

LA EUROPA COSMOPOLITA DE SEYLA BENHABIB: CONFLICTO, DIFERENCIA Y CIUDADANÍA¹

JOAQUÍN VALDIVIELSO NAVARRO
Universitat de les Illes Balears

La singular mirada de Seyla Benhabib proporciona un marco original para una caracterización compleja de las paradojas de la Europa contemporánea, y la dialéctica entre identidad y ciudadanía en su seno. Tres elementos permiten ordenar su enfoque: las lecciones del momento totalitario, la relación entre Europa y sus “otros” en la historia reciente, y el potencial de ciertos elementos cosmopolitas catalizados con el proyecto de la UE. Con ellos, se explicita una mirada “desde los márgenes”, que marca su particular aportación a la teoría crítica de la democracia y a su diálogo con la tradición ilustrada universalista.

PALABRAS CLAVE: Seyla Benhabib, cosmopolitismo, Europa, ciudadanía, conflicto.

The Cosmopolitan Europe of Seyla Benhabib: Conflict, Difference and Citizenship

Seyla Benhabib’s idiosyncratic approach provides an original framework for a complex characterization of the paradoxes of contemporary Europe, and the dialectic between identity and citizenship within. This essay analyses Benhabib’s approach through three main elements: the lessons of the totalitarian moment, the relationship between Europe and its “others” in recent history, and the potential of certain cosmopolitan elements catalyzed by the EU project. This type of analysis makes explicit a look “from the margins”, which marks Benhabib’s particular contribution to the critical theory of democracy and to its dialogue with Enlightenment universalism.

KEY WORDS: Seyla Benhabib, cosmopolitanism, Europe, citizenship, conflict.

El nombre mismo de “Seyla Benhabib” expresa buena parte de las paradojas de la imagen que Europa, y Occidente en general, tiene de sí misma. De forma explícita, su obra,² una de las más destacadas y brillantes de la filosofía actual, apunta a la

¹ Esta investigación ha contado con el apoyo del Proyecto Esfera Pública y Sujetos Emergentes (FFI2016-75603-R, AEI/FEDER, UE).

² Desde principios de los años noventa parte de la obra de Benhabib es accesible en castellano y catalán, tanto en libros —véase en referencias—, como en artículos publicados en *Revista Internacional de Filosofía Política*, *L’Espill*, *Laguna*, *Isegoria*, *Papers*, *Idees* o *Enrahonar*. La difusión de su obra en España ha sido impulsada por pensadoras feministas como Celia Amorós (1994), Neus Campillo (1997; 2006), Cristina Sánchez (2009; Álvarez y Sánchez, 2001; Beltrán y Sánchez,

defensa de un proyecto federalista cosmopolita europeo, de una unión con fronteras porosas que cuestione y renegocie su identidad. Aunque solo en momentos puntuales Europa ha sido tematizada de forma expresa en sus escritos, el tema recorre toda su obra, un desarrollo singular de la Teoría Crítica de inspiración frankfurtiana, hacia una revisión del universalismo abstracto, eurocéntrico y patriarcal. Bajo el influjo especial de una lectura muy original de Hannah Arendt, su vindicación de la otredad concreta en la filosofía política ha marcado y marca aún los debates en las teorías feminista, de la cultura y de la democracia, de los que se destila no solo una *interpretación* de Europa sino también una *idea* de Europa.

Sin embargo, como decía, hay mucho de paradójico en la Europa de Benhabib. Por un lado, hay tensiones, ineludibles, de tipo teórico: entre el principio de soberanía del estado-nación y principios cosmopolitas de derechos humanos, entre el ciudadano individual igual y su singularidad cultural. Pero, por otro lado, hay tensiones biográficas y hermenéuticas. Como ella ha señalado recientemente: “[soy] judía sefardita nacida en Estambul, cuyo primer ancestro conocido se llamaba Jacob Ibn-Habib, cuyos descendientes fueron rabinos y miembros prominentes de la comunidad judía primero en España y después en Tesalónica y Galípoli” (Benhabib, 2011: VII). Según explica, eso es lo que pensó cuando, tras los atentados del 11-S, no le permitieron donar sangre en su lugar de residencia en EE.UU., país en el que hace ya mucho echó raíces, y del que es ciudadana nacionalizada. La causa fue que su apellido sonaba “árabe”:

La irrupción del Islam político a nivel mundial después del 11-S ha llevado estos aspectos de mi biografía, que había considerado de incumbencia solo privada, a debates teóricos y políticos acerca de “la dialéctica de la Ilustración” y la experiencia judía, la ley internacional y el Holocausto, el Islam en la Europa contemporánea, y el significado del cosmopolitismo contemporáneo. (Benhabib, 2011: VIII; la traducción es mía)³

En realidad, todos estos temas ya estaban presentes en su obra con anterioridad. Sin embargo, es innegable que la experiencia post-11-S imprime un giro marcadamente cosmopolita en sus intereses, así como una no menos marcada inquietud por sacar a la luz “lo otro” detrás de la eminente académica estadounidense,

1996), María Xosé Agra (2000) y María José Guerra (1997; 1999). En este contexto, el año 2005 Benhabib fue investida doctora *honoris causa* por la Universitat de València, a iniciativa de Neus Campillo y María Luisa Moltó. Hay que destacar también el papel de Fina Birulés (2000) y Manuel Cruz (2007) en el marco de los estudios arendtianos, y la influencia de Benhabib en la teoría cosmopolita en David Álvarez (2003) o Juan Carlos Velasco (2016).

³ De aquí en adelante, todas las citas de Benhabib a partir del original en inglés son traducción mía, exceptuando (Benhabib, 2005), (Benhabib, 2006a) y (Benhabib, 2006b).

nacida turca, con antepasados zamoranos judíos en diáspora al Imperio Otomano, mujer, de nombre Seyla, de apellido Benhabib.

En estas páginas iré un poco más lejos, y partiré de la premisa de que no solo sus reflexiones post-11-S, sino el conjunto de su obra, solamente es comprensible como un intento de reapropiación creativa de la memoria y la historia europea. A través de ésta, Benhabib encara el problema central de la Teoría Crítica, que es, sin duda, su proyecto: cómo salir de la desesperanza tras los horrores del período de entreguerras. Con ella, no menos, articula una propuesta filosófico-política por un diálogo cultural complejo, que se acaba traduciendo en un proyecto cosmopolita que encuentra en algunos aspectos de la construcción europea motivos para la esperanza. Finalmente, Europa emerge también como un trasunto del diálogo del yo con su elusiva otredad, con su “eternamente otra mitad” —en la expresión de Moritz Goldstein que ella misma utiliza—: de lo judío cosificado en la dialéctica de la Ilustración, de la mujer como la otra negada en el despliegue del universalismo, de la frontera entre “Oriente” y “Occidente” —Turquía— como encrucijada entre laicidad y religión, modernidad y tradición.

Lecciones de la Europa totalitaria

No es casual que, con la peculiar idiosincrasia de Benhabib, “en los márgenes” del ser europeo, su reflexión reivindique desde el inicio la necesidad de repensar el universalismo abstracto de la Ilustración y la tradición occidental. Su estrategia, guiada por una atrevida lectura de la filosofía práctica de Arendt, pone el énfasis en la naturaleza narrativa del discurso. En la comunicación no solo se prescriben normas, no solo se “legisla”, sino que se interactúa con lo diferente en una red de relatos. El ser moral sólo puede avanzar hacia una mayor universalidad si integra la perspectiva del otro en tanto que “concreto” a la vez que en tanto que “generalizado”, y si revisa sus emociones e intuiciones morales en consecuencia. La “reversibilidad de perspectivas” integra el ser “otro”, arraigado y corpóreo, que la tradición filosófica ha subsumido bajo casos paradigmáticos de lo humano que se informan, en realidad, de experiencias concretas. Benhabib, que denuncia este hilo “sustitutivista” del canon filosófico, de Locke a Rawls, en realidad está pasando cuentas con la tradición europea y su dificultad para comprender, desde su origen, que el bárbaro no balbucea, sino que se expresa en su cultura y su lengua. Afortunadamente, “había estoicos que creían en la hermandad universal de todos los hombres y que no aceptaban la afirmación de que diferente significa no humano” —señala Benhabib (2006a: 79) en un diálogo imaginario entre un ético comunicativo y Aristóteles. Es con elementos como estos con los que Benhabib hace frente a la reconstrucción de la Teoría Crítica emprendida por Habermas, de cuya ética discursiva-comunicativa y universalismo “desencarnado” tiene que separarse. El

juicio moral de aspiración universal tiene que asumir lo “interactivo” de la comunicación, partir de la textura moral de cada situación, desplegarse como un “pensamiento representativo” que, en una comunicación anticipada con otros, reflexivamente, integra la “diferencia”.

Esta sensibilidad para con la diferencia, que Benhabib quiere imprimir al proyecto de la ética comunicativa, no lleva, sin embargo, a mayores distancias con el diagnóstico habermasiano de la modernidad y su crisis. Donde va más lejos, y por donde comienza a apuntar hacia una filosofía política diferenciada, es en la forma en que imprime un sello particular a la idea de esfera pública. De nuevo inspirada por Arendt, subraya la necesidad de que las actitudes reflexivas, y la generación consensual de normas de acción en discursos públicos, se emancipen del modelo de las relaciones jurídicas, y se piensen según el modelo agonial: ningún aspecto de lo dado está libre de ser cuestionado, el debate público puede llevar incluso a cuestionar las propias fronteras entre lo público y lo privado, como han hecho las feministas. Esto es importante en dos sentidos.

Por un lado, porque la *disputa*, el conflicto, *adquiere centralidad*. Desde sus primeros trabajos a los más recientes, Benhabib (1986: 60; 2015: 784-785) se ha mantenido fiel al espíritu de la herencia hegeliana de izquierdas, y a la definición de filosofía crítica por parte de Marx como “la auto-clarificación de las luchas y anhelos de la época”: la filosofía tiene la tarea de clarificar las lecciones de siglos de lucha moral y política y de proveer de la defensa más racionalmente justificable posible de sus ideales. Esta posición tiene una dimensión *sociológica*: como ha sido el caso de la generación de demócratas radicales a la que pertenece, Benhabib (1990; 1996) ha puesto el foco en la cultura política desplegada por los nuevos movimientos sociales y, en particular, el feminismo, y cómo han deconstruido y actualizado la tradición intelectual occidental, transformando la naturaleza de los temas definidos como políticos. Pero tiene también carácter *metodológico*: la historia se hace interpretable a la luz de los embates entre distintas narrativas y proyectos, los imperativos político-morales se encarnan en las luchas, en los perdedores y víctimas de la historia (2006a: 250), sin las que, por ejemplo, no puede haber una teoría feminista comprometida.

Por otro lado, *la perspectiva agonial*, y la lucha por la reapropiación del límite entre lo privado y lo público, encuentra ciertas figuras representativas en mujeres como Carolina Schlegel, “ejemplo de lo que la modernidad, la Ilustración y la revolución francesa podrían significar para las mujeres —¡Y que tan poco gustó a Hegel!” (2006a: 283); de Hannah Arendt (2006a: 139-164); y, a través de ella, Rahel Varnhagen, en la que Benhabib descubre “una genealogía alternativa de la modernidad” (2003: xi). La transformación de la familia como unidad productiva en una esfera íntima burguesa fue acompañada, en ciertos contextos, por el auge de los

“salones”, “formas alternativas de esfera pública”, como el de Varnhagen. El momento fulgurante del mundo de los salones —el *Rahelzeit* entre 1780 y 1806— es el de la experimentación social de la Europa revolucionaria, de transgresión de fronteras entre lo público y lo privado, espacio de auto-revelación de una nueva forma de auto-comprensión e individualidad en la cultura europea... cortado de raíz con la ocupación napoleónica y la ola posterior de nacionalismo y anti-semitismo. Así, Varnhagen condensa el periodo que va del auge de los salones ilustrados al gueto y al nacimiento del moderno estado-nación, al judío apátrida desposeído del mundo. Este hilo que lleva de la emancipación judía al Holocausto encierra las paradojas no solo de la emancipación judía y de la auto-comprensión del judaísmo por parte de Arendt, sino del mundo moderno (Benhabib, 2003: 7; 2011: 31).

Dos aspectos de esta “genealogía alternativa de la Modernidad” son especialmente destacables. En primer lugar, y por contraste con Habermas, Benhabib (2003: XIII) no se muestra tan optimista sobre el potencial emancipador de las democracias liberales modernas: hay también un pesimista diagnóstico sobre “el declive de la esfera pública en nuestras sociedades” y la petulancia de las ideas de la Ilustración. En Arendt no encontramos “un desarrollo histórico sin costuras sino un proceso rico en contradicciones” (2003: XL), que se manifiesta en las notas a pie de página, en los márgenes. Estas son las “perlas” que encuentra Benhabib en su inmersión en los intersticios de la interpretación dominante de la obra de Arendt, y su supuesto elitismo neoclásico. Benhabib hace con Arendt, así, lo que Arendt hizo con Varnhagen, o en su reconstrucción del totalitarismo, o con su filosofía de la acción, inspirada por la historiografía fragmentaria de Walter Benjamin: reapropiarse de la historia peinándola a contrapelo, destilar una estructura elemental a partir de fragmentos en que elementos aparentemente dispersos rompen la cadena de la continuidad narrativa y convierten la memoria de los muertos en “algo rico y extraño” (2003: 64 y ss). En cierto modo, Benhabib lee a Arendt como uno de esos tesoros ocultos de la tradición, cuya vida se lee como “una parábola del siglo XX” (2003: 221).

En segundo lugar, es en aquel contexto en el que Arendt (2006: 76) recupera la distinción de Bernard Lazare entre *parvenu* y *paria*, deslizándose desde la primera condición de advenediza hacia la de la excluida consciente de que su destino yace en un *worldless*, la pérdida de mundo, que “transforma la diferencia desde ser una fuente de debilidad y marginalidad a una de fuerza y desafío” (Benhabib, 2003: 10). Este es el “efecto espejo”, según Benhabib: “recontar y reconstruir la historia vital de Rahel Varnhagen fue para Hannah Arendt claramente un medio para reflexionar sobre aspectos de su propia identidad como judía alemana” (2003: 10), y mujer, orientada hacia su propio redescubrimiento de un mundo público a través de la acción política auténtica. ¿Opera también ese efecto espejo en un segundo

momento, entre Arendt y Benhabib? Ella misma responde: “Mi honda admiración y afinidad por su pensamiento está sin duda enraizada en mi profunda identificación con ella como una mujer judía de una tradición europea, en mi caso no una judía alemana sino española sefardita” (Benhabib, 2003: XLVII).

La conjunción de estos elementos explica también la peculiar apropiación que Benhabib hace de la controvertida filosofía social de Arendt y su teoría del totalitarismo (2006). Aunque su capacidad analítica y explicativa es limitada —señala Benhabib—, sigue siendo “una interlocutora central” que pensó el totalitarismo como una perversión de la tradición occidental. Benhabib rastrea los fragmentos en que esa tradición pudo pervivir, y para ello recupera un sentido distinto y marginado por Arendt misma en *Los orígenes del totalitarismo* de “lo social”, como “la cualidad de la vida en la sociedad civil y las asociaciones cívicas” (Arendt, 2006). Eso es lo que merece ser retenido, la sociología política de la esfera pública y de las asociaciones intermedias, con la que Benhabib (2003: 69) se retrotrae a Tocqueville. Más allá de los resabios conservadores y elitistas de la visión arendtiana de la sociedad de masas, que Benhabib reconoce, encuentra en su tratamiento de la dialéctica identidad/diferencia el sentido de que cuanto más igualitaria es la sociedad más reconocible se hace el diferente y más visibilidad precisa para su individuación: ese papel jugó el salón; ese papel juega la sociedad civil (2003: 30).

Estos espacios comunes alternativos en los intersticios de la sociedad se han encarnado en los momentos revolucionarios: sabemos que, a pesar de Arendt —dice Benhabib (2003: 74, 128)—, menos en la URSS que en otros países europeos como Polonia, Hungría o la antigua Checoslovaquia, donde, como han documentado las obras de Václav Havel, Georg Konrad o Milan Kundera, hay una “fenomenología de vida bajo el totalitarismo” en que el ámbito público se desplazó a los enclaves privados de los cabarets, iglesias, talleres de artistas e intelectuales, etc. Más tarde, los acontecimientos de 1989 en el corazón de Europa dieron aún más actualidad al análisis arendtiano de las revoluciones (Arendt, 2004; Benhabib, 2003: XVI). Y más tarde aún, hoy día, el problema mundial de los refugiados remite a la denuncia de la creación de pueblos sin estado, a través de desnaturalizaciones masivas. Así, las reflexiones arendtianas sobre el declive del estado-nación y “la condición de apátrida y de pérdida de mundo en un mundo de pasiones étnicas inflamadas y estados débiles son más pertinentes que nunca”, incluso proféticas (Benhabib, 2003: 81).

Al respecto, Benhabib ve muy bien las limitaciones de Arendt para captar las especificidades de la historia y la cultura política norteamericana en comparación con la europea: así, critica cómo Arendt proyecta sobre el problema de la segregación racial en EE.UU. la mirada del judío discriminado por la Europa antisemita —y en particular la del *parvenu* que no puede escapar de su condición de otreidad—; o la controvertida apología que Arendt hace de la revolución americana, en

detrimento de la francesa, por el hecho de que la primera no estaba contaminada por la cuestión social y por eso no fue violenta: Benhabib (2003: 146 y ss) recuerda que la violencia contenida explotó un siglo después en la guerra civil, y que lo social y lo político no están nunca nítidamente separados, como presupone Arendt, tampoco en el proceso de independencia. No obstante, un elemento compartido destaca en esta constelación de momentos revolucionarios: el imaginario del *demos* que se autogobierna, la nación como un cuerpo de ciudadanos que se constituye en actos de soberanía.

En síntesis, para Benhabib (2003: 76, 118), la grandeza del pensamiento de Arendt radica precisamente en que estas experiencias del momento totalitario expresan las tensiones de la tradición de pensamiento político occidental: la demostrada incapacidad histórica del estado-nación moderno para defender los “derechos universales del hombre”, y el encuentro con los “otros no europeos”.

Los “otros” de Europa

Arendt, en su reflexión posttotalitaria, ha encontrado en la cuestión judía un condensado del dilema del estado-nación: el movimiento de un pueblo judío que se afirma como *ethnos* solo puede reproducir los errores pasados de los nacionalismos europeos —señala Benhabib (2003: 43). En coherencia, las inquietudes que había tratado anteriormente con el género —cómo el universalismo puede mostrarse sensible a la diferencia— se extenderán, y no por casualidad, bajo el impacto del 11-S, al concepto de cultura (2005; 2006b). Es aquí donde el papel de Europa cobrará otro sentido, iluminando tendencias hacia un orden cosmopolita de fronteras borrosas.

Benhabib parte de la premisa de que las culturas son creaciones de sentido controvertidas, divididas internamente por relatos en conflicto, atravesadas de diversidad y negociadas y reapropiadas una y otra vez por sus protagonistas. Debemos centrarnos menos en lo que un grupo es y más en lo que exige en la esfera pública —señala Benhabib (2006b: 47), contra la tendencia a reificar identidades grupales y fronteras nacionales en el comunitarismo y el liberalismo. Su modelo, inspirado en la versión habermasiana de democracia deliberativa, subraya el carácter dinámico y controversial de un “diálogo cultural complejo” cuya validez depende de tres condiciones: reciprocidad igualitaria, auto-adscripción voluntaria y libertad de salida y asociación. Así, las fronteras grupales y políticas deben poder cuestionarse, en pos de una mayor inclusión democrática, contra arreglos culturales existentes jerárquicos o exclusivistas — “el dominio de la razón pública no debe restringirse a los imperativos constitucionales” (Benhabib, 2006b: 53)— sobre los que la deliberación democrática tiene prioridad. Cabe atender demandas por el reconocimiento y la emancipación aun cuando cuestionen la cultura en la base del consenso y sus fronteras territoriales en la forma del estado-nación, en Turquía —

Benhabib es especialmente sensible al caso kurdo—, Canadá, los Países Bajos, España, donde fuera el caso: “No veo razón alguna para estar en contra de la secesión sobre la base de un modelo deliberativo o discursivo. Los derechos a la autodeterminación individual y colectiva pueden requerir del establecimiento de nuevas entidades políticas”, aunque hay cierto peligro en cómo multiculturalistas y nacionalistas liberales infravaloran los costes morales y políticos de andar creando nuevos estados-nación (2006b: 243).

Llama la atención, desde el punto de vista actual, en 2018, la actualidad de su posición, y, particularmente, en el caso catalán. En debate con autores comunitaristas como Will Kymlicka, Benhabib (2006b: 11, 19, 49) reprocha que una visión estática de la cultura no permite comprender los dilemas de la identidad catalana actual y la pluralidad de demandas en juego: “Minorías que se han integrado exitosamente en algún momento pueden *redescubrir* sus historias únicas y separadas, y recuperar un camino distintivo de lo que parecía una travesía conjunta” (2006b: 116). Puede decirse que la minoría catalana, como la escocesa o la quebequesa, ha iniciado “una transformación política fundamental de una identidad étnica a una identidad casi nacional” (2006b: 116-117). La legitimidad de un proyecto de independencia no dependerá de derechos grupales históricos, sino de cómo tratará a sus “otros”: qué derechos reconocerá a sus minorías, trabajadores inmigrantes y mujeres; de las políticas de inmigración y naturalización del nuevo régimen. En definitiva “la distinción entre la condición de minoría nacional y la de grupo étnico no aporta demasiado para determinar si un movimiento por la identidad o por la diferencia es democrático, liberal, inclusivo y universalista”; hay que evaluar los objetivos y actuaciones de un proceso de autodeterminación a la luz de derechos humanos universales —señala Benhabib (2006b: 118, 249). En este punto hay que destacar que Benhabib acaba de adherirse, junto a un nutrido grupo de reconocidos teóricos políticos, a una Carta Abierta a las principales autoridades europeas en defensa del respeto por los derechos fundamentales en Europa, que es de hecho una denuncia de la violación de los mismos ejercida por las autoridades españolas en su reacción contra el proceso independentista catalán.⁴

En síntesis, Europa se enfrenta a sí misma en la dialéctica entre el ideal romántico de Kultur como expresión del espíritu de un pueblo, por oposición a una *civilization* que homogeneiza. Las nuevas formas de política identitaria acentúan las tensiones entre los principios universalistas de las revoluciones

⁴ Entre los signatarios de esta Open Letter, impulsada por Albena Azmanova y Barbara Spinelli, se encuentran muchos de los mejores filósofos políticos de la actualidad: Nancy Fraser, Étienne Balibar, Cristina Lafont, Toni Negri, Judith Butler, David Ingram, Hauke Brunkhorst, Philip Pettit, Craig Calhoun, Arjun Appadurai, Regina Kreide, Boaventura de Sousa Santos, Robin Celikates, Martin Matušík, Josep Ramoneda... Disponible en <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/barbara-spinelli-et-al/upholding-rule-of-law-in-european-union>.

francesa y americana y las particularidades de las identidades, y obligan a plantearse una y otra vez si el universalismo es etnocéntrico —sostiene Benhabib (2006b: 7, 22, 59 y ss). A este nivel de su reflexión, el papel de Europa describe dos trayectos distintos, con resultados desiguales.

En primer lugar, la especificidad de Europa se disuelve a menudo en categorías con un efecto sedante para con el diálogo cultural complejo emprendido. Una de ellas es la de “democracias liberales”, con la que Benhabib, presa del colonialismo cultural de la discusión académica anglosajona y del lenguaje liberal, disuelve las enormes diferencias existentes a ambos lados del Atlántico y la presencia, cuando no protagonismo, de las tradiciones republicana, socialista, democristiana e incluso fascista en la configuración de culturas políticas y diseños constitucionales. Particularmente, llama la atención la ceguera para con las diferencias entre los regímenes de Bienestar (Benhabib, 2003: 232; 2006b: 130-132), al fin y al cabo condiciones materiales del ejercicio de la ciudadanía en su conjunto, cuando menos entre el modelo social europeo continental y el ultraliberal estadounidense.

Otra de esas categorías sería la de “Occidente”. Benhabib (2011: 20-56; 2013e; 2013c) saca a la luz un Occidente híbrido y heterogéneo en su identidad y su desarrollo, incluida su historia común con “Oriente”, y con su otredad mujer, judía, turca, musulmana. Se esfuerza especialmente por desvelar la presencia del otro judío, cada vez con más peso en sus trabajos a medida que pasa el tiempo: desde su reapropiación temprana del legado arendtiano; al más reciente diálogo con Adorno, Horkheimer, Raphael Lemkin o Husserl; con las figuras del rabino Leopold Lucas y Moritz Goldstein; o con Judith Butler. La intención es siempre la misma: indagar formas justas de convivir con las paradojas del estado-nación, la modernidad y el legado de la Ilustración, y no repetir los errores del momento totalitario, cuyas lecciones encuentra imperativas bajo las condiciones de la globalización y el momento post-11-S, ahora para con lo “otro” musulmán (Benhabib, 2011: 17). Sin embargo, a menudo tiende a identificar el universalismo ilustrado con la tradición occidental.

Ya desde su trabajo de juventud y de fundamentación de su trayectoria como teórica crítica, Benhabib (1986: 256 y ss) hace frente al problema de la supuesta validez universal del punto de vista de los modernos. Su adhesión al proyecto habermasiano implica adoptar la teoría de la modernidad weberiana, como un proceso de diferenciación creciente en esferas de valor antes unificadas —ciencia, moralidad, religión, derecho, arte— y, —añade siguiendo a Habermas—, la institucionalización de discursos prácticos independientes de las mismas. Nuestra autora subraya que los estándares de la reflexividad moderna no nos facultan a juzgar en su conjunto otra cultura y sus formas de vida, pero queda en el aire si la modernidad es propia o exclusiva de la cultura occidental o no. Es decir, si el desencanto con la tradición y la reflexividad crecientemente universalista es consecuencia de

una historia particular, la de Occidente, o, cuando menos, “presupone las experiencias igualitarias de la modernidad” (Benhabib, 2011: 70). Así, la pregunta del “¿quiénes somos ‘nosotros?’”, “¿cuna de la civilización, los derechos humanos y la democracia, la Ilustración y la filosofía occidental?” (2006b: 249), parece retórica. Es decir, queda en el aire, de forma inquietante, si el diálogo cultural complejo con su “otro” no presume que la historia occidental, más allá de su “multivocidad”, tiene un privilegio respecto a sus otros, en sus valores y en sus instituciones.

El segundo de los trayectos descrito por Europa, de acuerdo con Benhabib (2006b: 249), incide justamente en esa dimensión institucional: ¿Europa sin fronteras? ¿Europa fortaleza? ¿La Europa del capital financiero y el Bundesbank? Aquí identifica dos desarrollos que, sin dejar de ser ambivalentes, apuntan señales esperanzadoras frente al sistema de estados-nación en decadencia: la aparición de una ciudadanía desagregada y de un marco institucional que propicia iteraciones democráticas.

Elementos para una Europa cosmopolita

Bajo las condiciones de la globalización y las migraciones transnacionales, se produce una tendencia en favor de una ciudadanía desagregada, flexible, con el que se deshace el “modelo unitario” o “típico ideal” de *membership* en que coinciden unidad de residencia, sujeción administrativa y jurisdiccional, participación democrática y pertenencia cultural —defiende Benhabib (2005: 108). No es un fenómeno exclusivo de la Unión Europea (UE), se dan casos en América Latina o el sudeste asiático, en que la población diaspórica conserva derechos políticos. Es más, de alguna forma se origina tras la Segunda Guerra Mundial, como un “proceso de aprendizaje de las naciones”, por el que se tiende al reconocimiento universal de la personalidad jurídica como algo distinto de la condición ciudadana nacional. No obstante, la armonización comunitaria en el seno de la UE ha propiciado avances mayores. La convergencia bajo una estructura transnacional de gobierno en la UE, comprometida con el régimen de derechos humanos, facilita el acceso a las distintas clases de ciudadanía con relativa independencia de la adscripción cultural y nacional: es un movimiento hacia una ciudadanía “de la residencia”, o del *ius solis* frente al *ius sanguinis*. La pertenencia política se redefine de esta forma, anunciando el sueño kantiano de una federación de repúblicas de orientación cosmopolita y la garantía del “derecho a tener derechos” por encima de la doctrina de la soberanía estatal y el principio de territorialidad, anacrónicos. Esto nos obliga a navegar en un terreno desconocido de la mano de viejos mapas —señala Benhabib, inspirada de nuevo por su constante diálogo con Arendt, al que ahora se suma Kant y con él el ideal cosmopolita.

El “efecto de desagregación” en la UE —haciendo abstracción de la diversidad de modelos nacionales en marcha—, da “un paisaje a cuadros”, un *patchwork*, con

distintos niveles de extranjería (Benhabib, 2005: 108-123). Además de la ciudadanía nacional, los residentes comunitarios no nacionales poseen pasaporte europeo, y disfrutan incluso de ciertos derechos políticos —como la participación en elecciones locales y europeas; e incluso en generales en algunos países—. A otro nivel, aparece el problema recurrente de la definición de las fronteras de la UE y las condiciones para los nuevos miembros. Y a otro más, la zona gris de clandestinidad para los extranjeros residentes sin documentación, y refugiados y asilados, para los que los estados nacionales se sitúan en un estado schmittiano de excepción y de “muerte civil” para quienes no poseen papeles en orden. Haciendo gala de su buen ojo político, hace tiempo que Benhabib viene avisando de que “las cuestiones de inmigración y asilo siguen siendo bombas de tiempo en manos de demagogos y políticos de derecha” (2005: 110).

La ciudadanía desagregada que ejemplifica la UE es, así, ambivalente. Reproduce a nivel interno la paradoja en el origen de los estados nación modernos, “mostrando a su vez su evolución en un camino diferente”. Por un lado, hace visible el conflicto entre principios institucionales e identidad y el cierre del *demos* europeo, disimulado en una supuesta “unidad en la diversidad” que, en realidad, excluye a “los ‘otros’ de Europa”: hacia fuera, sus márgenes, como Turquía; y hacia dentro, pueblos dentro de los estados —kurdos, vascos, catalanes, gitanos—, ocultos también bajo el eslogan de una “Europa de las regiones” comprendida apenas en su dimensión económica. Así, se reproduce también en Europa la tragedia de los “*denizens*”, presuntamente protegidos por normas cosmopolitas —que, por cierto, no reconocen el derecho a inmigrar—, pero vulnerables frente a la soberanía nacional y el capitalismo global en el que Benhabib (2011: 99 y ss) ha puesto énfasis últimamente.

Por otro lado, no obstante, este proceso cataliza formas incipientes de un orden cosmopolita. Europa, inspirada por la jurisprudencia acumulativa del Tribunal de Justicia y del Tribunal Europeo de Derechos Humanos de la UE, así como algunos tribunales constitucionales nacionales, se ha movido hacia una mayor armonización del derecho nacional en coincidencia con la Declaración Universal de Derechos Humanos y otros tratados internacionales garantistas. Así, bajo el amparo de ese marco legal, se abren “iteraciones democráticas” (Benhabib, 2005: 130), procesos controversiales en la interacción entre fuentes jurídicas y transnacionales de interpretación, y la formación de opinión política de ciudadanos corrientes, que generan enclaves legales transnacionales, tanto en la esfera pública oficial como en la informal. En este sentido, la UE se diferencia de EE.UU., arrastrados por la impronta aislacionista de su Tribunal Supremo —sostiene Benhabib (2013b: 474).

Ejemplos paradigmáticos, para Benhabib (2005: 133 y ss; 2006c: 51-61; 2013b: 477-480; 2013d), de estas iteraciones democráticas son distintas expresiones de

l'affaire du foulard o “velo islámico” (fuese *foulard*, *chador*, *hijab*, o *niqab*): el de las colegialas de origen magrebí en Francia, ya desde 1989 hasta la actualidad; el de la maestra de origen afgano Fereshta Ludin, en Baden-Württemberg, 2000; o el de la universitaria Leyla Sahin en Turquía en 2005. Frente a la prohibición del uso de las prendas, estas “ciudadanas beligerantes” desencadenaron un proceso de aprendizaje social en que se constituyeron como sujetos en la esfera pública y resignificaron sus símbolos identitarios, y, empoderadas por la transposición de los derechos humanos a los ordenamientos jurídicos, propiciaron una “política iusgenerativa” (2011: 16; 2013b). Con este término, que Benhabib toma prestado de Frank Michelman (1988), se refiere a un proceso de apropiación, resignificación y legislación de los derechos humanos, con efectos retroactivos en los tratados y declaraciones, que pierden su “provincianismo así como la sospecha de paternalismo occidental asociada a ellos”. Esta suerte de mediación, por la que se traduce a la cultura vernácula el universalismo abstracto de los derechos humanos, es lo que Benhabib (2006c: 20; 2011: 15) entiende por cosmopolitismo como proyecto filosófico.

Este tipo de ejemplos sirven a Benhabib para ilustrar no solo categorías como “iteración democrática” o “iusgeneratividad” sino para poner cara y ojos a un movimiento de activismo cívico que contrarresta la creciente “desconexión de la democracia” (2013d: 98). Este tipo de activismo tiene múltiples efectos prácticos: alienta la iusgeneratividad, estructura una normativa universal extra-legal desarrollando nuevos vocabularios para la generación de reivindicaciones, promueve nuevas formas de subjetividad para implicarse en la esfera pública, interfiere en relaciones de poder existentes anticipando la justicia por venir. Muestra, también, “que la gente de afuera no está en las fronteras del ente político sino dentro del mismo” (2005: 149).

Ahora bien, esta interacción democratizadora no es exclusiva de Europa. Es más, si pensamos que en la construcción europea no ha habido estrictamente un proceso constituyente mínimamente democrático, la ciudadanía desagregada de Benhabib deja de lado la realidad de la “ciudadanía disgregada” europea, que ve impotente la deriva neoliberal del proyecto europeo, anclado en la relación intergubernamental. Al margen de este laguna, Benhabib aporta dos tipos de consideraciones.

Primero, “la brecha trasatlántica” en las diferencias jurisprudenciales entre EE.UU. y la UE es contingente: como consecuencia de la presión de la “*war on terror*” estadounidense, convertida en una “*cultural war*” intolerante contra el Islam y los emigrantes musulmanes, las dos orillas del Atlántico Norte van cada día más de la mano en una desgraciada convergencia en la violación de derechos humanos —lamenta Benhabib (2013d: 99; 2017). Y, particularmente, la política migratoria comunitaria y la condescendencia de “los líderes europeos, incapaces de

hacer frente a sus propios demonios, de racismo, islamofobia, violaciones de los derechos humanos y de puro egoísmo” para con el giro autocrático de Erdogan y el acuerdo firmado con Turquía para que contenga el flujo de refugiados sirios en el mar Egeo. *A contrario*, las “democracias liberales”, comenzando por Europa, deberían optar por fronteras porosas en todas las fases de la migración, reconociendo progresivamente derechos de distinto tipo en base a la residencia: es decir, habría que rehacer el Tercer Pilar del Derecho Europeo. No obstante, para Benhabib, “a pesar de todos sus problemas, la UE sigue siendo el ejemplo más impresionante de tal reconfiguración de los marcadores de soberanía en el espíritu del federalismo republicano”: Europa ha optado por la *reestructuración cooperativa de soberanía*, frente a la *reafirmación unilateral de soberanía* de EE.UU., o el simple *debilitamiento* de la misma en África (2005: 97-123; 2011: 116).

En segundo lugar, desarrollos paralelos al europeo se dan en otros lugares. Por un lado, iteraciones democráticas tienen lugar en la sociedad civil y la esfera pública globales, en todo el planeta. Es decir, Benhabib (2011: 111) concede que los sujetos democráticos no hacen “aparición” —en el sentido de Arendt— solo en esferas públicas en democracias liberales. Por ejemplo, en la primavera árabe, una nueva generación de egipcios “nos ha mostrado una vez más que el legado de las revoluciones es, como Hannah Arendt diría, ‘como una *fata morgana*’ que aparece de forma inesperada a los viajeros en el desierto” (Benhabib, 2013c: 158; Arendt, 1996: 10, traducido como “espejismo”). En su estela, las movilizaciones en el Parque Gezi en Estambul, como las ocupaciones de plazas alrededor del mundo en los últimos años, denotan proyecciones utópicas de una virtual sociedad futura. Por otro lado, procesos iusgenerativos se dan también en América, África y Asia. Con estos ejemplos, Benhabib recalca que el régimen de derechos humanos es un reflejo “de las experiencias de aprendizaje moral no solo de la humanidad occidental sino de la humanidad en su conjunto”, que se apropia y resignifica del legado de la Ilustración, que, en todo caso, encuentra “su concepción en la modernidad occidental” (2014; 2011: 75, 94-95, 114).

En definitiva, estos procesos precisan de participación efectiva y de reflexividad por parte de los actores, pero a la vez las fomentan: tienen un efecto autoconstituyente para una ciudadanía democrática. El conflicto, así, genera un *demos*, en auto-creación permanente no solo de sí mismo, sino del umbral entre la exclusión y la inclusión. La retroalimentación entre actos de autoconstitución como sujeto y de autolegislación, en la tensión entre el dentro y el afuera, entre derechos universales y legislación nacional, implica —y esa es una de las tesis fuertes de Benhabib— que la soberanía debe disociarse del principio de territorialidad, y que el derecho a la pertenencia política es un derecho humano. Esta es la única forma de,

aun sin poder escapar de las paradojas de la modernidad y de la democracia, mediar de forma legítima en el irresoluble problema de fijar los límites de la comunidad política. El papel de Europa, en este proceso, no deja de ser paradójico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agra, María Xosé (2000), "Multiculturalismo, justicia y género", *Feminismo y filosofía*, Celia Amorós (ed.), Madrid, Síntesis: 135-164.
- Álvarez, David (2003), *Cosmopolitismo, multiculturalismo y tolerancia: Aspectos normativos de la justicia internacional*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela.
- Álvarez, Silvina y Cristina Sánchez (2001), *Feminismos, debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza.
- Amorós, Celia (coord.) (1994), *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Comunidad de Madrid, Dirección General de la Mujer: 241-256.
- Arendt, Hannah (1996), *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península.
- (2006), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- Beltrán, María Elena y Cristina Sánchez (coords.) (1996), *Las ciudadanas y lo político*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid: 21-42.
- Benhabib, Seyla (1986), *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Normative Foundations of Critical Theory*, Nueva York, Columbia UP.
- (ed.) (1996), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton UP.
- (2000), *Diversitat cultural, igualtat democràtica: La participació política en l'era de la globalització*, Valencia, Tàndem.
- (2003), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers. [1996]
- (2005), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa. [2004]
- (2006a), *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa. [1992]
- (2006b), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz Editores. [2002]
- (2006c), *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*, Robert Post (ed.), Oxford, Oxford UP.
- (2011), *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, Cambridge, Polity.

- (2013a), “Reason-Giving and Rights-Bearing: Constructing the Subject of Rights”, *Constellations*, 20, 1: 38–50.
- (2013b), “Transnational Legal Sites and Democracy-Building: Reconfiguring Political Geographies”, *Philosophy and Social Criticism*, 39, 4-5: 471–486.
- (2013c), “Ethics without Normativity and Politics without Historicity. On Judith Butler’s *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*”, *Constellations*, 20, 1: 150-163.
- (2013d), “Human Rights, International Law and the Transatlantic Rift”, *The Democratic Disconnect. Citizenship and Accountability in the Transatlantic Community*, Seyla Benhabib et al. (eds.), Washington, Transatlantic Academy: 89-100.
- (2013e), *Equality and Difference. Human Dignity and Popular Sovereignty in the Mirror of Political Modernity*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- (2014), “The New Legitimation Crises of Arab States and Turkey”, *Philosophy and Social Criticism*, 40, 4-5: 349–358.
- (2015), “The Right to Justification by Rainer Forst: The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst’s Moral and Political Philosophy”, *Political Theory*, 43, 6: 777–837.
- (2017), “Turkey Is about to Take another Step toward Dictatorship”, *The Washington Post*, 16/03/2017. <https://www.washingtonpost.com/news/democracy-post/wp/2017/03/16/turkey-is-about-to-take-another-step-toward-dictatorship/?noredirect=on&utm_term=.b1d333bdcc9d>
- Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell (eds.) (1990), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim.
- Birulés, Josefina (comp.) (2000), *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
- Campillo, Neus (1997), *El feminisme com a crítica*, Valencia, Tàndem.
- (2006), “Seyla Benhabib”, *Veinte pensadoras del siglo XX*, María José Guerra y Ana Hardisson (eds.), Oviedo, Nobel: 127-146.
- Cruz, Manuel (2007), “Con Arendt, contra Arendt: Entrevista con Seyla Benhabib”, *Letras libres*, 67: 58-60.
- Guerra, María José (1997), “¿‘Subvertir’ o ‘situar’ la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Bulter y Seyla Benhabib”, *Daimon*, 14: 143-154.
- (1999) “Mujer, identidad y espacio público”, *Contrastes*, 4: 45-64.
- Michelman, Frank (1988), “Law’s Republic”, *Yale Law Journal*, 97, 8: 1493-1537.
- Sánchez, Cristina (2009), “Seyla Benhabib: Hacia un universalismo interactivo y globalizado”, *Teorías políticas contemporáneas*, Ramón Máiz (coord.), Valencia, Tirant lo Blanch: 271-310.

Velasco, Juan Carlos (2016), *El azar de las fronteras: Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.

