

W

**WORKING
PAPERS**

340

**La democracia deliberativa de Seyla Benhabib: los
sujetos políticos y la construcción del diálogo en
el espacio público**

MONTSERRAT CAMPOS QUESADA



Institut de Ciències Polítiques i Socials
Adscrit a la Universitat Autònoma de Barcelona

**La democracia deliberativa de Seyla Benhabib: los sujetos políticos
y la construcción del diálogo en el espacio público**

MONTSERRAT CAMPOS QUESADA
Universitat Autònoma de Barcelona

WP núm. 340
Institut de Ciències Polítiques i Socials
Barcelona, 2015

El Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS) es un consorcio creado en 1988 por la Diputación de Barcelona y la Universitat Autònoma de Barcelona, institución esta última a la que está adscrito a efectos académicos.

“Working Papers” es una de las colecciones que edita el ICPS, previo informe del correspondiente Comité de Lectura, especializada en la publicación -en la lengua original del autor- de trabajos en elaboración de investigadores sociales, con el objetivo de facilitar su discusión científica.

Su inclusión en esta colección no limita su posterior publicación por el autor, que mantiene la integridad de sus derechos.

Este trabajo no puede ser reproducido sin el permiso del autor.



Edición: Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS)
Mallorca, 244, pral. 08008 Barcelona (España)
<http://www.icps.cat>

© Montserrat Campos Quesada

ISSN: 1133-8962
DL: B-10186-2012

Contra los golpes del destino, contra las malas pasadas de los dioses,
el hombre no podía defenderse pero sí enfrentárseles y replicarles hablando.

Hannah Arendt

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se analiza la relevancia del pensamiento de Seyla Benhabib, filósofa de origen turco y renombrada catedrática de Yale, para la reflexión en torno a la construcción de una nueva ciudadanía y culturas públicas cívicas contemporáneas, así como también se plantean las nuevas respuestas que fomenten la reflexión normativa de la democracia. Como aportación a las discusiones de la teoría democrática contemporánea, el pensamiento de Benhabib nos introduce los postulados más interesantes y novedosos de la *Teoría Crítica* contemporánea y nos proporciona, por un lado, acercarnos a una línea de pensamiento que aboga por la tradición del universalismo desde una perspectiva feminista y la idea de la reflexividad y autodeterminación del sujeto a partir del *yo situado*; por otro lado, trata sobre las nociones de *membresía política*, *fronteras porosas*, *federalismo cosmopolita* y *democracia deliberativa*. En conjunto su marco teórico y su filosofía moral política son “aleccionadoras” para erigir foros de discusión en relación a la conformación de sociedades permeables caracterizadas por culturas cívicas y deliberativas, las cuales conforman el crisol para sostener formas deliberativas democráticas.

La estela intelectual de Benhabib¹ se configura con los constantes retos por los que se adapta el concepto de universalismo que aboga la democracia deliberativa². “Si en los ochenta su obra se dirige a la reconstrucción del modelo habermasiano, aportando un sujeto contextualizado, en los 90 ese sujeto contextualizado reclamará su inclusión en las democracias liberales sin renunciar a su identidad cultural. Y ya a principios del nuevo siglo, los retos a los que intentará dar respuesta vendrán de la mano de los “derechos de los otros” que habitan en un mundo globalizado pero sujetos a ciudadanía territorial” (Sánchez, 2009). Benhabib supo “captar muy bien la necesidad del tiempo presente buscando una alternativa democrática desde una concepción de la acción como narración y una concepción del sujeto como sujeto situado en sus rasgos de género, culturales y contextuales, así como el significado de los cambios y luchas sociales en las nuevas identidades, lo que implicaba un mayor pluralismo”³. Benhabib puede ser considerada una heredera de la Ilustración en tanto que su teoría filosófica se sitúa en la encrucijada de esta persistente dialéctica entre ese legado, por la vía constructiva afirmativa de igualdad e universalidad y las teorías más radicales deconstructivistas del postestructuralismo. Su

¹ La inspiración para su cuerpo teórico parte de la primera *Teoría Crítica* hegeliana y de Habermas, pero la propia Benhabib reconoce el aliento intelectual del pensamiento de Hannah Arendt con la que encuentra en gran medida las correcciones a la teoría habermasiana a fin de tematizar cuestiones que el sesgo legalista y racionalista de la *Teoría Crítica* impedía contemplar (Sánchez, 2009:281-282).

² Este creciente interés contemporáneo no se inicia hasta la década de los 80, cuando Joseph Bessette en su artículo *Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government*, utiliza por primera vez el concepto.

³ Campillo Neus. (2010). Laudatio de Seyla Benhabib. Investidura doctora honoris causa. 29.10.2010

herencia intelectual radica en una crítica lúcida e informada sobre los aspectos de la realidad filosófica y política

Ese impulso ilustrado se dibuja en su obra en su noción de lo político y en su defensa de la necesidad política como ejercicio de legitimación. En sus postulados “la ética discursiva se sitúa en algún punto entre el liberalismo y el comunitarismo, el universalismo kantiano y la *Sittlichkeit* hegeliana” (2006: 11). Como consecuencia, su modelo de ética discursiva es el pilar fundacional de su noción de democracia deliberativa y se mueve entre esos dos polos de análisis contemporáneo, explorando un punto “*arquimediano*” entre ambos, cuyo objetivo sea satisfacer requisitos liberales como la centralidad del individuo y sus derechos, sin abandonar los principios como el de soberanía popular. El lenguaje ocupará un papel fundamental en su teoría filosófica y política ya que la necesidad y habilidad comunicativa de los seres humanos será la génesis de la conceptualización moral, política y como no epistémica de nuestra autora⁴. Benhabib, considerada heredera del feminismo ilustrado, modulará dentro de la matriz feminista la dialéctica de la Ilustración protagonista del siglo XX.

LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA: UNA VISIÓN PANORÁMICA

Inmersos en esta complejidad epistémica, sociológica y técnica de la globalización, es posible destacar la noción de democracia como uno de los iconos del panorama contemporáneo y una cuestión de primer orden en el debate filosófico político actual. La globalización se nos presenta “como una dinámica endógena del sistema capitalista” (Conejero, 2005: 16), no sólo como un cambio social, sino como un profundo cambio de percepción de la realidad humana. Si es cierto que la globalización puede abrir resquicios a perspectivas nuevas, también puede entenderse como reorganización del marco espacio temporal de la acción humana, y se convertiría entonces en una oportunidad para repensar en profundidad nociones tan fundamentales como la democracia.

“Las democracias están viviendo momentos de crisis, de cambios muy profundos” (Jáuregui, 1998: 102) y “se percibe un claro retroceso en esa simbiosis pueblo y gobierno⁵ constitutiva de los sistemas democráticos” (Ibíd., 103). Como consecuencia de este proceso, se pone de manifiesto la desvirtualización de las instituciones democráticas y su despolitización, a la vez que se percibe un estado de estancamiento y de falta de impermeabilidad a la adaptación de

⁴ La herencia arendtiana se percibe en el giro narrativo que nuestra filósofa introduce en relación a la necesidad que tiene el universalismo en la constitución de la identidad del sujeto. Benhabib se distancia de Habermas: la acción no es solamente comunicativa, sino que es narrativa. La acción está orientada en el consenso. Por lo contrario, para ella el objetivo de la acción “es la anticipada comunicación con otros” con los que se llega o no a un acuerdo. Su propuesta es resituar el concepto de interés general alcanzado por consenso entendiéndolo –a la manera arendtiana– más como un ideal regulador y menos como la materia de un consenso sustantivo” (2006: 22). En concreto retomará la noción de “pensamiento ampliado” arendtiano en el modelo dialógico público.

⁵ Cabe recordar que el término democracia se deriva de las palabras griegas *demos* (pueblo) y *Kratia* (gobierno o autoridad). Por lo tanto, la democracia implica una conexión entre el pueblo y el gobierno. A lo largo de la historia se ha avanzado extraordinariamente tanto en lo referente al desarrollo de los conceptos de pueblo y gobierno como en lo relativo a la delimitación del contenido y de la conexión entre ambos. Tal retroceso no afecta tanto al estatus jurídico cuanto a las condiciones reales en las que se desenvuelve la relación entre ambos y puede llevar, en la práctica, a una desvirtuación, cuando no a una disolución, lisa y llana de los sistemas democráticos (Jáuregui, 1998)

los nuevos tiempos. Este clima favorece un debate sobre una concepción restrictiva de la democracia. Es en este sentido que podemos afirmar que la democracia se avala no tanto por sus capacidades sino por las imperfecciones que muestran otros sistemas. “No se vive la democracia, simplemente se la soporta” (Ibíd., 103).

En este contexto teórico, se reconoce la expansión y consolidación de la democracia y se determina una complejidad en la problemática de la ciudadanía. El profesor Jáuregui analiza las relaciones entre democracia y globalización; en particular, constata cómo la expansión de la democracia en el mundo no ha supuesto una mayor democratización, sino un retroceso (2000: 25). “Las iteraciones entre los procesos de globalización, construcción de ciudadanía y democratización son igualmente complejas” (Bokser, 2006: 172). “Estamos asistiendo al doble y contradictorio fenómeno del ensanchamiento de los espacios económicos y sociales en los que hasta ahora los hombres desarrollaban su existencia, al tiempo que produce la más escandalosa reducción de sus ámbitos políticos” (De Vega, 1998: 13).

La ciudadanía, de forma paralela, se activa en requerimiento de demandas de mayor transparencia y participación en los procesos democráticos. Solapado, como un magma incandescente que se desliza bajo nuestros pies, se revitaliza la esfera pública, retomando discursos marginales de los años 50 y 60. De acuerdo con Bhikhu Parekh (2005), las tradiciones que han dominado en el mundo de las ideas políticas de Occidente durante siglos no están bien equipadas para afrontar este reto. Como dijera Mathew Arnold “vagamos entre dos mundos, uno muerto, el otro incapaz” (Quesada, 2004: 17).

Hoy, en este mundo desencantado, desbocado⁶ y escéptico respecto a los arquetipos morales y políticos legados de la modernidad, se plantea la cuestión de si la forma de vida que transmiten las democracias de masas capitalistas avanzadas puede transformarse desde su propia esencia requiere la búsqueda de respuestas. La democracia deliberativa⁷ es una de estas propuestas teóricas que trasvasan el calado democrático, retomando la deliberación no desde la perspectiva del procedimiento determinante más o menos válido, sino desde el protagonismo álgido de la concepción de la democracia.

EL OTRO UNIVERSALISMO. LA GÉNESIS DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA

Si en *Critique, Norm and Utopia. A Study of the foundation of Critical Theory* (1986) Benhabib avanza nociones que más tarde desarrolla en su cuerpo teórico, es en *Situating the Self*:

⁶ Para Ralf Dahrendorf el término globalización no define suficientemente este mundo. Él prefiere hablar de un mundo desbocado (*Welt ohne Halt*), “de a *Runaway world*” –según la expresión de Anthony Giddens, de un mundo desenfrenado (2005:10) –. “Esta expresión recoge fielmente los dos rasgos que definen nuestro mundo: es un mundo incontenible, que nadie puede parar, y en él no hay nada a lo que podamos agarrarnos” (2005: 39).

⁷ A principios de los años 90, se presenta una inflexión que cabe denominar giro deliberativo de la teoría de la democracia (Dryzek, 2000). Democracia y deliberación van de la mano dado que la clave de la democracia localizada, de acuerdo con el pensamiento rawlsiano, es la noción de deliberación. Definir la noción de democracia deliberativa plantea dificultades. Diferenciamos tantas definiciones como artículos y ensayos se han publicado al respecto. Ver esta concepción en Elster, 2001. La teoría de la democracia deliberativa constituye una de las teorías filosófico-políticas que más desarrollo ha tenido en los últimos años y está considerada como uno de los temas más recurrentes en teoría política y social contemporánea. Basta observar los links en Internet en referencia a este tema.

Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics (1992/2006) donde reúne los postulados fundamentales de su pensamiento a través de una compilación de artículos publicados desde el 1987 a 1992. Es en esta obra donde nuestra filósofa (2006: 15) trata de realizar una reconstrucción del legado de la Modernidad⁸ y en la que nos presenta un programa alternativo: *el otro universalismo*.

Benhabib examina el universalismo desde Kant a Rawls e incorpora las correcciones realizadas desde la perspectiva feminista. Como teórica discursiva, enfatiza el legado liberal del individualismo desde su acepción de defensa de los Derechos Humanos. Esta valoración se fundamenta en el papel preferente que tuvieron, en su día, las *teorías iusnaturalistas* por las que gracias a ellas se consiguió un conjunto de derechos inalienables para el individuo y un espacio de protección de ellos respecto al poder absoluto (Fernández de Sevilla, 2011). Sin embargo, este juicio positivo no descarta que Benhabib diseñe una noción de sujeto político muy diferente de las teorías liberales clásicas.

Benhabib en su artículo paradigmático “El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg – Gilligan y la teoría moral” (1992/2006) plantea el estado de la cuestión del sujeto político en el seno de la teoría feminista. Responder a esta cuestión conlleva a nuestra autora a señalar el trabajo de Carol Gilligan, psicóloga y filósofa norteamericana, que realizó en el campo de la teoría del desarrollo moral y cognitivo, y en la que recapituló una experiencia sobre la que ya habían llamado la atención las historiadoras de la mujer en sus propias investigaciones. Gilligan descubrió *una voz diferente* en los juicios morales de las mujeres (Fascioli, 2010) y las capacidades cognitivas que presentan al distinguir entre *la ética de la justicia y los derechos* y *la ética del cuidado y de la responsabilidad*, axiomas que abren retos a las filosofías morales universalistas. Su análisis conclusivo cuestiona los resultados del modelo de desarrollo del juicio moral presentado por Kohlberg por su dirección androcéntrica; es decir, postula la imposibilidad de estimar con un único estándar, –el masculino–, la forma en que mujeres y varones actúan frente a situaciones o conflictos sociales que demandan una decisión ética. Del mismo modo, considera inadecuado perfilar como conceptos abstractos para el juicio de la conducta moral de todas las personas: la imparcialidad y la justicia.

“La inspiración neohegeliana” (Facial, 2010) de Benhabib, le ha llevado a determinar que la justicia y el cuidado, como orientaciones éticas, responden a dos formas de reconocimiento recíproco. El reconocimiento del *otro* siendo este *otro generalizado* nos indica la ética de la justicia. Es decir, la posibilidad de reconocer al *otro* como sujeto de derechos. En cambio, reconocer al *otro concreto* desde la perspectiva del cuidado nos permite visualizar y valorar su singularidad. En esta línea en que nuestra filósofa se sitúa, es importante destacar que existen muchas teorías políticas que, críticas de la igualdad liberal, se apremian con un acérrimo reconocimiento de diferencias étnicas, lingüísticas, sexuales, raciales, entre las más notorias. Creo

⁸ Nuestra teórica reivindica la continuidad de la Modernidad a pesar de puntualizar que el legado debe ser reconstruido, pero no desmantelado por completo, y para ello deben ser atendidas las críticas desde estos ismos que más han cuestionado ese proyecto: el postmodernismo, el feminismo y el comunitarismo.

que Benhabib va mucho más allá y no plantea que la ética del cuidado no quede atrapada en la esfera privada sino que traspase las fronteras a la esfera pública que permitiría una visión más amplia de la justicia social. Este planteamiento realza la complementariedad entre la ética del cuidado y la de justicia de la misma forma que la propone entre el *otro concreto* y el *otro generalizado*. Este análisis fundamentado en el reconocimiento, nos presenta la vinculación de Benhabib a la *teoría del reconocimiento* de Axel Honneth.

Benhabib defiende que la “ética discursiva es una teoría moral deontológica y universalista en la que las concepciones de lo correcto restringen lo bueno”. En este punto nuestra autora se “aleja de la perspectiva del cuidado” y se “aproxima a los universalistas” (1992: 50; 2006: 231). Benhabib, como teórica discursiva y además feminista, afirma, y en esto comparto totalmente su argumento, que las necesidades del *otro concreto* son tan importantes para ella como la dignidad y la importancia del *otro generalizado*. Es loable destacar que en la crianza, cuidado y responsabilidad de *otros* es esencial para que nos desarrollemos como individuos moralmente competentes y autosuficientes. Como seres corpóreos concretos con necesidades y vulnerabilidades, emociones y deseos disfrutamos nuestra vida inmersos en la “red de las relaciones humanas” según las palabras de Hannah Arendt, o en “circuitos de cuidado y dependencia”, de acuerdo con Carol Gilligan.

En relación al concepto de *self* de la teoría moral y política moderna, análisis del contractualismo clásico, Benhabib reconstruye este nuevo sujeto político de la Modernidad basándose en la teoría hobbesiana del hombre como hongo narcisista: esta ejemplarización del hombre como hongo es una especificidad de autonomía, explica nuestra filósofa; “la hembra, la madre de la que todo individuo nace, ahora es reemplazada por la tierra” (2006: 179) de lo que se desprende que la imagen de autonomía que se traduce va a originar en el *self* la connotación de ser libre y ser portador de derechos a los que en reiteradas ocasiones hemos hecho mención en este análisis. En esta misma línea y de acuerdo con el análisis de la Dra. Sánchez (en Máiz, 2009), el yo propuesto en este marco teórico muestra atributos de un varón que ejercita un pacto entre iguales, es decir, sus *fraters*, y este contrato social deriva en un contrato sexual⁹, idea que compartimos con Carole Pateman (1995).

El narcisismo de este ser soberano es destruido por la presencia del “*otro*” dirá Benhabib (2006: 180), y así será presente en teorías que hacen referencia al estado natural. De esta forma, “para Rawls y Kohlberg el ser autónomo es desencarnado y desarraigado; la imparcialidad moral aprende a reconocer las exigencias del otro que es igual a uno mismo; la equidad es la justicia pública; un sistema público de derechos y deberes es la mejor manera de arbitrar conflictos, distribuir premios y legitimar exigencias” (Ibíd., 181). “Si el yo se convierte en yo es justamente gracias a la estrategia de generar y rechazar o excluir a un/a otro/a como exterior constitutivo a sí

⁹ Celia Amorós (2000), al respecto, los define a ambos como la cara y cruz de la misma moneda y fundan, respectivamente, la esfera pública y la privada. El contrato sexual asignaba a las mujeres a “la esfera privada y quedaban excluidas de la esfera pública, el lugar de la universalidad, el normativismo y la voluntad general; frente al espacio privado de las necesidades, los deseos y los afectos, al que se adscribió por afinidad a las mujeres” (Guirao, 2010: 226).

mismo, es decir, como condición de posibilidad de su propia identidad” (Fernández de Sevilla, 2011: 186). Según Adorno y Horkheimer la identidad es el resultado de un acto de represión y sublimación.

Esta noción de *self* conlleva un subtexto de género presente en la teoría moral y política moderna. La crítica ontológica nos muestra la exclusión de las mujeres de la esfera pública. Benhabib puntualizará que la identidad de la mujer está constituida por una serie de negaciones y carencias: no es autónoma, no es independiente, no es competitiva, no es pública. Es decir, excluidas de la categoría de sujeto político de la Modernidad; relegadas a la esfera de la domesticidad, muy lejos del ámbito de la justicia y de los derechos; por tanto identificadas (naturalizadas) con la esfera del cuidado y la intimidad. Su vida se mueve fuera de la historia, en el ámbito de la naturaleza, en el mundo repetitivo de la crianza y la reproducción: “La esfera pública, la esfera de la justicia, se mueve en la historicidad mientras la esfera privada, la esfera del cuidado y la intimidad, no cambia y es atemporal” (2006: 181). La exclusión de las mujeres y de su punto de vista no sólo es una omisión política y un punto ciego moral sino que constituye también un déficit epistemológico” (Ibíd., 26). En este sentido, el *universalismo sustitucionalista* descarta *el otro concreto*, mientras que el universalismo interactivo, que defiende Benhabib, reconoce que todo *otro generalizado* es también *otro concreto*.

En sintonía con el propio análisis de Benhabib, el modelo de moralidad que nace en la Modernidad y que nuestra autora critica en relación a la concepción de la subjetividad que de ella se extrae son ciertas en sentido político. Este sujeto identificado como monádico, sin obstáculos, suspicaz de ser renombrado con autosuficiencia de sus acciones y pretensiones fines en el mundo, es el prototipo del liberalismo clásico. Por lo que será el protagonista de las teorías políticas de John Rawls y Jürgen Habermas, por nombrar intelectuales que Seyla Benhabib cuestiona, entre otros. Esta subjetividad será el icono del yo protagonista de las demandas de derechos y ciudadanía propias de los sistemas democráticos del capitalismo tardío que Benhabib criticará.

EMPLAZAR LA SUBJETIVIDAD: EL OTRO GENERALIZADO Y EL OTRO CONCRETO

Con esta teoría del *otro generalizado* y *el otro concreto*, Benhabib propone una de las reflexiones más destacadas de la filosofía política contemporánea actual, ya “un clásico entre los actuales modelos de identidad moral” tal como significa la Dra. Sánchez Muñoz (en Máiz, 2009). Benhabib describe estas dos perspectivas morales que delinean la teoría moral contemporánea. Estas dos concepciones son vistas como antagónicas e incompatibles y reflejan con claridad otras dicotomías de la modernidad: autonomía y cuidado, independencia y ligazón, lo público y lo doméstico, la amplitud y con amplitud, la justicia y vida buena.

Desde Hobbes a Habermas, sin olvidar a Rawls y Kohlberg, la teoría moral ha adoptado la perspectiva del *otro generalizado*, utilizando la expresión del G. H. Mead¹⁰, que requiere que

¹⁰ El término “otro generalizado” proviene de Georg Herbert Mead. De acuerdo con una nota a pie de página de Benhabib concreta que su definición discrepa de la de ella. Mead define el “otro generalizado” como sigue: “La comunidad organizada o grupo social que da al individuo su unidad de ser puede llamarse el “otro generalizado” la actitud del ‘otro generalizado’ es la actitud de toda la comunidad”. Herber Mead, George. *Mind, Self and Society. Form,*

observemos al individuo como un ser racional, provisto de los mismos derechos y deberes que desearíamos tener nosotros mismos. Asumimos que *el otro*, igual que nosotros mismos, es un ser con necesidades, deseos y afectos concretos pero lo que formaliza su dignidad moral no es lo que nos diferencia, sino más bien lo que poseemos en común agentes hablantes y actuantes racionales. Nuestra relación con *el otro* la gobiernan las normas de equidad formal y reciprocidad: cada uno puede esperar y asumir de nosotros lo que nosotros podemos esperar y asumir de ellos (cabría recordar la definición de norma kantiana como la expectativa recíproca de comportamiento)¹¹. Las normas de nuestras interacciones son primordialmente públicas e institucionales. Las categorías morales que acompañan tales interacciones son las de justicia, obligación y derechos, y los sentimientos morales correspondientes son los de respeto, deber, valor y dignidad (Benhabib, 2006: 182-3).

La concepción del *otro concreto*, a diferencia, nos especifica que observemos a cada individuo como un ser racional, con una historia, identidad y constitución emocional concreta. Al asumir este punto de vista, nos abstraemos de lo que compartimos y nos fijamos con interés en la individualidad. Conseguimos comprender la necesidad del otro, sus motivaciones, lo que busca y lo que desea. Nuestra relación con *el otro* está dirigida por las normas de la equidad y la reciprocidad complementaria: cada uno puede esperar y asumir de los demás formas de conducta a través de las cuales *el otro* se siente reconocido y confirmado como un individuo concreto con necesidades, talentos y capacidades concretas. Las normas de interacción no son exclusivamente privadas, no son institucionales. Son normas de amistad, amor y cuidado, que emergen lejos de la ley y, a través de ellas, confirmo la otredad no sólo su humanidad sino su individualidad humana. Las categorías morales que acompañan estas interacciones son la responsabilidad, los lazos afectivos y el compartir. Los sentimientos morales correspondientes son los de amor, cuidado y simpatía y solidaridad.

Nuestra filósofa propone una ética que planteé un *continuum* entre las dos perspectivas morales: una ética cuyo elemento fuese la noción del *otro concreto* y renunciase al *otro generalizado*. “Ni lo concreto ni la otredad del *otro concreto* pueden conocerse en ausencia de la voz del otro. El punto de vista del *otro concreto* emerge como distinto sólo como resultado de la autodefinición. Es *el otro* el que nos hace conscientes tanto de su concreción como de su otredad” (Ibíd., 192). Su objetivo es “desarrollar una teoría moral universalista que defina el “punto de vista moral” a la luz de la reversibilidad de las perspectivas y de una “mentalidad ampliada” (Ibíd., 189). Este término es recurrente por filósofos morales y políticos de diversas épocas para fundamentar la construcción del

the Standpoint of a Social Behaviorist, ed. E introd. Charles W. Morris (University of Chicago Press, Chicago, 1955). P. 154 en (Benhabib, 2006: 198).

¹¹ Esteve, Mónica. *Contraste de dos perspectivas más allá de la ética de la justicia: Seyla Benhabib y Carol Gilligan*. Jonades de Foment de la Investigació. Universitat Jaume I. [en línea, 15.03.2013] <http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jfi13/22.pdf>

sujeto moderno.

En la *Crítica del Juicio*, Kant ya defiende la necesidad de elaborar un modo de pensar amplio, entendido como “esa capacidad del hombre para abstraerse de las limitaciones del propio juicio y ponerse en el lugar de los demás” (Díaz, 2008: 187). Este *pensar extensivo* fue retomado por Hannah Arendt con su *mentalidad ampliada* (*enlarged mind*), en el que reclama al individuo adiestrar su capacidad de imaginación y observar al otro como un interlocutor. Para Arendt (2005: 51), “nuestra sensibilidad parece necesitar la imaginación, no sólo como auxilio para el conocimiento, sino también para reconocer la identidad en la diversidad”. Siguiendo el precepto de *mentalidad ampliada* arendtiana, Benhabib, a diferencia de Kant o Rawls, analiza que el diálogo no puede establecerse con la idea de *otro* desarraigado, velado o desencarnado, sino siempre con la idea de *otro concreto*.

Esto es, con un sujeto contingente que está anclado en un tiempo, un espacio, y que es capaz de narrar su historia y defender un punto de vista propio. Para Benhabib, el modelo de una ética discursiva o comunicativa requiere sustentarse sobre un verdadero diálogo entre seres humanos reales (2006: 193). El modelo dialógico de ética defendido por nuestra filósofa dibuja un continuo proceso de conversación en el que la comprensión y la incomprensión, el acuerdo y el desacuerdo, están entrecruzados y siempre actúan. “El propio compromiso con la conversación como el medio a través del cual se logrará la mentalidad ampliada sugiere la infinita reversibilidad e indeterminación del significado (Ibíd., 225).

La Dra. Sánchez Muñoz (en Máiz, 2009: 279) nos expone que “la incorporación del *otro concreto* trae a primer plano un sujeto situado, entretelado en una red de narrativas que componen su vida y que dan lugar a intereses privados, afectos, emociones y relaciones personales a un sujeto encarnado, concreto y cuya identidad, depende no sólo de sus acciones sino también de las interpretaciones que de las mismas llevan a cabo los que nos rodean”. Hannah Arendt resaltó que “desde el momento de nuestro nacimiento estamos inmersos *en una red de narrativas*, de la que somos a la vez autores y objetos” (Benhabib, 2006: 225).

MODELO DE DEMOCRACIA DELIBERATIVA

“Múltiples han sido las máscaras con las que la alteridad ha cubierto su rostro” (Rivero, 2010: 553). La tradición filosófica ha tratado de pincelar, de forma diversa, esta figura de contornos enigmáticos y constante metamorfosis en un permanente diálogo inacabado. A pesar del esfuerzo, Seyla Benhabib le dibuja un rostro e identidad *al otro*; el extranjero, el forastero, el inmigrante, el refugiado, son los modelos en los que esta autora configura *los derechos de los otros*¹².

Benhabib teoriza la cuestión de la ciudadanía desde dos ejes vertebrales que venimos analizando a lo largo de este trabajo. La preocupación de esta pensadora por estas problemáticas permite captar los esfuerzos que mantiene por definir un sujeto dentro de los márgenes de la modernidad y el liberalismo tal como hemos planteado con el discurso que mantiene con la

¹² Este axioma corresponde textualmente a una de sus obras publicadas en 2004 y 2005 y que a lo largo de esta investigación se ha ido presentando.

Postmodernidad¹³. Además, cuida con esmero que este sujeto político-filosófico no se impregne del universalismo clásico. Estas polaridades teóricas muestran en Benhabib perdurar una identidad deudora del carácter de la acción política sin matices esencialistas.

Este diálogo benhabibiano entre el sujeto y *el otro generalizado* y *el otro concreto* nos permite captar una doble consideración del propio sujeto. Dirá Benhabib: “las identidades colectivas están conformadas por hebras de narraciones competitivas y contenciosas en las que compiten entre sí aspiraciones universalizantes y memorias particularistas para crear síntesis narrativas temporarias, que son a su vez cuestionadas y se ven atravesadas por nuevas divisiones y debates” (2005: 68-69). Aunque el tema recurrente de la extranjería se estudió ya desde la filosofía clásica, los resultados fueron diversos. La autora aborda pues desde la perspectiva normativa la conceptualización de los miembros que conforman la comunidad política. Es por ello que la autora apuesta por *la membresía política*, un concepto rico con que Benhabib dilucida los grandes retos filosóficos y politólogos contemporáneos.

Por *membresía política* quiere significar “los principios y prácticas para la incorporación de forasteros y extranjeros, inmigrantes y recién venidos, refugiados y asilados, en entidades políticas existentes” (2005: 13). Nuestra pensadora aborda estos derechos desde la perspectiva de la ética discursiva y una teoría normativa de democracia deliberativa (Benhabib, 2006, 1996). El pilar básico de la ética discursiva afirma que “sólo son válidas aquellas normas y arreglos institucionales normativos que pueden ser acordadas por todos los interesados bajo situaciones especiales de argumentación llamados discursos” (2006: 54-81). Denominado este principio *metanorma*, por nuestra pensadora, presupone “los principios de respeto moral universal y reciprocidad igualitaria” (2005: 20).

El respeto universal permite reconocer “los derechos de todos los seres capaces de habla y acción como participantes en la conversación moral” (2005: 20). En cambio, *el principio de reciprocidad igualitaria*, determina que, en los diálogos, “cada uno debería tener los mismos derechos a varios actos de habla, a iniciar nuevos temas y reclamar la justificación de los presupuestos de las conversaciones” (2005: 21). “*La reciprocidad igualitaria* es una norma de justicia que, como *el principio de la protección externa* de Kymlicka, solicita la introducción de medidas dirigidas a la supresión de desigualdades ligadas al grupo” (2000: 73). Estas dos *metanormas* de la ética comunicativa “suelen estar materializadas en las Constituciones de las democracias liberales como principios básicos de derechos humanos, civiles y políticos” (2006: 61). Estos derechos son axiomas morales definitorios en situaciones de conflicto ético entre diferentes modos de vida. Como consecuencia, podemos destacar que la ética comunicativa como teoría deontológica restringe en concordancia las concepciones del bien moral y los procedimientos de justificación moral. Es una ética reflexiva, pluralista y tolerante “compatible con la aceptación de un marco de derechos y justicia universales” (2006: 62). En esta línea, en la

¹³ Este debate entre Benhabib y Butler se mantuvo a lo largo de sucesivos artículos pero fue recopilado en *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (1995), considerado un clásico de la teoría feminista de finales del siglo XX.

ética comunicativa “el derecho también es previo al bien, pues el derecho mismo promueve la visión de una vida buena que valora las normas de respeto universal y de reciprocidad igualitaria” (2006: 62).

A lo largo de *los derechos de los otros*, la preocupación de esta filósofa es el problema del alcance discursivo, la cuestión de quién debe ser incluido o no en la conversación moral (2005: 21 y ss.) A partir de esta premisa, Benhabib plantea, en relación al alcance discursivo, y salvaguardando sus dificultades, una protección de la moral universalista a “no solo a quienes residen dentro de fronteras reconocidas nacionalmente”(2005: 21) sino a toda la humanidad como protagonista de la conversación moral. Es decir, puntualiza sin rodeos que “cada persona y todo agente moral” que muestra interés y “a quienes mis acciones y las consecuencias de mis acciones pueden impactar y afectar de una manera u otra es potencialmente un participante de la conversación moral conmigo” (Ibíd.). Pero Benhabib va más allá al destacar no sólo el derecho a ser partícipe sino el deber moral “de justificar con razones ante este individuo o a los representantes de este ser” (Ibíd.). Ciertamente, Benhabib plantea las tensiones que se derivan entre las obligaciones morales y los deberes que debemos adoptar y la perspectiva moral que debemos adoptar. “Nuestro destino, como individuos de la modernidad tardía, es vivir atrapados en un permanente tira y afloja entre la visión de lo universal y las ataduras de lo particular” (2005: 23). Benhabib considera que las prácticas de inclusión y exclusión están arraigadas a las perspectivas implícitas de la conversación moral exponencialmente permeable.

En un momento en el que se ha alterado la gramática de la argumentación y se ha ponderado desde las demandas de distribución hacia las de reconocimiento, del que teorizará Nancy Fraser (2011), Benhabib difiere de recientes teorías e “incorpora una visión de *membresía justa*” (2005: 15). Nuestra autora nos remite a una conceptualización de la ciudadanía identificándola como práctica social en la que la clave se situará en la práctica de la misma y no como un valor substancial de pertenencia. “La ciudadanía no es una cualidad pasiva de los seres humanos, sino una capacidad pragmática por la que se actúa en el espacio político; la ciudadanía sería al tiempo el proceso y el resultado de ese ejercicio político” (Fernández de Sevilla, 2011: 216).

En la actualidad, sin embargo, señala Benhabib que “vivimos en un mundo en el que las democracias liberales deberán reconocer que la ciudadanía unitaria ha llegado a su fin”. Este contexto nos dirige a una reconversión del sujeto político y la soberanía unitaria en una “ciudadanía flexible” y “una soberanía dispersa”. Puesto que, la garantía de los derechos humanos ha formado parte de las competencias del modelo de Estado-nación, un Estado cuya legitimidad dependa menos de una identidad cultural homogénea, es preciso repensar la pertenencia no atendida solamente a la comunidad cultural, sino que formalice unas *fronteras porosas* y que permita la formación de identidades por el contacto mutuo en un contexto de creciente movilidad transnacional. Benhabib al respecto nos señala: “En la medida en que las futuras colectividades se reconstituyan mediante la resignificación democrática de sus legados culturales, en la que puedan participar todas las personas afectadas, es factible trazar nuevos límites territoriales y fronteras

nacionales y reimaginar nuevas instituciones de representación, gobierno y participación en el poder” (2006a: 296-297).

En opinión de la autora y como eje vertebrador de la tradición republicana, la ciudadanía no debería reconocerse por criterios de pertenencia a una tierra o un grupo étnico concreto, que son producto del azar. El criterio de pertenencia tendría que ser fundamentado por la acción de las personas y no por lo que son, su participación en los diferentes ámbitos de la sociedad civil. Benhabib propone *la membresía ciudadana*. A pesar de la conflictividad que deriva de la residencia permanente ya que sólo es factible si el Estado concede derechos y reconoce a personas ajenas a su territorio. Benhabib finaliza con postular su propio derecho de residencia en una base moral que se sostiene en la suposición de la existencia de los derechos universales (2005: 40), “la misma que le parecía insuficiente en los postulados de Kant” (Rivero, 2010: 556). Nuestra filósofa recurre a Arendt porque apela a la noción de *membresía cívica*: “el derecho a tener derechos”, desde su punto de vista, trasciende las contingencias del nacimiento que nos diferencian y diferencian el uno del otro” (2005: 52). Para ser ciudadano, no ha de tenerse en cuenta el criterio de pertenencia por nacimiento, sino ha de tenerse en cuenta que “el derecho a tener derechos puede realizarse solo en una comunidad política en la que se nos juzga no por las características que nos definen por nacimiento, sino por nuestras acciones y opiniones, por lo que hacemos y decimos y pensamos” (Ibíd.).

Su teoría identifica el final del modelo unitario de ciudadanía que “unió la residencia en un solo territorio con la sujeción a una sola administración de un pueblo que se percibía como un ente más o menos cohesionado” (Ibíd., 130). El fin de esta conceptualización no significa que perdure en nuestra imaginación política y en el impulso normativo de nuestras instituciones. Pero Benhabib significa que “debemos estar dispuestas a imaginar formas de acción y subjetividad política que anticipan nuevas modalidades de ciudadanía política” (Ibíd.). En esta tesitura, Benhabib nos caracteriza estas nuevas tendencias políticas a través de la noción de “*iteraciones democráticas*”, que encontramos enunciado en *The Claims of Culture* y plenamente desarrollado en *The Rights of Others* (2004) y *Another Cosmopolitanism* (2006). Su pretensión en analizar la configuración de los procesos deliberativos que puedan permitir la inclusión de las voces silenciadas en la pertenencia cultural y nacional, con la finalidad de convenir, desde el núcleo del *demos*, la práctica de los derechos de ciudadanía, en la denominada “*dialéctica de los derechos y de las identidades*”, según nuestra autora.

Iteraciones democráticas

Por *iteraciones democráticas* nuestra autora entiende, “procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan, afirman y posicionan, reivindicaciones y principios de derechos universalistas, tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil” (2005: 130); “cada acto de *iteración* involucra encontrar sentido a un original con autoridad en un contexto nuevo y diferente” (Ibíd., 131). Para la noción de *iteración*, Benhabib, se apoya en la filosofía del lenguaje a través de las obras de Jacques Derrida y los postulados de Wittgenstein.

“Cada acto de *iteración* involucra encontrar sentido a un original con autoridad en un contexto nuevo y diferente” (Ibíd.). Con esta contextualización teórica perfila estas repeticiones-en-transformación lingüísticas, legales, culturales y políticas, invocaciones que son también revocaciones. “A través de tales procesos el pueblo democrático se demuestra no solo el sujeto sino también el autor de sus leyes” (Ibíd.: 25).

En contraposición a una imagen estática y cohesionada de la identidad colectiva como precepto para la ciudadanía, estas prácticas generarían una dinamización que nos proporcionaría una construcción desde los sujetos no pertenecientes todavía al *demos* de forma permanente y negociada. De acuerdo con Benhabib, son “*los derechos de los otros*” la génesis de la dialéctica de las democracias actuales; con ellos se realiza una transformación desde un ejercicio de autorreflexión y acorde al debate político y jurídico que se plantea en el contexto post-westfaliano. La *iteración democrática* como transformadora de la ciudadanía supone, en este sentido, según argumenta la profesora Sánchez Muñoz (en Máiz, 2009) “una autorevisión normativa desde la praxis política” tanto a nivel institucional como en la esfera civil.

Las *iteraciones* plantean reivindicaciones de derechos y permiten configurar una conversación moral abierta, es decir, a modo de un trámite que aspira a la universalización. Los *asociados hermenéuticos* (2005:123) que ella define y que corresponden a *los otros* que participan en nuestra conversación, al “reinterpretar nuestras instituciones, renovando su comprensión, y demandar el respeto moral universal y la reciprocidad igualitaria como principios de una ética discursiva” (Sánchez Muñoz en Máiz, 2009:300).

Benhabib en estas palabras, que a continuación señalamos nos manifiesta el tema central de la ciudadanía, el *afuera constitutivo*: “Los derechos de personas extranjeras y ajenas indican el umbral, la frontera en la que la identidad de nosotros, el pueblo se define y se vuelve a negociar, se demarca y se desmonta, se circunscribe y se torna fluida” (2006a:287). La identidad política se configura por la simulada amenaza externa de *los otros* y *las otras* sino cae en el peligro de “cristalizar en una esencia metafísica e inmutable, condenando a la alteridad absoluta a quienes no se encuentran en su seno” (Fernández de Sevilla, 2011: 220).

Esta problemática es la que tienen que evitar los sistemas democráticos actuales. La identidad y la alteridad, como categorías contingentes se enriquecen en la necesaria dialéctica de intercambio permanente. La ciudadanía, entonces, es el hito por el que las sociedades democráticas buscan mejorar y ampliar, en un intento de conseguir más cotas de universalidad y de ser totalmente inclusivas. “Ningún ser humano es ilegal” concluye Benhabib, “sentenciando el necesario compromiso de los Estados, las instituciones y los individuos, propios y ajenos, por construir una sociedad más incluyente políticamente y mucho más justa, no sólo en términos jurídicos sino, sobre todo, en términos morales” (Rivero, 2010: 563).

La esfera pública en la construcción de lo político

De acuerdo con el proyecto benhabibiano, es imprescindible introducir modificaciones en la conceptualización del espacio público a fin de que éste incorpore, “las necesidades, solidaridades y cuidados”, que permita *los otros/as concretos*. Centrándonos en su concepción

teórica podemos decir que “la democracia deliberativa considera que la esfera pública libre de la sociedad civil es el ámbito principal para la articulación, la controversia y la resolución de los discursos normativos” (2006a: 194). Benhabib inicia su conceptualización destacando la pérdida del espacio público en el que se refrenda las teorías políticas de la Modernidad. En ella los procedimientos democráticos están vacíos del contenido del espacio público de lo común que salvaguardaba el ágora y que ahora esta relevancia se percibe difusa en el intercambio y la construcción de lo político. Benhabib reconoce en Arendt ese lamento que refleja magistralmente en *La condición Humana* (2011) y que de acuerdo con la especificidad que Neus Campillo (en Guerra y Hardisson, 2006: 131) destaca de la noción de crítica de Benhabib “inspirada en una vida ética común. Dicho de otra manera, la instancia crítica la sitúa Benhabib en un ideal de vida que hiciera posible la unión de lo que la modernidad ha desgarrado”. Benhabib analizará, en ese artículo, los tres modelos principales del espacio público de la teoría política contemporánea en la que manifiesta “la intención de desarrollar una noción procedimental de democracia deliberativa que aporte una comprensión más detallada de cómo los derechos humanos y la soberanía popular se presuponen el uno al otro” (Del Águila et al, 1998: 267-280):

Creo que la mejor forma de entender la democracia es como un modelo para organizar el ejercicio público y colectivo del poder en las instituciones más importantes de la sociedad, basándose en el principio de que las decisiones que afectan al bienestar de una colectividad pueden verse como el resultado de un procedimiento de deliberación libre y razonada entre personas consideradas moral y políticamente iguales (2006a: 179).

El enfoque democrático deliberativo benhabibiano reside en un establecimiento de procesos de diálogo público, libre y sin constricciones, pero todos aquellos involucrados en cuestiones de interés del conjunto: “sin dichas decisiones están abiertas en principio, a procesos adecuados de deliberación pública por parte de ciudadanos y ciudadanas iguales y libres” (2006a: 180), dirá. Estos procesos de diálogo público son la condición para considerar que todas aquellas decisiones que se obtengan son verdaderamente democráticas. Es importante retomar la noción de *iteración democrática* benhabibiana, como aquellos procesos complejos a través de los cuales las normas de una colectividad se invocan y revocan, se asumen y se transforman por aquellos sujetos políticos participantes por su afectación. En este sentido, Benhabib nos habla de la *política iurisgenerativa* en la que hace referencia “a actos iterativos a través de los cuales un pueblo democrático que se considera sujeto a ciertas normas y principios rectores se reapropia y reinterpreta los mismos, mostrándose así no solo como el sujeto sino también como el autor de las leyes” (2005: 131) en la que la ciudadanía se formula como tal.

El modelo democrático deliberativo benhabibiano, es un modelo de doble vía: “en las disputas multiculturales acepta la regulación y la intervención jurídica con métodos estatales directos e indirectos, y a su vez considera que la controversia y el diálogo normativos en la esfera pública civil son esenciales para un sistema de gobierno democrático multicultural” (2006a: 194). Las sociedades en que se den lugar estos diálogos multiculturales en la esfera pública irán

articulando un punto de vista cívico y una perspectiva de “*mentalidad ampliada*”. Este modelo de doble vía valora el poder de las instituciones y normas democráticas, como el poder que emanan los individuos y las instituciones civiles. “El enfoque democrático deliberativo se centra en esta interacción vital entre las instituciones formales de las democracias liberales, como las legislaturas, los tribunales y la burocracia, y los procesos no oficiales de la sociedad civil, tal como se articulan en los medios de comunicación y las asociaciones y movimientos sociales” (2006a: 202).

De acuerdo con los enfoques de un sistema democrático, los procedimientos vendrían configurados por las reglas de arbitraje capaces para obtener las decisiones colectivas. Según Benhabib estos procedimientos, y de acuerdo con su definición, serían los deliberativos; las conversaciones de la ciudadanía en relación a un interés común. Ella teoriza sobre un modelo dialógico de ética que visualiza “un continuo proceso de conversación en el que la comprensión y la incomprensión, el acuerdo y también el desacuerdo están entrecruzados y siempre actúan. “El propio compromiso con la conversación como el medio a través del cual se logrará la mentalidad ampliada sugiere la infinita reversibilidad e indeterminación del significado” (2006: 225). La legitimidad democrática “puede lograrse sólo con el acuerdo de todas las personas involucradas – al menos en el contexto normativo– que no se adopten normas ni se propugnen acuerdos institucionales sacrificando a los más desaventajados y disconformes (2006a: 219), si este acuerdo ha sido consecuencia de un proceso de deliberación.

Este precepto básico del arbitraje en la toma de decisiones es el pilar del proceso, pero Benhabib además perfila tres requisitos en los procesos de diálogo que se deben cumplimentar en el procedimiento democrático. La participación en estos procesos de deliberación corresponde al primer aspecto. Un segundo ítem sería, que todos los involucrados en el diálogo tienen el mismo derecho a cuestionar los temas de conversación. Y por último, todos/as tienen el mismo derecho a llevar a cabo argumentos reflexivos acerca de las propias reglas del procedimiento discursivo y sobre la forma en que las mismas son aplicadas y cumplidas (1996: 70). En este sentido, los acuerdos obtenidos tendrían validez para todos los individuos afectados en el caso de la cumplimentación de estos requisitos.

Uno de los argumentos críticos practicados por Benhabib es en relación a como se tendría en cuenta la participación de todos los individuos involucrados en una cuestión en común. La experiencia nos presenta que las prerrogativas de un consenso a pesar de su inclusividad y el diálogo, de que ésta no puede ser totalmente perfecta. Asimismo, plantear la inclusividad total y completa, como los expertos califican, manifiesta en primer lugar una utopía. Sin embargo, es un claro ejemplo de escollo presuntamente abierto e insalvable para sistemas y modelos democráticos como el que estamos analizando de Seyla Benhabib.

CONCLUSIONES

Siempre he valorado de forma concisa la premisa de Irish M. Young de que vivimos en un momento histórico paradójico, en el que a pesar de que la mayoría está a favor del sistema democrático, muy pocos creen en su capacidad resolutoria frente a los embistes propios del siglo XXI. Tal como nos indica Fernando Quesada (2006), “vivimos tan inmersos en la supuesta era de la

democracia que su mismo término, más que cualquier otro del léxico político, parece estirarse hasta casi romperse". La democracia no permanece estable ante los embistes de la *turboglobalización* (Mayos, 2011).

El *ethos* de la sociedad actual se dibuja más difuso y más tenue, a la vez que más pluralista y mestizo; nuestra sociedad ya no se manifiesta tras imágenes únicas con las que los individuos o la propia sociedad en sí se identifica con claridad. Una sociedad compleja exige una identidad compleja y pluralista que permita la génesis de una nueva noción de ciudadanía ligada a valores como la igualdad, el reconocimiento mutuo en libertad, el reconocimiento de lo semejante y el reconocimiento de lo diferente. En esta nueva complejidad social, en paralelo nace una creciente ampliación del interés por la ciudadanía y las concepciones teóricas calificadas como *un retorno al ciudadano*, según Kymlicka. En efecto, en contextos tan complejos los nuevos interrogantes en torno a la construcción de la ciudadanía y de la democracia están asociados a la misma naturaleza de los procesos de globalización.

A pesar de la pervivencia de este modelo de ciudadanía, basado en el ideal weberiano, en nuestro imaginario político que se manifiesta en ejemplos como las prácticas de derechos de naturalización, la inmigración, el asilo y el refugio, vivimos en un mundo en el que el sistema democrático liberal deberá aceptar que la conceptualización de una ciudadanía unitaria ha llegado a su fin. El diálogo multicultural que pervive en nuestra sociedad, y en el que nuestra ciudadanía está abocada, en palabras de Seyla Benhabib, y se manifiesta como un imperativo pragmático y no una ejemplarización unidireccional al verse en la tesitura de negar o conceder las demandas de otros/as. Es importante destacar que todos debemos recibir la misma consideración moral a la hora de ejercer y escuchar nuestras interpelaciones.

El análisis de la categoría de identidad planteada por Benhabib se ubica en el contexto de unas políticas identitarias de cariz humanista de un sujeto en alguna medida autónomo, con intencionalidad, responsabilidad y capacidad reflexiva de sus actos. Nuestra filósofa de origen turco postula por la racionalidad discursiva y define la identidad del sujeto como una unidad narrativa determinada por *los/as otros/as*. La autora manifiesta que aprehendemos a interactuar en una comunidad humana, llegando a ser este "yo" un ser social, capaz de lenguaje. Si bien no escogemos las redes en las cuales nos vemos insertos ni seleccionamos a aquellos con los que conversamos, sino que tenemos capacidad para tejer nuestras historias individuales de vida. El modelo de democracia deliberativa puede ser compatible con un horizonte cosmopolita, que asume las reivindicaciones económicas de igual forma como las necesidades de la identidad cultural en un contexto globalizado, llegando a ser un posible marco para favorecer las conversaciones vitales de desarrollo del ser humano.

Este análisis ha pretendido ser desde su inicio una elucidación de cómo la democracia actual se articula y se mantiene en el engranaje de la problemática que subyace en la sociedad actual; así como la capacidad que tiene de fortalecerse en el debate que se deriva de las tensiones y movimientos diversos. En el siglo XXI, el reconocimiento del pluralismo cultural y de la diversidad de género tiene que devenir compatible con la igualdad y la implementación de los derechos de las mujeres como derechos humanos. No sólo hemos planteado las relaciones entre feminismo y democracia sino que también hemos definido un universalismo moderno e ilustrado,

pilar fundamental de la democracia, en la que manifiesta la defensa de valores como la igualdad, la libertad, la soberanía, los derechos, el reconocimiento, etc.

El universalismo moderno es excluyente porque se impone desde una perspectiva piramidal entre quien cuenta como sujeto político y quien es relegado a otros estatus. El principio del sufragio universal, que en nuestros sistemas democráticos actuales nadie cuestiona, con un carácter fuerte de inclusividad se habían fundamentado estos derechos políticos y de ciudadanía, desde la Ilustración, en la exclusión femenina y en la creciente universalización de los varones como sujetos políticos a diferencia del denominado censitario. En esa línea, el universalismo moderno, el que Benhabib criticaba en las teorías liberales clásicas, no es democrático. Este hecho que resulta paradójico, hoy, en nuestras sociedades, debería estar totalmente erradicado. Nuestras sociedades democráticas, avaladas y protegidas por el principio de legalidad, continúan teniendo presente fantasmas de una noción de ciudadanía caduca y obsoleta. Los acontecimientos históricos han configurado aspectos diferenciales, pero todavía permanece, intrínsecamente, el legado de la Modernidad.

El nudo gordiano de la reformulación de la tradición universalista de Seyla Benhabib es esta construcción del *"punto de vista moral"* siguiendo el modelo de diálogo moral y poniendo en práctica el pensamiento ampliado. La finalidad del diálogo no es lograr el consenso sino *"la comunicación anticipada con otros con los que sé que debo llegar finalmente a algún tipo de acuerdo"*. Este instante de decisión política, como teoriza Benhabib, se traduce en el consenso, y es el protagonista de una de las bases de validez más importante del sistema democrático. Su forma de entender el universalismo se refleja en la expresión: *tejiendo la moralidad de la ley*. Esa tarea va a requerir una discusión de los presupuestos de la ética comunicativa; una reformulación de las identidades colectivas en términos de comunidades de interdependencia y participación; una articulación, en definitiva, del *ethos democrático público* con la ética del discurso.

Benhabib, con su concepto de *universalidad interactiva*, manifiesta de forma paralela los rasgos comunes entre las teorías universalistas modernas y las teorías del multiculturalismo contemporáneo, al mismo tiempo que emerge un sistema que en la propia defensa de la universalidad a nivel de derechos se refugia la diferencia. Esta indiferencia hacia *lo otro* es cada vez más difícil dejarla aflorar con espontaneidad configurando la nueva noción de sujeto.

En la medida en que se da protagonismo a *los otros/as* "recuperados/as de la ignorancia de la Modernidad" se nos permite afianzar políticas de reconocimiento plausibles con la nueva configuración democrática, siendo compatibles con principios como la igualdad, siempre y cuando las reivindicaciones individuales no se vean solapadas por las reivindicaciones grupales. En este caso, el feminismo con influencias ilustradas nos presenta una experiencia de valor de las ventajas de las reivindicaciones individuales de derechos y de los cometidos grupales que han presentado tensiones en tal identidad. Nuestras conclusiones afianzan el carácter paradójico de nuestras democracias en las que toman protagonismo procesos de diálogo democrático con carácter inclusivo de derechos humanos totalmente deseables por todos. Estos derechos avalados y permisibles darán el verdadero universalismo a nuestra democracia.

Serla Benhabib nos ha permitido valorar que la verdadera necesidad es admitir que

nociones como ciudadanía y democracia no son conceptualizaciones estériles sino que conllevan de forma implícita un bagaje que las enriquece; pero que para ampliar tales límites es necesario recabar la porosidad del sujeto político desde el punto de vista del *otro/a*. El reconocimiento recíproco de todos y cada uno como seres que tienen *derechos a tener derechos* implica luchas políticas, movimientos sociales y procesos de aprendizaje dentro y entre clases, géneros, naciones, grupos étnicos y creencias religiosas. Éste, según Benhabib, es el auténtico significado del universalismo que no consiste en una esencia o naturaleza humana, sino en la experiencia de establecer un registro común a través de la diversidad, el conflicto, las divisiones y la lucha. El universalismo es una aspiración, una meta por la cual luchar, es una descripción del mundo.

Para nuestra autora, *las iteraciones democráticas* son un principio rector que debe fundamentar *el cosmopolitismo*. Éste encuentra su carácter al otorgar derechos a los inmigrantes por ciudadanía y no por identidad cultural. Sin embargo, el terreno de los derechos de los *otros/as* es movedizo y polémico. Las *iteraciones democráticas* son la génesis de un espacio necesario para la transformación en donde los “protagonistas” modularan su voz en valor de sus derechos.

La *democracia deliberativa* posibilita un modo de contemplar los derechos humanos como condiciones de posibilidad, desde la perspectiva legal y política, es decir, de “*iteraciones democráticas no coaccionadas*” entre los pueblos y las diversas culturas de nuestro mundo. Estas iteraciones son diálogos complejos que desafían los supuestos de completas de cada cultura al posibilitarse verse desde la mirada de los *otros/as*. La ampliación de perspectivas que permite estos diálogos nos favorece a una educación en relación a la óptima aceptación de los derechos humanos. De acuerdo con la puntualización de Benhabib, se trata de una ampliación de nuestra comprensión de la unidad y diversidad de los derechos humanos a la igualdad y a la tolerancia, a la propiedad, a la privacidad y a la ciudadanía.

Pensar en términos de *democracia deliberativa* nos permite conceptualizar la ciudadanía como una ciudadanía comprometida e impulsora en la mejora del bienestar colectivo. Considero que éste es precisamente el aspecto que la filósofa Seyla Benhabib quiere resaltar cuando nos propone el concepto de *mentalidad ampliada (encargad mentalita)*: la necesidad de una mirada profunda y abierta que favorezca una verdadera ciudadanía democrática. Esta mentalidad, en el sentido de Benhabib, es la habilidad de negociar permanentemente las perspectivas y lealtades conflictivas, no sólo con los *otros/as*, sino también con uno mismo/a. Es precisamente esta negociación y renegociación lo que constituye la base de la ciudadanía democrática. Ciudadanía para la cual el verdadero compromiso moral es con el proceso discursivo entre gente libre e igual.

Que los Estados respondan a estos desafíos configura la aspiración contemporánea más atrevida, sugerente de estas voces que reivindican este reconocimiento moral.

Bibliografía

- Amorós, Celia: 2000, "Presentación que intenta ser un esbozo del status questionis", en Amorós, Celia (ed.): *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, pp. 9-112.
- Arendt, Hannah: 2005, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah: 1958, *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA. [*La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, 2011, Barcelona, Paidós].
- Beck, Ulrich: 1998, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- Benhabib, Seyla: 1986, *Critique, Norm and Utopia. A study of the Foundations of Critical Theory*, New York, Columbia University Press.
- Benhabib, Seyla: 1992, *Situating the self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd. [*El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, traducción de Gabriel Zadunaisky, 2006, Barcelona, Gedisa].
- Benhabib, Seyla: "The generalized and the concrete other. The Kohlberg – Gilligan controversy and moral theory", en *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*: 1992, Cambridge, Polity Press.
- Benhabib, Seyla: 1994, "Feminismo y Postmodernidad. Una difícil alianza", en Amorós, Celia (coord.): *Historia de la teoría feminista*, Comunidad de Madrid, Dirección General de la Mujer.
- Benhabib, Seyla y otros: 1995, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, introducción de Linca Nicholson, Routledge, New York.
- Benhabib, Seyla: "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", en Benhabib, Seyla (comp.): 1996, *Democracy and Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla: 2000, *Diversitat cultural, igualtat democràtica. La participació política en l'Era de la Globalització*, València, Tandem Edicions.
- Benhabib, Seyla: 2002, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press. [*Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global*: 2006a, traducción de Alejandra Vassallo, Buenos Aires, Katz].
- Benhabib, Seyla: 2004, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge University Press. [*Los Derechos de los Otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, traducción de Gabriel Zadunaisky, 2005, Barcelona, Gedisa].
- Benhabib, Seyla: 2006, *Another cosmopolitanism*, New York, Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla: "Another Universalism: On the unity and Diversity of Human Rights", ["Otro universalismo: Sobre la unidad y la diversidad de los derechos humanos", traducción de David Álvarez, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 39, julio-diciembre, 2008, pp. 175-203].
- Benhabib, Seyla: "Reivindicar derechos a través de las fronteras: los derechos humanos y la soberanía democrática", *American Political Science Review*, vol. 103, n. 4, noviembre 2009. [For Jürgen Habermas on his Eightieth Birthday].
- Benhabib, Seyla: Cultura, *Derechos Humanos y Minorías vulnerables. Una modesta propuesta*. [Ceremonia de Investidura como Honoris Causa en la Universidad de Valencia, 8 de noviembre de 2010].
- Benhabib, Seyla: "És la democràcia un dels drets humans?", *L'Espill* segona época, n. 34, Universitat de València, primavera de 2010. pp. 6-25.
- Benhabib, Seyla; Cornellà, Drucilla: 1987, *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Polity Press. [*Teoría feminista y Teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*: 1990, traducción d'Ana Sánchez, València, Edicions Alfons el Magnànim, Institució valenciana d'estudis i investigació].
- Bessete, J. M.: "Deliberative Democracy: The Majority Principle", in Republican Government en Goldwing, R. A. y Schambra, W. A. (eds): 1980, *How Democratic Is The Constitution*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington.

- Bokser, Judit: "Ciudadanía, procesos de globalización y democracia", *Revista Enfoques*, n. 5, 2006, pp. 163-189.
- Campillo Iborra, Neus: "El feminismo como crítica filosófica" *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 9, 1994.
- Campillo Iborra, Neus: 2000, "El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo", en Amorós, C. (ed.), *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis.
- Campillo Iborra, Neus: 2006, "Seyla Benhabib", en Guerra, M. José y Hardisson, A. (eds.): *Veinte pensadoras del siglo XX*, Oviedo, Nobel.
- Campillo Iborra, Neus: 2010, "Laudatio de Seyla Benhabib". [Investidura doctora].
- Campillo Iborra, Neus (coord.): "Género, ciudadanía y sujeto político. En torno a las políticas de igualdad", *Quaderns feministes*, n. 3, Universitat de València, 2002.
- Castells, Manuel: 2000, *La era de la información. Economía, sociedad y cultural*, vol. II, *El poder de la identidad*, México, Siglo XXI editores.
- Conejero Paz, Enrique: "Globalización, gobernanza local y democracia participativa", *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, n. 52-53, pp. 13-31, 2005.
- Dahrendorf, Ralf: 2003, *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung*, Verlag C.H. Beck Ohg, Munich. Ibáñez. [En busca de un nuevo orden. Una política de la libertad para el siglo XXI, traducción de. Vicente Gómez, 2005, Barcelona, Paidós].
- Del Águila, R. (et al.): 1998, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza.
- Derrida, Jacques: 1988, *Limited Inc*, translation by Samuel Weber, Evanston, IL, Northwestern University Press.
- De Vega García, Pedro: "Mundialización y derecho constitucional: la crisis del principio democrático en el constitucionalismo actual", *Revista de Estudios Políticos (Nueva época)*, n. 100, pp. 13-56, abril-junio, 1998.
- Díaz Álvarez, Enrique: "Fronteras: transitoriedad y dinámicas interculturales. Literatura, imaginación moral y el fuera de lugar", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n. 82-83, pp. 185-190, 2008.
- Dryzek, John S.: 2000, *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*, Oxford, Oxford University Press.
- Elster, Jon (ed.): 2001, *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- Esteve, Mónica: "Contraste de dos perspectivas más allá de la ética de la justicia: Seyla Benhabib y Carol Gilligan". [Jornadas de Foment de la Investigación, Universitat Jaume I].
- Fascioli, Ana: "Ética del cuidado y ética de la justicia en la teoría moral de Carol Gilligan", *Revista ACTIO*, n. 12, diciembre 2010.
- Fernández de Sevilla Gómez, Lola: *Ciudadanía y democracia: análisis comparativo feminista de dos propuestas diferentes (Norberto Bobbio vs. Seyla Benhabib)*. *La pregunta por el quién, el qué y el cómo de nuestras democracias actuales*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Madrid, 2011. [Tesis doctoral, directora: Ángeles Jiménez Perona].
- Fraser, Nancy; Honneth, Axel: 2003, *Umverteilung oder Anerkennung? [¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político filosófico]*, traducción de Pablo Manzano, 2006, Madrid, Morata; La Coruña, Fundación Paideia].
- Guiddens, Anthony: 2005, *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestros días*, Taurus, Madrid.
- Guerra, María José; Hardisson, Ana (eds.): 2006, *Veinte pensadoras del siglo XX*, tomo II, Oviedo, Nobel.
- Guirao Mirón, Cristina: "Modernidad y postmodernidad en el feminismo contemporáneo", *Feminismo/s*, n. 15, junio de 2010, pp. 221-234.
- Gilligan, C.: 1982, *In a Different Voice*. Cambridge, Harvard University Press, 1982. [Traducción castellana: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, F. C. E.].
- Habermas, Jürgen: 1999, "Tres modelos normativos de democracia", en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, pp. 231-246.

- Habermas, J.: 1998, "Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana", en Del Águila, R. (et al.): *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza.
- Herber Mead, George: 1955, *Mind, Self and Society. Form the Standpoint of a Social Behaviorist*, edición e introducción de Charles W. Morris, Chicago, University of Chicago Press.
- Jáuregui Bereciartu, Gurutz: "Democracia: ¿declive temporal u ocaso definitivo?", *Revista internacional de filosofía política*, n. 11, 1998, pp. 102-126
- Jáuregui Bereciartu, Gurutz: 2000, *La democracia planetaria*, Ediciones Nobel, Oviedo.
- Jáuregui Bereciartu, Gurutz: "Globalización y democracia", *Claves de Razón Práctica*, n. 99, 2000, pp. 12-19.
- Kymlicka, Will: 2006, *Fronteras territoriales. Una perspectiva liberal igualitarista*, Madrid, Trotta.
- Maíz, Ramón (comp.): 2009, *Teorías políticas contemporáneas*, València, Tirant lo Blanch.
- Maíz, Ramón: "Deliberación e inclusión en la democracia republicana", *Reis*, 113/06, pp. 11-47.
- Mayos, Gonçal; Serra, Ignasi (eds.): 2011, *Globalització i interculturalitat. Reptes i escenaris*, Barcelona, La Busca edicions.
- Pateman, Carole: 1995, *El contrato sexual*, Rubí, Anthropos.
- Parekh, Bhikhu: 2000, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan Press, Ltd. [*Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, traducción de Sandra Chaparro, 2005, Madrid, Istmo].
- Quesada, Fernando (ed.): 2004, *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política? I. Simposium de Alberto Saoner*, Barcelona, Anthropos.
- Quesada, Fernando: 2006, *Sendas de democracia. Entre la violencia y la globalización*, Madrid, Trotta.
- Rivero Ojeda, Enrique: "Seyla Benhabib y la condición de extranjería", *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, n. 11, 2010, pp. 553-563.
- Sánchez Muñoz, Cristina: 2009, "Seyla Benhabib: hacia un universalismo interactivo y globalizado", en Maíz, Ramón (comp.): *Teorías políticas contemporáneas*, Tirant lo Blanch, Valencia.
- Young, Iris Marion: 1997, "La democracia y el otro más allá de la democracia deliberativa", en *Intersecting Voice*, Princeton University Press.



www.icps.cat