

Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 197.

POR CARLOS A. BUSTAMANTE

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Si ningún ser humano es ilegal, entonces las fronteras políticas deberían ser irrelevantes para el reconocimiento de los derechos de cualquiera. Esta proposición tiende a despertar un acuerdo inmediato; sin embargo, encierra una serie de dificultades prácticas y de problemas teóricos de vasta complejidad que sin duda exigen un tratamiento filosófico esclarecedor y propositivo. Tal tratamiento resulta, además, urgente: los tiempos que corren muestran que no contamos todavía con las ideas que tendrían que servirnos para orientar nuestras acciones morales y políticas en el terreno de las migraciones de multitudes que abandonan sus países de origen en busca de mejores condiciones de vida, y en muchas ocasiones en busca de la vida a secas.

Seyla Benhabib ha tomado nota del reto en *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Benhabib (Estambul, 1950) es desde hace cerca de veinte años una referencia ineludible para los debates estadounidenses acerca del feminismo, el multiculturalismo y la filosofía política en general. Su obra, por desgracia, ha sido traducida en forma fragmentaria y escasa al castellano; puede decirse que la edición de *Los derechos de los otros...*, llevada a cabo por Gedisa, es, entre otras cosas, la oportunidad para que los lectores de nuestros países tengan una primera aproximación al pensamiento de esta autora turca-norteamericana.¹ Benhabib ha realizado una apropiación peculiar de la ética del discurso de Jürgen Habermas —lo cual puede inscribirla en la tradición de la teoría crítica— sin que ello obste para que tome una distancia importante respecto al maestro alemán: el modelo de la acción comunicativa corre el riesgo, desde la perspectiva de Benhabib, de olvidar algunos rasgos cruciales del “otro concreto” en las discusiones orientadas a reformular las normas de nuestras acciones.² A lo largo de su obra, la autora lleva a cabo diálogos fecundos —y siempre críticos— con filósofos de la talla de John Rawls, Hannah

Arendt y Michael Walzer, así como con las corrientes que ella denomina “postmodernistas” y con otras figuras del actual feminismo norteamericano que merecerían un lugar mejor en nuestras discusiones, tales como Nancy Fraser, Judith Butler y Drucilla Cornell.³

Puede decirse que un motivo central en el pensamiento de Seyla Benhabib se resume en dos preguntas: ¿a quiénes dejan fuera nuestros mejores y más elaborados proyectos emancipatorios? ¿Cómo podrían solventarse estas exclusiones? Ambos interrogantes corren un poco como un hilo conductor en la obra que nos ocupa.

Un desafío para el pensamiento moral y político

Benhabib da cuenta de la magnitud del problema de migración: ciertas estimaciones indican que en el año 2000 cerca de 175 millones de personas (sobre un total mundial de 5 300 millones) vivían como migrantes en un país distinto al suyo, mientras que otros 20 millones de seres humanos se encontraban en calidad de refugiados, asilados o desplazados más allá de las fronteras de sus naciones de origen.⁴ Un migrante es aquél, o aquélla, que se establece en un nuevo país por su propia voluntad, normalmente buscando mejores condiciones económicas; un refugiado es quien sigue la ruta del exilio impulsado por circunstancias políticas o militares. En todo caso, el fenómeno del desplazamiento poblacional se ha incrementado escandalosamente, alcanzando una cifra cinco veces mayor a la de inicios del siglo XX.⁵ Todo esto ocurre en un momento especialmente delicado desde el punto de vista de la configuración mundial: “Las viejas estructuras políticas pueden haber declinado pero las nuevas formas políticas de la globalización aún no están a la vista”.⁶

He aquí un primer aspecto decisivo para el análisis que lleva a cabo Benhabib: se habla mucho de la descomposición de la forma política del estado nacional, así como del fin de la modernidad que acunó a tal forma;⁷ sin embargo, aun cuando puede aceptarse un declive en el orden mundial de los estados nacionales (deudor de la paz de Westfalia, que puso fin a la guerra de los Treinta Años en 1648), así como una serie de cuestionamientos a los contenidos del complejo histórico, civilizatorio y cultural que ha sido denominado “modernidad”, nuestra autora se distancia de los diagnósticos teóricos que

dan por muertos tanto al estado nacional como a la modernidad misma. En el caso del primero, como se ha visto, Benhabib indica que por el momento no contamos con un orden internacional claramente alternativo; respecto a la segunda, no hay que perder de vista que el discurso de los derechos humanos —un anclaje imprescindible para las luchas en favor de migrantes y refugiados— es una elaboración moderna.

La frase “ningún ser humano es ilegal”, originalmente una consigna en las manifestaciones y protestas de indocumentados en los Estados Unidos,⁸ puede fungir como un buen punto de partida para el análisis. El sujeto de la oración refiere a un concepto de *humanidad* claramente universalista; el predicado remite al orden de las legislaciones positivas confeccionadas —en su mayor parte y hasta ahora— al interior del marco proporcionado por los estados nacionales, y en el mejor de los casos entre grupos de ellos (la “ley internacional”). Es éste el contexto en el que Benhabib inicia su exploración:

desde un punto de vista filosófico, las migraciones transnacionales destacan el dilema constitutivo en el corazón de las democracias liberales: entre las afirmaciones de la autodeterminación soberana por un lado y la adhesión a los principios universales de los derechos humanos por el otro. Sostendré que las prácticas de la membresía política se entienden mejor a través de una *reconstrucción interna* de estos compromisos dobles.⁹

De manera que a la urgencia coyuntural del problema de las migraciones es necesario añadir la importancia general de una relación conflictiva caracterizada alguna vez por Carl Schmitt como la —al menos aparente— incompatibilidad entre liberalismo y democracia,¹⁰ y reformulada por nuestra autora como una tensión entre los principios —necesariamente universalistas— de los derechos humanos y el ámbito de la soberanía de un estado nacional; este último requiere el establecimiento de un “cierre democrático”¹¹ que determina qué miembros de la sociedad estatal constituirán al *demos* capacitado para tomar decisiones concernientes al destino de la comunidad (en palabras de Benhabib, los “miembros” del estado en cuestión). Los principios de los derechos humanos, derivados del liberalismo, pugnarían en sentido contrario y a favor de una teoría de la justicia global, es decir, tal vez en búsqueda de algún tipo de “ciudadanía universal” que trascendiera las fronteras políticas actuales. El dilema parece ser el siguiente: ¿justicia y participación ciudadana para todos, o

participación sólo para los miembros del estado y justicia, en la medida de lo posible, para los demás?

Benhabib dedica una parte significativa de su libro al análisis de algunas aproximaciones importantes al tema de una posible “ciudadanía cosmopolita”, en autores que van desde Kant hasta Rawls pasando por Hannah Arendt.¹² Sin embargo, es el modelo de la ética discursiva de Habermas el que resulta más prometedor en este sentido:

dado que la teoría discursiva articula una postura moral universalista, no puede limitar el alcance de la *conversación moral* sólo a quienes residen dentro de las fronteras reconocidas nacionalmente; debe ver la conversación moral como extendiéndose potencialmente a toda la *humanidad*. Dicho sin rodeos, cada persona y todo agente moral que tiene intereses y a quienes mis acciones y las consecuencias de mis acciones pueden impactar y afectar de una manera u otra, es potencialmente un participante en la conversación moral conmigo: tengo la obligación moral de *justificar mis acciones con razones* ante este individuo o los representantes de este ser.¹³

Si una eventual “ciudadanía cosmopolita” requiere del reconocimiento del otro o la otra como sujeto de derechos (al menos de derechos humanos), un modelo de teoría moral como el de Habermas parece proporcionar una base adecuada: cualquier ser humano es considerado como alguien que puede dar y ofrecer razones para justificar los motivos de su acción.¹⁴ Así, si es necesario poner en cuestión cualquier código moral o político o incluso la tabla misma de los derechos humanos, no tiene por qué perderse de vista el derecho mínimo que cualquiera ostentaría: el de participar en la toma de decisiones que al menos potencialmente le afectarían. Como se sabe, Habermas articula un modelo ideal y “contrafáctico”, destinado a las adaptaciones pertinentes según se le aplique a las diferentes situaciones problemáticas o a los diversos “mundos de la vida”.

Pero es al llegar a este punto que Benhabib vuelve a alertarnos: trasladar el modelo de la ética discursiva al terreno de una teoría discursiva de la democracia es empresa difícil:

un rasgo común de todas las normas de membresía, incluso —pero no sólo— las normas de ciudadanía, es que quienes están afectados por las consecuencias de tales

normas y, en primer lugar, por los criterios de exclusión, *per definitionem* no pueden ser parte de su articulación {...} El dilema es el siguiente: una teoría discursiva es simplemente *irrelevante* para las prácticas de membresía dado que no puede articular *ningún* criterio justificable de exclusión o simplemente *acepta* las prácticas existentes de exclusión como contingencias históricas *moralmente neutras* que no requieren más validación. Pero esto sugeriría que una teoría discursiva de la democracia es quimérica en la medida en que una democracia parecería requerir un cierre que la ética discursiva no puede aportar.¹⁵

En otras palabras, tal parece que las pretensiones universalistas de la ética discursiva no pueden conformar o al menos iluminar prácticas políticas concretas en el sistema de los estados nacionales. Estos últimos funcionarían como unidades irrebasables que anteceden a la concreción de la práctica dialógica si de una discusión acerca de la democracia —y de los derechos de los ciudadanos— se trata. ¿Significa esto que debemos abdicar sencillamente, y renunciar a establecer relación alguna entre un nivel de la discusión que aparecería claramente como moral y universal —el de los derechos humanos— y otro que se presentaría como político y particular —el de la soberanía de los estados nacionales y el necesario “cierre democrático” que tal soberanía implica? Si esto fuera así, se le estaría dando la razón a aquellos críticos de la ética discursiva que indican que la separación entre las esferas de la moral y la política es insuperable.¹⁶ Pero es justo aquí donde la creatividad de Benhabib otorga nuevos alientos al modelo universalista de la ética discursiva. Ésta, según nuestra autora,

insiste en la necesaria mediación entre lo moral y lo ético, lo moral y lo político. [...] ¿Cómo se puede mediar el universalismo moral con el particularismo ético? ¿Cómo se pueden mediar normas legales y políticas con normas morales? [...] 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.¹⁷

Puede decirse entonces, en términos más concretos, que el problema luce de la siguiente manera: los migrantes y refugiados ostentan una serie de derechos radicados en su mera calidad de sujetos humanos, pero tales derechos deben a su vez acoplarse —labor no siempre sencilla— a las legislaciones concretas efectuadas al interior del estado nacional que los recibe en términos de sus

propios procedimientos de cierre democrático. Por definición, un extranjero no forma parte del *demos* que ostenta los derechos positivos relacionados con el reconocimiento de los derechos de membresía peculiares del estado nacional en cuestión. De manera que los extranjeros, migrantes o refugiados, no pueden decidir sobre su propio destino cuando las condiciones económicas o políticas de sus propios lugares de origen los orillan al desplazamiento territorial. La solución que representaría algún tipo de “ciudadanía cosmopolita” —como la soñada por Kant en *La paz perpetua*— aún no está a la vista, pues carecemos de instancias de legislación universal lo suficientemente sólidas como para obligar a los estados nacionales existentes a reconocer incondicionalmente su autoridad. Si apelamos al modelo de la ética discursiva tal y como Habermas lo esboza, enfrentamos el muy grave problema señalado por Benhabib consistente en que tal modelo tendría que reconocer las fronteras establecidas entre los estados nacionales para convertirse en una teoría discursiva de la democracia. Pero la dificultad reside precisamente en la realidad de dichas fronteras, y más concretamente en su identificación con el territorio propio del *demos* soberano; el estado nacional tendría que mantenerse como un dato intocado aun cuando podamos someter a la discusión racional otras muchas cosas. Pero nuestra autora encuentra una vía de escape al dilema: la mediación entre lo “universal” —el discurso de los derechos humanos— y lo “particular” —la normatividad política de cada estado nacional que reciba a los extranjeros— no tiene por qué verse como un proceso que apunte hacia una resolución absoluta. De hecho, tal vez lo saludable y razonable, en las circunstancias actuales, sea asumir que liberalismo y democracia efectivamente se encuentran en una tensión, que los derechos universales y las legislaciones particulares deben asumirse como los polos de una discusión de otro nivel que tendería potencialmente hasta el infinito (al menos mientras no aparezcan las nuevas “formas políticas de la globalización”). Tal vez la respuesta consista en que nuestro cosmopolitismo tendría que aprender a vivir en una tensión tal. Pero, ¿de qué manera tendría lugar este aprendizaje?

Hacia una concepción no estadocéntrica de los derechos humanos: las iteraciones democráticas

Nuestras decisiones políticas no pueden prescindir —no todavía— de la figura del estado nacional. Pero nuestro pensamiento no tendría por qué conformarse con los límites fácticos de tal figura. Benhabib indica que la ciudadanía,

tal y como la hemos conocido en la modernidad, enfrenta desde hace algún tiempo “procesos de desagregación”, es decir, circunstancias históricas según las cuales la identificación con algún *demos* específico propio de un estado nacional concreto ya no constituye la condición exclusiva por la que alguien tendría que definirse como “ciudadano” o “ciudadana” sujeto de ciertos derechos claramente establecidos. El proceso general de la constitución de la Unión Europea serviría como un ejemplo de este fenómeno tendiente a la creación de algunas formas de “ciudadanía internacional”.¹⁸ Por otra parte, el hecho de que la soberanía de los estados nacionales continúe ostentando un peso mayor en la cuestión del reconocimiento de derechos de quienes ingresan en sus territorios, así como la relativa debilidad de las instituciones internacionales en materia de una legislación supranacional que pueda facilitar el reconocimiento universal de ciertos derechos, no implica que no hayan tenido lugar pasos en la dirección de un tipo de “federalismo cosmopolita”: la existencia de prácticas tales como la persecución de los crímenes de guerra y contra la humanidad, así como de las llamadas “intervenciones humanitarias” —sin olvidar los problemas que tales prácticas conllevan— delatan la emergencia de un nuevo estado de cosas.¹⁹

Benhabib añade a su argumentación un ingrediente que contribuye a zanjar las dificultades antes señaladas. En principio, Benhabib hace una breve reconstrucción de lo que ella denomina los “tres ideales normativos” de la soberanía democrática:

el pueblo es tanto el autor como el sujeto de las leyes; el ideal de un *demos* unificado y la idea de un territorio encerrado en sí mismo y autóctono sobre el que gobierna el *demos*.²⁰

De estos tres ideales, claramente identificables en la constitución del estado nacional moderno, el primero resulta altamente deseable, ya que funciona como una especie de “premisa democrática general”; el segundo y el tercero, en cambio, pueden cuestionarse en nuestros días debido a su carácter *estadocéntrico*. Ahora bien, ambos ideales tienden a propiciar una confusión conceptual que, en la perspectiva de nuestra autora, es precisamente la que cabe denunciar y anular; se trata de la confusión entre *identidad cultural* e *identidad política*.²¹ En apretada síntesis, puede señalarse que se trata de una concepción estatal según la cual el cierre democrático necesario para el ejerci-

cio de la soberanía debe respetar una pretendida homogeneidad determinada por un territorio y definida por lo que “ser miembro de la comunidad nacional” significaría. Pero tal concepción, por supuesto, deja intacta la noción de “identidad nacional” como si de un componente ahistórico y prácticamente metafísico se tratara. Al respecto, Benhabib anota que no debe de perderse de vista el carácter históricamente determinado de los estados nacionales existentes y, por lo tanto, la deuda que, con procesos concretos de autoconstitución soberana, ostentan las prácticas reales de cierres democráticos y de determinación de la membresía ciudadana:

en la medida en que la autoconstitución de “nosotros, el pueblo” se entiende como si fuera el acto unilateral de una ciudadanía homogénea, este modelo idealizado de legitimidad democrática no sólo distorsiona los hechos históricos, sino que no puede hacer justicia con el potencial normativo del constitucionalismo democrático. Los principios de derechos humanos invocados por las constituciones democráticas tienen un carácter que trasciende el contexto cosmopolita. Se extienden a toda la humanidad. Su delimitación territorial implica la guerra tanto como la conquista, la negociación tanto como el regateo. El pueblo democrático se constituye como soberano sobre un territorio sólo a través de tales procesos históricos contingentes y estos atestiguan la violencia inherente a todo acto de constitución.²²

La pista a seguir ahora aparece claramente: si los estados nacionales modernos y el *demos* soberano al interior de cada uno de ellos han sido determinados por procesos históricos concretos y contingentes, nuevos procesos históricos —tales como los que tienen lugar en nuestros días— podrían abrir las puertas a nuevas formas de identidad política —y por lo tanto, de ciudadanía— que no tendrían que verse comprometidas con las nociones previas, las cuales al parecer exigían un alto grado de “pertenencia cultural” respecto a un determinado ente político para gozar de los beneficios de la membresía ciudadana. Resuenan en este punto, por supuesto, los ecos de una identidad “postnacional” como la sugerida por Jürgen Habermas desde hace algunos años.²³ Pero Benhabib no se detiene aquí.

La ciudadanía exige, de cualquier manera, alguna forma de identidad que permita a quienes la ejercen mantener la lealtad a una cierta constitución. ¿Se trataría de una identidad meramente política o tendría que abarcar aspectos propios de la identidad cultural? ¿Cómo evitar que el viejo dilema reaparezca

en el nuevo contexto? La respuesta de nuestra autora implica un procedimiento de constitución de identidades que, a la vez que contribuye a superar el anterior estado de cosas, enriquece nuestra perspectiva en dirección a un nuevo tipo de cosmopolitismo:

la ciudadanía desagregada permite a los individuos desarrollar y sostener lealtades y redes múltiples por encima de las fronteras del Estado —nación, en contexto tanto inter como transnacionales. El cosmopolitismo, la preocupación por el mundo como si fuera la propia *polis*, se fortalece con tales lealtades múltiples y superpuestas, que se sostienen abarcando distintas comunidades de lenguaje, etnia, religión y nacionalidad. Tales redes son conducentes a la ciudadanía democrática si y sólo si están acompañadas de una participación activa y una adhesión a instituciones representativas, que son responsables, transparentes y responden a sus componentes, que les dan autoridad en su propio nombre.²⁴

Las “lealtades múltiples y superpuestas” a las que alude Benhabib tienen que ver con la pertenencia cultural tanto como con la identificación política: en principio, no deberían existir dificultades para que una mujer, por ejemplo, fuera al mismo tiempo una “buena musulmana” —si así lo desea— y una buena “ciudadana de la Unión Europea” —si las circunstancias de su propia historia o su peculiar elección la han orillado a ello. Las múltiples identidades subyacentes a este juego complejo de lealtades no tendrían que encontrarse necesariamente en competencia mortal unas respecto a las otras. La autora echa mano de un concepto acuñado por Jacques Derrida para describir esta posibilidad: la *iteración*. Dice Benhabib que se trata de

el proceso de repetir un término o concepto (en el cual) nunca producimos una réplica del primer uso original y su significado intencionado: más bien cada repetición es una forma de variación. Cada iteración transforma el significado, le agrega cosas, lo enriquece de maneras muy sutiles. De hecho, realmente no hay ninguna fuente “originaria” de significado, un “original” al que deban conformarse todas las formas subsiguientes.²⁵

Pero la verdadera posibilidad política, la que le otorgaría “fronteras porosas” al estado nacional para que se encuentre en condiciones de respetar plenamente los derechos generales de aquellos y aquellas que buscan refugio en su interior, así como para apuntar a la membresía plena de los extranjeros que de cualquier manera siguen siendo “ciudadanos del mundo”, es trasladar el proceso

de iteración del plano de la identidad cultural al plano de la generación de nuevas legislaciones.²⁶ Se puede resignificar la identidad personal y cultural. ¿Por qué no tendría que ocurrir otro tanto con la política? ¿Sería demasiado descabellado, acaso, suponer una transformación de nuestro actual estado de cosas que permitiera a cualquiera contar con la garantía de ser sujeto de derechos en cualquier parte del planeta? Benhabib es al mismo tiempo cauta y optimista en este punto. Si echamos mano tanto de los recursos teóricos disponibles por el momento (tales como la ética discursiva convertida en una teoría discursiva de la democracia) como de las realidades históricas presentes (tales como el estado nacional, pero también los procesos de creación de legislaciones universales), tal vez contemos ya con los elementos necesarios para otorgarle a nuestra época una faz distinta. Pero sin duda, se necesitará de mucha audacia y de mucha inteligencia para hacerlo. Tal vez haga falta todavía resignificar, “iterar” demasiadas cosas.

Notas

1. Seyla Benhabib realizó sus estudios universitarios en Yale. Ha sido profesora en Harvard y en la misma Universidad de Yale, en la cual ocupa actualmente la cátedra de Ciencia Política y Filosofía. Ha sido, además, profesora invitada en el Institut für die Wissenschaft von Menschen, en Viena. Entre sus obras principales se encuentra *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Routledge, New York y Londres, 1992), así como *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era* (Princeton University Press, Princeton, NJ, 2002). En castellano, se cuenta con una compilación a cargo de Benhabib y Drucilla Cornell (*Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*, Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1990) y con una versión del artículo “Feminismo y postmodernismo: una alianza inquietante” (editado junto con un artículo de Barbara Freeman, “Epitafios y epígrafes: Lo(s) fin(es) del hombre” por la UNAM, México, 1998), así como con el libro *El reluctant modernismo de Hannah Arendt: el diálogo con Martin Heidegger*, Valencia, Episteme, 1996.

2. Benhabib es conocida en algunos círculos del feminismo de lengua castellana especialmente por el artículo “El otro generalizado y el otro concreto”, aparecido en la compilación a cargo de la misma Benhabib y de Drucilla Cornell antes referida. Es en este artículo, así como en varios pasajes de *Situating the Self* que podemos localizar tanto la apropiación de la ética discursiva de Habermas como las críticas que Benhabib dirige al autor alemán.

3. El diálogo con los postmodernistas —entre quienes nuestra autora incluye a Jean-François Lyotard, Michel Foucault y Jacques Derrida— puede seguirse sobre todo en el artículo “Feminismo y postmodernismo: una alianza inquietante” antes referido. El diálogo con otras representantes del feminismo norteamericano contemporáneo tuvo un momento crucial en el encuentro entre Benhabib, Fraser y Butler llevado a cabo en Filadelfia durante 1990. Tal encuentro ha pasado a la historia reciente de la teoría feminista con el nombre del volumen que recoge la discusión entre las tres pensadoras, así como los aportes a la misma de Drucilla Cornell: *Feminist Contentions* (ed. por Linda Nicholson en Routledge, New York y Londres, 1995).

4. Cfr. Benhabib, Seyla, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 16-17.

5. Cfr. *Idem*.

6. Benhabib, *op. cit.*, p. 17.

7. Al respecto, cfr. una obra muy difundida y discutida en los tiempos recientes: *Imperio*, de Michael Hardt y Antonio Negri, Barcelona, Paidós, 2002. Hardt y Negri dan por sentada la irrelevancia de los estados nacionales en el actual contexto internacional (definido precisamente por la fórmula “imperio”), así como la presencia de condiciones propiamente “postmodernas”. Un antecedente de esta posición, por supuesto, puede rastrearse en *La condición postmoderna*, de Jean-François Lyotard (Barcelona, Planeta-Agostini, 1993).

8. La frase que Benhabib cita como epígrafe general para su libro, fue utilizada en octubre de 2003 durante una marcha por la libertad de los trabajadores inmigrantes en Nueva York. La consigna ha reaparecido en tiempos recientes, y en especial en el contexto de las luchas de los inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos.

9. Benhabib, *op. cit.*, p. 14.

10. Cfr., la referencia a Scmitt y a la dicotomía “liberalismo contra democracia” en Benhabib, *op. cit.*, p. 24.

11. Cfr., *op. cit.*, pp. 23 y ss. El “cierre democrático” alude a la necesidad de establecer, por parte de un estado nacional, una determinación sumamente clara acerca de quiénes son las personas autorizadas a tomar parte en las decisiones democráticas del mismo. El cierre democrático contribuye a la conformación del demos y, como se verá en seguida, implica necesariamente la exclusión de aquéllos y aquéllas a quienes la membresía ciudadana les es vedada por principio en cuanto “extranjeros”.

12. Cfr. *op. cit.*, capítulos I al III.

13. *Ibid.*, p. 21.

14. Un estudio reciente, general y bastante interesante acerca de la filosofía de Habermas lo encontramos en la obra de Juan Carlos Velasco, *Para leer a Habermas*, Madrid, Alianza, 2003.

15. Benhabib, *op. cit.*, p. 22.

16. *Idem*.

17. Benhabib, *op. cit.*, pp. 22-23.
18. *Cfr.* el análisis llevado a cabo por Benhabib en el capítulo IV del libro reseñado.
19. *Cfr.* Benhabib, *op. cit.*, pp. 17-20.
20. *Ibid.*, p. 153
21. *Cfr. op. cit.*, pp. 125 y ss.
22. *Ibid.*, p. 128.
23. *Cfr.* al respecto, por ejemplo, *La constelación postnacional*, Barcelona, Paidós, 2000.
24. Benhabib, *op. cit.*, pp. 127-128.
25. *Ibid.*, pp. 130-131.
26. Benhabib relaciona el proceso general de las iteraciones democráticas con lo que ella denomina “política jurisgenerativa”, es decir, con los procedimientos orientados a la creación de legislaciones novedosas cuyo marco, dado el contexto del problema, tendría que ser necesariamente una suerte de “federación cosmopolita”. *Cfr.* la argumentación de la autora en el capítulo V del libro reseñado.