
Reconocernos en la Modernidad

María Pía Lara

La Modernidad es un tema de recurrente necesidad para las feministas. Su problematización se evidencia frente a las duras críticas postmodernas. Los mejores argumentos postmodernos son aquellos que cuestionan la universalidad de los metarrelatos o grandes narrativas. Sin embargo, comprender lo que significa el horizonte moderno es el primer paso para situar los diagnósticos postmodernos en una dimensión más precisa y quizá menos atractiva como forma de ver la vida.

Quisiera, para ello, revisar las dos concepciones más conocidas sobre la Modernidad. Propondría un breve análisis de esas dos teorías, que podemos defender en sus intuiciones básicas; y posteriormente, del papel de las narrativas postmodernas, que han permitido completar este esquema para un proyecto de identidad de las mujeres. Es necesario situar críticamente los planteamientos de la postmodernidad para enmarcar sus grandes limitaciones y resituar las consecuencias de este discurso como diagnóstico que hace valer lo mejor de la Modernidad.

La Modernidad recuperada por Habermas

La primera interpretación de la Modernidad podríamos atribuirla especialmente al filósofo alemán Jürgen Habermas, quien la define como el conjunto de principios de universalidad que dieron origen a las formas democráticas y a la aceptación generalizada de los derechos humanos.

Rousseau es el padre de esta concepción universal de los seres humanos como ciudadanos y ya no como burgueses. Las versiones premodernas valoraban a los hombres y mujeres en función de sus nombres y herencias; sus destinos eran fijados por la cuna de su nacimiento y ello les permitía ser considerados o no en el mundo social y político de su época. John Locke interpretó las características hereditarias de los suje-

tos civiles en relación con las propiedades que había que tener para poder esgrimir derechos. Rousseau, en cambio, necesitó radicalizar su concepción de la voluntad general como condición para una forma de gobierno democrática: fue necesario que los sujetos se convirtieran en ciudadanos y, con ello, adquirieran todos los derechos legítimos de participación.

Kant le dio al esquema rousseauiano una dimensión ética. Para él, no bastaba con que el sujeto gozara de igualdad de derechos y participación irrestricta en las orientaciones sobre las formas de vida colectiva. Era necesario que el ciudadano adquiriera además una madurez ilustrada que le permitiera alcanzar autonomía moral y acceder a normas de conducta universales mediante el procedimiento de la reflexión, característica que posibilitaría asumir el lugar de otros para poder validar cualquier acción.

Julius Froebel pensó ese procedimentalismo como una instancia formal y dialógica en la que los ciudadanos debían basar la fuerza legitimante de sus decisiones políticas y morales. Habermas recoge este legado y lo estructura en una teoría de la acción comunicativa, en la que los sujetos son forzados a establecer un diálogo reflexivo para justificar sus normas de acción. Con ello, no sólo se evita la ficción rousseauiana de que podemos delegar nuestra voluntad en una singular y sin participación efectiva, sino también el error kantiano de creer que la reflexión solitaria permite, realmente, la asunción de roles que son desconocidos como "puntos de vista", y se exige que sean discutidos públicamente.

Pese a las críticas que se han hecho contra el procedimentalismo y el universalismo habermasianos, cabe señalar que Habermas logra presentar un modelo de espacio público que permite una reconducción de toda forma de vida que pretenda ser democrática. Aquí, la autonomía es una cualidad esencial, porque el sujeto se obliga a que en su participación con los otros no quepa otro interés que el de la verdadera comprensión y el entendimiento recíprocos. Y la fuerza normativa de la formación racional de la voluntad reside en un esquema que pretende ser un programa de justificación, el cual sólo alcanza legitimidad si los distintos grupos sociales son capaces de esgrimir sus demandas sociales y políticas a través de razones argumentadas.

Habermas no niega que su teoría de la acción comunicativa, su interpretación de la Modernidad, tenga cargas utópicas considerables. Es más, esta dimensión puede considerarse una cualidad típicamente

moderna. Se trata de pensar que podemos siempre avizorar mejoras en nuestras formas de vida, que es saludable plantearnos esquemas alternativos que funcionen contrafácticamente. Pero no se trata, como mucha gente ha pensado, de buscar el estado ideal ni de pensar que es posible realmente lograrlo.

Habermas, como antes Kant, fueron conscientes de la dificultad que conllevan las relaciones éticas, el respeto y la tolerancia. Y es precisamente esta idea la que los insta a buscar mecanismos procedimentales que permitan establecer ciertas reglas para hallar la reciprocidad. Para ello, deslindan las dimensiones en que la vida moral y política es susceptible de uniformidad. El ámbito de la justicia es necesario para todo ser humano, con iguales deberes e igualdad de oportunidades. La felicidad, en cambio, reside en la pluralidad de opciones que cada individuo pueda contemplar.

Hasta aquí podemos ver la importancia de la interpretación habermasiana para los diversos problemas que enfrenta el feminismo. Habermas aporta un esquema en el que las luchas feministas tienen cabida en la formación racional de la voluntad. Ese lugar del punto de vista del otro, que legitima toda orientación reflexiva de las acciones colectivas, es un requisito para el diálogo. La igualdad de condiciones y la participación irrestricta son también fundamentos ineludibles.

Dos problemas se ciernen en este esquema para las feministas. El primero reside en la idea de la separación estricta entre los problemas de la justicia y los de la felicidad. Esta separación, aunque es necesaria para enfrentar los problemas éticos, debilita la estructura política y pública de los problemas domésticos que inevitablemente inciden en la vida social de las mujeres. Las mujeres asumen el derecho de repensar públicamente lo que puede o no ser considerado para el debate público, pues sus vidas tienen interrelacionadas estas dimensiones desde el momento en que sus deberes y necesidades son tradicionalmente ubicados en un solo espacio. Los problemas del cuidado de los niños, el trabajo doméstico, las horas de descanso, los tiempos para la procreación, son ahora parte de un discurso obligadamente público. Sólo tras su reflexión colectiva han conseguido colocarse dentro del espectro de preocupaciones políticas y sociales. Otros problemas que eran relegados a las preferencias privadas han demostrado ser materia de debate público también. Éste es el caso de la pornografía, asunto que sólo las feministas consiguieron impulsar hasta un debate legal en el que se discutió si las revistas en que

las mujeres aparecían como objetos pasivos del placer, con violentas y degradantes escenas, han contribuido o no a la agresión permanente contra las mujeres.

La discusión sobre la pornografía es tan sólo un ejemplo; este problema no puede zanjarse simplemente reduciendo el espacio privado en el que los seres humanos tienen derecho a sus preferencias.¹ Pero sí demuestra que lo que aparecía tan claramente deslindado como público y privado puede adquirir otras dimensiones si se propone como discutible en el espacio correspondiente. Por eso, trabajos como los de Seyla Benhabib² han comenzado utilizando al esquema habermasiano y han introducido posteriormente algunas consideraciones críticas de gran importancia, como la de discutir públicamente qué es lo que atañe a la vida privada y qué a la pública.

El segundo problema de la teoría de la Modernidad habermasiana está relacionado con la idea de autonomía. No porque Habermas no tenga una idea clara de las dificultades de asumir un papel responsable y solidario como el que la autonomía exige. Más bien podríamos afirmar que Habermas ha impulsado sus últimos escritos sobre la participación y el reconocimiento de los grupos sociales pensando directamente en las feministas: Habermas reconoce la fuerza de sus luchas en los espacios públicos.

La interpretación ilustrada de la autonomía considera que la madurez reflexiva permite al participante en el diálogo no recurrir a fuerza alguna que no sea la del mejor argumento. Ello implica que antes se tome como sujeto a aquel que no tiene ni siquiera ese reconocimiento. Sin embargo, la construcción de identidades con reconocimiento público requiere de instancias en las que juegan papeles muy importantes los factores estéticos, imaginativos y creativos; en suma, lo relativo a la subjetividad. Habermas centra su concepción en la esfera de validez norma-

¹ Ronald Dworkin ha abogado en numerosos artículos por la defensa de los derechos contra los que una prohibición de la pornografía atentaría en la vida social. Sus argumentos no son triviales en absoluto; sin embargo, el problema debe todavía discutirse ampliamente.

² Seyla Benhabib escribió un libro sobre los aciertos y limitaciones de la obra habermasiana. véase: *Critique, Norm and Utopia. A Study of Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, 1986. Actualmente, se encuentra trabajando sobre la contrastación de modelos públicos a partir de Habermas y Hannah Arendt.

tiva de la corrección y legitimidad de las normas y acciones morales. La esfera de validez estética y de la vida cotidiana ha incidido en la moral, especialmente para las mujeres. Cabe entonces plantearse la otra interpretación de la Modernidad, que centra sus impulsos principales en la vida cotidiana y en las relaciones ético-estéticas. A mi juicio, es allí donde es importante la relación y estímulo de otras teorías que permitan la idea de constitución de estos nuevos sujetos modernos.

La Modernidad en la vida cotidiana

Hay otra interpretación de lo que la Modernidad significa. De alguna manera, no está reñida con la versión que Habermas ha retomado en su discurso filosófico de la Modernidad,³ de la que hablamos en el apartado anterior. Esta versión (o versiones, debiera decir), propone realizar el ejercicio de rastrear las múltiples raíces que han demostrado que no hubo sólo una forma de Modernidad,⁴ sino muchas. Estas modernidades quedaron ocultas bajo la fuerza aplastante del esquema racionalista cartesiano-kantiano, el cual donó al conocimiento científico la posibilidad de erigirse en un nuevo dios secularizado.

Sin embargo, la Modernidad quedó definida por lo crítico, lo nuevo, la experimentación y el constante cambio. Por ello, Marshall Berman la rastrea a través de la obra de Baudelaire y del arte moderno; Toulmin, en cambio, en Montaigne y Voltaire. Las cualidades de estas modernidades son: una apreciación crítica de lo establecido, una propuesta de nuevos caminos con los que identificarse, la tolerancia y el deseo de enriquecimiento vital mediante la imaginación.

En este sentido, autores como los ilustrados franceses, los poetas malditos, los pintores impresionistas, fauvistas y expresionistas, son todos los modernos. De ahí la famosa *querelle* entre *des Anciens et Modernes*. Esta concepción de Modernidad supone que no todo el conocimiento proviene de la ciencia o de la razón instrumental. Concibe al arte como una fuente de expresividad. Consolida su imagen en las obras que transfor-

³ Habermas, J., *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

⁴ Véase: Toulmin, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Free Press, 1991.

maron nuestras formas de ver la vida. Por eso, Martin Jay⁵ define la Modernidad como “un producto radical, inmerso en diversas prácticas y teorías” que no son del todo homogéneas.

De entre estas versiones, las mejores reconstrucciones han versado sobre la parte expresiva que ha posibilitado la nueva configuración de valores y formas de ver la vida. Este es el caso del trabajo de Charles Taylor,⁶ en el que el romanticismo, la poesía y la literatura modernos son las fuentes privilegiadas de esa identidad. También podemos encontrar otras formas reconstructivas que entrelazan la identidad moderna con el arte, como en *La historia del nombrar* de Carlos Thiebaut.⁷

Thiebaut reconstruye en este libro la idea de que en la identidad premoderna residía el nombre, el origen, el nacimiento, la cuna del sujeto, mientras que la posibilidad de buscar un contenido específico al nombre moderno es la búsqueda de una identidad, como narrativa, que reconstruye desde el presente toda la visión de lo que somos y mira en el futuro lo que deseamos llegar a ser.

Todos estos trabajos demuestran que la Modernidad construyó sus valores, concepciones, problemas, sobre fuentes expresivas que fueron reflejándose en la vida cotidiana. Por eso, la conexión entre ética y estética es un paso importante en esta búsqueda de la identidad.

Hasta aquí, el lector o lectora se preguntará ¿qué tiene que ver todo esto con las feministas? Por simple que pueda parecer, la idea de haber nos construido una identidad a través de expresiones artísticas, que luego se hicieron conscientes y dieron pie a una politización de los problemas de la vida cotidiana en las mujeres, ha sido una lucha típicamente moderna. Las mujeres crearon primero las imágenes de lo que querían ser, no de lo que eran. Buscaron los caminos expresivos más cercanos a esta autorrealización: autobiografías, cartas, novelas y poemas. Mucho tiempo después comenzaron los escritos teóricos reivindicativos de lo que significaba ser mujer; pero no sólo como contraste con el pasado, sino como perspectiva hacia el futuro.

⁵ Jay, Martin, “The Scopic regimes of Modernity”, en *Modernity and Identity*, ed. por Scott Lash y Jonathan Friedman, Basil Blackwell Press, 1991.

⁶ Taylor, Charles, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, 1989.

⁷ Thiebaut, Carlos, *La historia del nombrar*, Visor, Colección La Balsa de Medusa, Madrid, 1990.

Y ese futuro siempre requiere de una reconstrucción. No se trata de generar fuentes de tradiciones que busquen auténticas “verdades”, sino de una labor imaginativa que permita reconocerse en la lucha por los derechos y las necesidades que la Modernidad subrayó en su énfasis de justicia, igualdad y solidaridad. Por eso, la interpretación de Habermas no puede ser trivial para las feministas, por más que advirtamos sus deficiencias. Se puede ser relativista en el conocimiento, pero no éticamente; quien pugne por un reconocimiento de igualdad de derechos y posibilidades para vivir una vida de la mejor manera posible no puede considerarse un relativista que piensa que en ética “todo se vale”. En este sentido, el universalismo ético es el único instrumento que permite la reivindicación de la dignidad de cualquier ser humano, en cualesquiera circunstancias.

Por otro lado, Habermas está menos preocupado con la idea de relacionar las esferas de validez normativa y estética que con el objetivo de pensar en la identidad de la mujer. Es consciente de que la justicia tiene otra cara: la solidaridad, y ésta implica pleno reconocimiento de las demandas de respeto y participación irrestricta. Las mujeres aún pueden aportar temas básicos a la discusión ética, como ya hemos visto con los ejemplos del debate público de la pornografía. Sin embargo, podemos también rastrear una reconstrucción histórica de la sensibilidad de la mujer a través de sus productos creativos, con los que, en suma, ellas han generado un proyecto de identidad específico. Y allí es donde entra la idea de los discursos postmodernos.

La postmodernidad como diagnóstico y crítica de la Modernidad

La recuperación de algunos elementos postmodernos puede entenderse si se considera a la luz de la tradición moderna. Antes que nada, los discursos de universalidad dejaron huecos tan gigantescos que los teóricos postmodernos les atribuyeron un papel hipostatizante. Su crítica a los grandes metarrelatos está relacionada con su rechazo de la idea de que una sola teoría pueda abarcar todas las problemáticas de la vida desde un solo horizonte. (Advirtamos que, al sospechar que tal universalización era realmente parcial, los postmodernos estaban usando un elemento típicamente moderno: la idea de generar una crítica contra la tradición).

En segundo lugar, es también recuperable la crítica a los pensadores modernistas que, como Marx, pensaban ingenuamente que la historia, como destino del progreso, iba en el camino de su terminación. No podemos pensar que la historia debe tender hacia la eliminación de los problemas, una vez que podamos concebirlos bajo otro marco de acción. La historia nos deja perplejos con sus inimaginables contingencias, pues sus transformaciones producen nuevos efectos que no pueden verse como progresos lineales. La relativización de los movimientos históricos, dados sus diferentes grados de complejidad, nos ha hecho conscientes de que no existen linealidades ni progreso en el sentido más estricto de la palabra. Cuando mucho, la historia tiene el efecto de hacernos ver las limitaciones de una época determinada, con ciertos valores y creencias que han forjado una realidad comprensible sólo en términos de horizontes históricos limitados. Pero de esa afirmación a la siguiente, que los postmodernos esgrimen con gran ligereza, de que la historia ha terminado, hay un paso que nos saca fuera del marco teórico moderno. Con ello, lo único que se expresa es el deseo de ignorar los grandes legados de la Modernidad que Hegel supo imprimir en su trabajo filosófico. La historia, como dice Gadamer, al igual que la forma en la que nos adiestramos en el lenguaje, son nuestros prejuicios y posiciones frente a la vida. Sus límites, sus horizontes, deben funcionar para situarnos ya no como centro director del universo, sino a partir de todos los problemas que conlleva esta conciencia histórica que deambula entre la finitud y la trascendencia.

A la vez, pensar que estas cuestiones nos obligan a relativizar todos los campos de interacción y acción humanos tiene un defecto fundamental, y ahí sí que la postmodernidad rompe por completo con el espíritu moderno. No podemos pensar que el remedio sea erradicar las teorías o críticas que nos permiten contrastes entre lo menos bueno y lo terrible. No podemos pensar que todo impulso utópico es necesariamente un conservadurismo que nos lleva a cometer errores marcados por la historia. No podemos glorificar a los *mass media* como los mejores productos de nuestra cultura, sin antes intentar analizar las grandes dificultades que esta nueva perspectiva múltiple ocasiona en nuestras formas de ver la vida.

Quisiera además advertir del gran peligro que conlleva pensar que las cuestiones morales y de la vida cotidiana sólo deben juzgarse desde perspectivas estéticas; sirvan para ello los ejemplos del último Heidegger, de Nietzsche y de tantos otros. Sin embargo, como he dicho antes, sí

pienso que la perspectiva estética puede tener, como lo ha tenido, un papel muy importante en estas digresiones sobre la identidad moderna. Es por ello que en lo que sigue quisiera utilizar algunos elementos que permiten reubicar la estética y la ética en dimensiones distintas.

La ética y la estética resituadas en la Modernidad

¿En qué medida las formas postmodernas de aproximación a los problemas de la vida cotidiana han aportado elementos valiosos para el feminismo? Si podemos responder de manera afirmativa, tenemos que pensar primero en las reconstrucciones modernas que se han hecho de los sujetos sociales.

Foucault, en este sentido, es el pionero. Su tarea es semejante a aquella que Marx logró realizar cuando cuestionó el estado histórico del capitalismo, que hacía aparecer a esa forma de vida como algo permanente. De la misma manera, Foucault puede reconstruir las prácticas sociales de los sujetos que construyeron un modelo específico de racionalidad. El esquema foucaultiano, centrado en las redes donde el poder se constituía en práctica, llevó sus premisas hasta un punto en el que parecía imposible cualquier salida crítica de los conflictos de poder que se originaban en el entramado social. Posteriormente, las teorías de Foucault se dirigieron hacia las prácticas constitutivas de la identidad del sujeto y su *Historia de la sexualidad*⁸ derivó en un nuevo modelo materialista de reconstrucción de la identidad moderna. Foucault estaba entonces interesado en rendir cuentas de cómo la historia había sesgado, con sus prácticas constitutivas, las posibilidades de construcción de una identidad moderna.

Pese a los problemas de la teoría genealógica de Foucault sobre la relación entre ética y estética, se puede pensar con Tom McCarthy⁹ que insertas en dimensiones amplificadas de la teoría crítica, pueden estimular nuevos productos de reflexión crítica.

⁸ Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, tomo 3, Gallimard, Paris, 1984. (Hay traducción en Siglo XXI.) Y también: Foucault, *Las tecnologías del yo*, Paidós, U.C.B., Barcelona, 1990.

⁹ McCarthy, Thomas, *Ideals and Illusions. Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, 1991.

De la misma forma, otro pensador que no se considera como postmoderno, pero que comparte una serie de elementos conceptuales con teóricos deconstructivos, nos puede servir para ejemplificar la relación entre ética y estética. Richard Rorty, en su último ensayo, decide asumir el reto y dialogar abiertamente con las feministas.¹⁰

Rorty, en este ensayo, se sumerge en la idea de que lo que vale la pena para cualquier tarea de construcción de una identidad tiene que ver mucho más con la imaginación y la creatividad que con el hallazgo de los rasgos verdaderos de lo que es "la mujer". Quizás es sólo la constatación de este elemento lo que nos puede servir para utilizarlo en un proyecto más amplio. Finalmente, como Nancy Fraser ha dicho en su respuesta¹¹ a esa conferencia, le falta dar el salto hacia la política. Ese salto político que mueve la relación entre lo que es una ética estetizante y una ética con relaciones estéticas es el juicio prudencial. Para darlo, es necesario relacionarlo con la idea que Kant esboza en su *Crítica del juicio*.¹² Kant supone que el entrenamiento que nos ofrecen las obras literarias nos puede movilizar para expandir nuestra actitud frente a la vida. Kant llama a esta cualidad "amplitud mental" y se nutre de los casos concretos en los que la vida nos enseña a ejercer el juicio. Esta obra no tendría ningún valor especial si Kant la hubiese pensado sólo para la estética; pero en realidad, Kant creía que bajo la idea de un republicanismo el juicio podría convertirse en un motor de reciprocidad y comprensión.

Si la identidad de un grupo reproduce las necesidades de reconocimiento mutuo, la única posibilidad de ejercer el juicio es aprendiendo a comprender los rasgos solidarios que nos hacen experimentar los sufrimientos de otros. Sólo entonces la justicia es el reverso de la medalla de la solidaridad. Todo reconocimiento requiere de una aceptación plena de los esfuerzos solidarios que hacemos para lograr un mundo pleno. Se

¹⁰ Muy particularmente con la obra de Catherine MacKinnon, que tiene gran reconocimiento en los Estados Unidos. Debe advertirse que el ensayo de Rorty es su presentación de las Conferencias Tanner, máximo reconocimiento en su país de sus cualidades filosóficas. Véase: "Feminism and Pragmatism", *Michigan Quarterly Review*, núm. 30, primavera de 1990.

¹¹ Fraser, Nancy, "From Irony to Prophecy to Politics: A response to Richard Rorty's Tanner Lecture on 'Feminism and Pragmatism'". Inédito.

¹² Kant, E., *Critique of Judgement*, trad. de James Creed Meredith, Oxford University Press, 1991.

trata, pues, no de un juicio sesgado que interfiere siempre con otras identidades, sino de aquel que nos permite lograr lo mejor de nosotros a través de lo que todavía no hemos logrado, lo imperfecto, lo inestable y frágil; lo digno de ser considerado como lo que nos gustaría vivir, como lo mejor.