brecha insuperable.

Dicho de otro modo, como Zizek comprende el universal es como resultado del antagonismo, antagonismo que hace las veces de condición de posibilidad. Es decir, el hecho del antagonismo social se postula no como una alternativa al universal hegemónico, vacío y homogeneizante, sino como la condición de posibilidad del pensamiento mismo de lo universal; el antagonismo no es alguna oposición o alternativa a lo que es, sino al revés: lo que es se levanta sólo como respuesta al antagonismo.¹² Dicho en concreto, lo que Zizek plantea es que el universalismo posible es sólo el que se construye sobre la base y en relación con algún grupo social excluido.

¿Qué se puede decir, entonces, de la relación entre ambas propuestas? Las diferencias son ostensibles, entre ellas su inserción en la filosofía. Zizek tiene formación marxista-lacanianana, entre otras. Gadamer, husserliana-heideggeriana, también entre otras. Zizek tiene buena relación con el postestructuralismo y con la deconstrucción, mientras se sabe que el encuentro de Gadamer con la deconstrucción fue catastrófico. El discurso del esloveno se enmarca en la filosofía de las ciencias sociales y la teoría política; el discurso de Gadamer en la fenomenología y la hermenéutica. ¿Qué tienen que ver uno y otro además de ir contra la corriente de muchos de sus contemporáneos insistiendo en pensar la universalidad mediante un concepto fragmentado de la misma?

¹¹ Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*. Barcelona, Herder, 2003, p. 210.

¹² Rex Butler, "Slavoj Zizek: What is a Master Signifier", disponible en <<http://www.lacan.com/zizek-signifier.htm>> .

Como dije al principio, creo que ambas propuestas tienen cosas en común y al mismo tiempo se complementan. Considero que en ambos casos se ejecuta el acto filosófico del que hablé antes: se recurre a un concepto de la metafísica para cuestionarlo desde su interior. En ambos casos está presente el gesto irónico y crítico al universal metafísico comprendido como completud. El pensamiento del todo social antagonico está atravesado por una brecha que, según afirma su autor, constituye un suplemento ontológico irreductible,¹³ así como desde la perspectiva hermenéutica la finitud constituye al habla misma.¹⁴ No hay más universalidad que aquella que excluye, dice el de Eslovenia, no hay más universalismo que el de lo posible, diría el de Tübingen.

Por otra parte, algo que ambos rechazan de la universalidad positiva es su ceguera implícita. Desde la perspectiva de Zizek, el discurso del poder que construye los falsos universales de la igualdad y/o la justicia se niega a escuchar o entender su propio discurso entre líneas, se niega a ver aquello excluido sobre lo que él mismo está construido como positividad. Lo que el poder *se niega a ver* es la posibilidad misma de la inclusión de ciertas demandas sociales, puesto que esa positividad ha sido construida a partir de una demarcación entre lo legítimo y lo ilegítimo, entre lo *incluible* y lo que no lo es, por lo que las demandas no incluidas están, dice Zizek, “rechazadas peyorativamente y a priori como algo que no está a la altura de su dignidad”¹⁵, como lo que rompe las reglas del orden, pero también del *buen gusto*, de un buen gusto que, como bien rescata Gadamer, puede tener también férrea función normativa. Desde esta perspectiva, las demandas de los excluidos no son siquiera consideradas como demandas puesto que también rompen las reglas de un pacto mítico de *civilidad*, que sigue usos y costumbres del poder.

Por su parte, la ceguera de la universalidad criticada implícitamente por Gadamer consiste también en un olvido o en una exclusión: en la exclusión que el enunciado lleva a cabo de sus contextos¹⁶ o en el olvido de que la carga de la prueba significativa no recae necesariamente en la palabra dicha. Dice Gadamer: “El uso de palabras está inserto en una estruc-

¹³ Slavoj Zizek, *El espinoso sujeto*. Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 258.

¹⁴ Dice Gadamer: hablar “es algo nunca realizable del todo, un buscar y encontrar palabras”. (H.-G. Gadamer, “Fenomenología del ritual y el lenguaje”, en *Mito y razón*. Barcelona/México, Paidós, 1997, p. 81.)

¹⁵ S. Zizek, *op. cit.*, p. 255.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 144.

tura de acción [...] de tal modo que, en realidad, no tienen [...] qué ejercer íntegramente [la función de...] portadoras de significados".¹⁷

Ahora, después de ver estos dos aspectos críticos al universalismo, en los que coinciden las propuestas que analizamos, surge otra vez la duda: si tanto desde las posturas teóricas alimentadas por el pensamiento heideggeriano —como es el caso de Gadamer—, como desde las teorías postestructuralistas —como es el caso de Žižek—, hay una tendencia a rechazar los universalismos en favor del particularismo o del contextualismo, ¿cuál es el sentido de seguir bordando y elaborando un pensamiento alternativo de lo universal? ¿No podría convenir ubicarnos en el contextualismo o en el particularismo de una vez por todas sin buscar hacer concesiones o negociaciones con discursos que a la vez intentamos poner en cuestión?

Lo que hay que decir ahora es que el pensamiento de lo universal no solamente es relevante para establecer entidades o cualidades esenciales y permanentes, no es solamente el universal abstracto cuya única forma de concreción son los particulares. El pensamiento de lo universal puede tener y tiene también la función de establecer —y aquí estamos ya en Hegel— la manera particular como se relacionan las cosas, de tal manera que cada parte sólo puede ser comprendida por sus relaciones con el todo.¹⁸ Desde esta perspectiva, el universal designa al todo en tanto que articulador, lo que resulta de enorme importancia para el pensamiento crítico, pues es a partir de esta articulación que es posible pensar la salida del solipsismo implícito en los particularismos incomunicados entre sí. El universal así entendido permite también pensar la fina línea que puede o no promover la solidaridad entre los individuos.

Según esto, son al menos dos nuevas razones por las que el pensamiento de lo universal es relevante desde un punto de vista no esencialista: el pensamiento del *todo articulado* y el pensamiento de la solidaridad; y es este otro punto que tienen en común las dos propuestas que analizamos.

Al respecto, es conocida y discutida la concepción holista del lenguaje en Gadamer y en cuanto a la solidaridad, Richard Palmer destacó la importancia de la solidaridad, sobre todo en los últimos trabajos de Gadamer. Se refirió a dos de estos trabajos pero también señala que desde *Verdad y método* puede vislumbrarse esta problemática en los temas de la pertenencia y la comunidad. Por otro lado, ¿qué mayor solidaridad puede plantearse que la de posponer los juicios de rechazo y exclusión previo al diálogo comprensivo?

¹⁷ H.-G. Gadamer, "Fenomenología del ritual y el lenguaje", en *op. cit.*, p. 89.

¹⁸ Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy*. Houghton, Mifflin & Co., 1892.

En la propuesta de Zizek, como dije, el todo se articula desde el antagonismo y, en esa misma, medida permite pensar la solidaridad no abstracta sino en el conflicto. La única universalidad posible en Zizek es la del antagonismo, y desde ahí, y sólo desde ahí, es posible la solidaridad; solidaridad en la lucha, desde el conflicto, desde la posición de exclusión.

Hay aun otra razón para defender estos dos planteamientos y es que ellas mismas representan su propia distancia autocrítica, es decir, en su concepto mismo está incluido el índice de sus límites: en ninguna de las dos el planteamiento universalista está rodeado de todo un *aparato crítico* adjetivador que requiera advertir que el universal del que se habla no es esencialista sino contingente, como el que propone Judith Butler, o un *universal débil* del que podría hablar la escuela italiana, o *interactivo*, como el de Seyla Benhabib. Lo que ambas tratan de pensar es que no hay algún sentido de lo universal que no sea el que señalan sus propios límites. Es por esto que antes dije que se trataba de un gesto irónico-crítico, puesto que, en suma, lo que en ambos casos se afirma acerca del concepto de lo universal es su misma imposibilidad. Es también quizás por eso que Gadamer puede decir que el conjunto que forman el discurso interior y la palabra dicha es “un proceso con una estructura peculiar y enigmática”.¹⁹

Pero ¿por qué *peculiar y enigmática?*, *enigmática* tal vez, porque desde ella se realiza la apertura del lenguaje a la dimensión de lo posible; dimensión a la que podríamos añadir, si buscamos con detenimiento entre los trabajos de Gadamer, la dimensión de los sueños.²⁰ Por otra parte, lo *peculiar* que tiene la composición del universal hermenéutico está relacionado con su autolimitación, con el hecho de que son las mismas partes que lo constituyen las que se limitan entre sí, con el hecho de que las dos dimensiones del lenguaje que constituyen la universalidad de la hermenéutica no se relacionan entre sí, según se afirma, como si una fuera el modelo de la otra,²¹ sino como dos dimensiones diferenciadas que se acotan una a la otra. Pero, sobre todo, este proceso de autolimitación interna es *peculiar* porque tal como está establecido en todo el edificio teórico gadameriano, la línea que separa a las dos partes del universal, es al mismo tiempo lo que las une, a saber, el factor dialogal, que no es otra cosa que lo que posi-

¹⁹ H.-G. Gadamer, “Fenomenología del ritual y el lenguaje”, en *op. cit.*, p. 98.

²⁰ Dice Gadamer: “Sigo soñando porque quiero seguir viviendo. No sé si se cumplirán mis sueños. Pero, ¿sabe?, los sueños no se cumplen. O mejor, se cumplen en sí mismos”, en entrevista realizada por Donatella Di Cesare y publicada en honor a Gadamer en su centenario, reproducida parcialmente por el diario argentino *La Nación*, el 24 de marzo de 2002.

²¹ *Idem.*

bilita el tránsito de uno a otro de los fragmentos del universal, de la palabra dicha al "ámbito de las relaciones que los humanos establecen",²² como Gadamer mismo dice, que tienen la forma de los diferentes conceptos de la historia de la filosofía que estructuraron la formación y el pensamiento gadameriano: mundo de la vida, plexo de significaciones, tradición, ritual y deseo.²³

Ahora me quiero referir a otro punto que encuentro en común entre ambas propuestas: éste es que, apoyándose y complementándose, ofrecen un eficaz instrumento para la teoría y la práctica de grupos sociales marginados, y del feminismo. Ambas contribuyen a que teorías feministas que enfatizan el situacionismo puedan enfrentar las críticas que exigen que se levante una justificación normativa.²⁴ En nuestros dos casos se puede decir que las únicas, aunque férreas justificaciones normativas que estos universales admiten son las de hablar desde una situación y situarse frente al efecto de que la situación puede moverse o no al vaivén del juego, de las fuerzas.

La eficacia de Gadamer está en cómo combina la situacionalidad con el carácter abierto y dialógico de la comprensión;²⁵ su fuerza está en la complejidad de una propuesta que construyó una racionalidad alternativa, racionalidad en construcción, siempre en proceso por saberse siempre fragmentada y en la confrontación permanente de perspectivas y tradiciones. Esto es lo que la hermenéutica filosófica puede aportar al universal antagónico: una noción de comprensión y de diálogo como asuntos de la facticidad humana.

Lo que, por su parte, el principio del antagonismo puede inyectar a la universalidad de la hermenéutica es el enraizamiento político, un pensamiento de la diferencia radical según el cual el lugar desde el que se habla se decide en función del antagonismo social, en una relación directa, necesaria y constituyente con el o los grupos sociales excluidos de la universalización positiva. Medio en broma, medio en serio, la postura del antagonismo podría decir: todos somos diferentes, pero unos más diferentes que otros.

²² H.-G. Gadamer, "Fenomenología del ritual y el lenguaje", en *op cit*, p. 78.

²³ La dimensión del deseo en el pensamiento gadameriano es introducida por James Risser en su artículo "The Voice of the Other in Gadamer's Hermeneutics", en Lewis Edwin Hahn, ed., *op. cit.*

²⁴ Como advierte Seyla Benhabib en *Situating the self*. (New York, Routledge, 1992, p. 228.)

²⁵ Cf. Verónica Vasterling, "Postmodern hermeneutics?", en Lorraine Code, ed., *op. cit.*, p. 177.

Recurriendo a lo medular de ambas orientaciones teóricas, la perspectiva feminista puede, así, contar con una teoría que no dé la espalda al antagonismo y a la exclusión social al mismo tiempo que con una teoría que marca el índice de la constitución y transformación de sus demandas, que las percibe siempre situadas en relación y en confrontación con otras; que las concibe como resultado de la confrontación con tradiciones enfrentadas a otras perspectivas que también son resultado de la acción de tradiciones, y que, por último, obliga a pensar que este proceso no puede detenerse, que el diálogo y la confrontación siguen y seguirán con la posibilidad siempre abierta de que nos ubiquemos del lado cuestionador mientras sigan existiendo en el mundo de la vida significaciones, rituales y tradiciones incapaces de ver y valorar los logros cotidianos de las mujeres.