

LA NARRACIÓN Y SITUACIÓN DE LA CATEGORÍA DE IDENTIDAD: LA ESTRATEGIA IDEOLÓGICA DE SEYLA BENHABIB

THE NARRATIVE AND SITUATION OF THE CATEGORY OF IDENTITY: SEYLA BENHABIB IDEOLOGICAL STRATEGY

Recibido: 28 de marzo de 2012/Aceptado: 6 de junio de 2012

MARÍA NOHEMÍ GONZÁLEZ MARTÍNEZ*

Universidad Simón Bolívar, Barranquilla - Colombia

Universidad de Cádiz - España

Key words:

Philosophy, Identity,
Feminism, Gender,
Social theory, Narrative.

Abstract

This reflective paper tries to summarize the thinking of feminist Seyla Benhabib and show her concern about identity problems, subjectivity, and challenges which the feminist thought must raise. In particular, the challenge of becoming on par with other identity theorists and to enter the contemporary philosophical, moral and political discussion as an equal. Benhabib's theoretical considerations focus on the need to replace the subject of study and paradigms in feminist theories. These theories lead to the fragmentation of human and social groups, while eliminating the possibility of developing a common point of view about the radical transformation of society. The author contends that the unity of the "ego" and the subject matter are important for the feminist theory and practice; that's why it is necessary to establish the identity. To this end, Benhabib weighs the contributions of communitarian theories, postmodern and feminist and tries to combine them in the context of one radical critical theory.

Palabras clave:

Filosofía, Identidad,
Feminismo, Género,
Teoría social, Narratividad.

Resumen

Este artículo de reflexión trata de compendiar el pensamiento feminista de Seyla Benhabib y mostrar su preocupación por el problema de la identidad, la subjetividad y los retos que –según la autora– debe plantearse la teoría feminista. En particular, el reto de estar al mismo nivel que otras orientaciones sobre identidades para entrar en el debate filosófico, moral y político contemporáneo en condiciones de igualdad. Las reflexiones teóricas de Benhabib se centran en la necesidad de sustituir el objeto de estudio y los paradigmas de investigación en las teorías feministas, dado que dichas teorías conducen a la fragmentación de los grupos humanos y sociales, a la vez que eliminan la posibilidad de desarrollar una visión común sobre la transformación radical de la sociedad. Ante esto, la autora sostiene que la unidad del "yo" y la cuestión del sujeto son importantes para la teoría y la práctica feminista, por lo que resulta necesario situar la identidad. Con este fin, Benhabib sopesa las aportaciones de las teorías comunitaristas, posmodernas y feministas y trata de congregarlas en el marco de una teoría crítica radical.

* Docente-Investigadora Centro de Estudios Científicos en Educación y Pedagogía Universidad Simón Bolívar, Barranquilla, Colombia. Investigadora grupo HUM 536 El problema de la alteridad en el mundo actual, Universidad de Cádiz, España. Email: mgonzalez70@unisimonbolivar.edu.co

INTRODUCCIÓN

La importancia de la autora

Seyla Benhabib¹ es reconocida como una de las teóricas que representa el debate del feminismo con el posmodernismo, debate que inicia con la publicación de *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Benhabib & Drucilla, 1993). En este libro, la autora revisa el proyecto de la modernidad, abogando por mantener la normatividad sin caer en fundamentalismos metafísicos o en grandes narrativas. Pero el debate con el feminismo se desarrolla más concretamente en su otro libro, *Feminist Contentions: A philosophical exchange* (Benhabib, Butler, Cornell & Fraser, 1994), que recoge las polémicas de las grandes teóricas feministas estadounidenses como Judith Butler, Nancy Fraser y Drucilla Cornell. En 1996, Benhabib publicó un estudio titulado *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, que precisamente se refiere a Hannah Arendt y su libro *Los orígenes del totalitarismo* (1951).

En 1997, fue invitada a las Conferencias Max Horkheimer del Departamento de Filosofía de la Universidad de Frankfurt. Allí disertó sobre “Igualdad de

mocrática y diversidad cultural en la era de la globalización”. Ese mismo año publicó un libro que ampliaba el tema de las conferencias: *The claims of culture. Equality and diversity in the global era*. Su edición en castellano lleva el título de *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, y se publicó en Katz Editores en 2006 (Benhabib, 2006b).

En 2004, Seyla Benhabib publicó *The rights of others. Aliens, residents and citizens*, en Cambridge University Press, que obtuvo el premio Bunche de la American Political Science Association y el premio Elser, siendo, además, considerado el mejor libro del año 2004 por la North American Society for Social Philosophy. Fue traducido al español en Gedisa con el nombre de *Los derechos de los demás. Extranjeros, residentes y ciudadanos* (Benhabib, 2005). Para 2006, Benhabib publicó *Another cosmopolitanism* (Benhabib, 2006c) y en 2009, como coordinadora junto a Judith Resnik, en New York University Press, *Mobilities, citizenship, borders and gender* (Benhabib y Resnik, 2009), libro en el que se presenta el papel hegemónico que el género jugará en la reformulación de la ciudadanía en un mundo transnacional.

Seyla Benhabib, como una autora que aporta reflexiones vitales en el campo de la teoría social y la política contemporánea, donde plantea importantes cuestiones teóricas desde la crítica feminista a la categoría de identidad de género, nos permite acercarnos a una línea de pensamiento que aboga por la tradición del universalismo desde una perspectiva feminista. Acorde con Nash (2004), la autora reconoce que la teoría crítica feminista atraviesa una crisis de identidad, pero sostiene que el interés cognoscitivo más importante para la revaloriza-

1. La norteamericana Seyla Benhabib es conocida como una de las principales politólogas actuales, además de filósofa, docente e investigadora en universidades como la New School for Social Research de Nueva York, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Boston y el Departamento de Women's Studies de SUNY at Stony Brook. Entre 1993 y 2001, fue profesora de Gobierno en el Department of Government y Senior Research Fellow en el Center for European Studies, ambos en la Universidad de Harvard, donde también dirigió el Programa de Estudios Sociales. Hoy día es profesora de Ciencias Políticas y Filosofía en la Universidad de Yale. Benhabib es, desde hace cerca de 20 años, una referencia ineludible para los debates estadounidenses acerca del feminismo, el multiculturalismo y la filosofía política en general. Su obra ha sido traducida en forma fragmentaria y escasa al castellano.

ción de la teoría feminista debe ser el de las relaciones de género y la constitución social, económica, política y simbólica de las diferencias de género entre los seres humanos.

Benhabib defiende el proyecto de la modernidad asentado en la autonomía moral del individuo y a partir de un universalismo tanto moral como político, comprometido con los ideales de respeto universal hacia cada persona en virtud de su humanidad (Amorós, 2005). Sin embargo, a su criterio, este proyecto debe ser sometido a revisión porque se ha reducido a la instancia de un sujeto varón, blanco, profesional y de una determinada clase social. En este contexto, se hace necesaria una práctica de renegociación continua de la modernidad que permita a las mujeres conseguir el estatuto de sujeto. La defensa de su argumento se basa en que el proyecto de la modernidad solo puede ser revisado con los recursos intelectuales, morales y políticos disponibles para nosotros, esto es, los heredados de la propia modernidad, con los que contamos a escala global. En sus propias palabras:

Estoy convencida de que el proyecto de la modernidad solo puede ser reformado con los recursos intelectuales, morales y políticos posibilitados y disponibles para nosotros gracias al desarrollo de la modernidad a escala global desde el siglo XVI. Entre los legados de la modernidad que necesitan una reconstrucción –pero no ser desmantelados por completo– se encuentran el universalismo moral y político, comprometido con los ideales ahora aparentemente “anticuados” y poco creíbles del respeto universal hacia cada persona en virtud de su

Humanidad, la autonomía moral del individuo, la justicia e igualdad económica y social, la participación democrática y el ejercicio de unas libertades civiles y políticas extensas que sean compatibles con los principios de justicia y la formación de asociaciones humanas solidarias (Benhabib, 2006, p. 14).

Como puede verse, Benhabib se muestra escéptica respecto a los marcos conceptuales de la teoría posmoderna, los cuales considera incompatibles con los objetivos de la teoría feminista. La posición posmoderna que se ha adherido a la tesis de la muerte del hombre, de la historia y de la metafísica debe ser, según la autora, revisada para evaluar las experiencias de las mujeres en la construcción de su identidad. La concepción posmoderna de la muerte del hombre pone fin a un sujeto que desde sus experiencias y su conciencia es representativo del ser humano como tal. Sin embargo, para el feminismo, es en el género y en las diversas prácticas que contribuyen a su constitución donde se debe situar el tema supuestamente neutral y universal de la razón, por lo que sería necesaria la desmitificación del sujeto masculino de la razón y no la muerte del hombre (Benhabib, 1992).

La idea posmoderna de la muerte de la historia, por ser una precondition y justificación de la ficción del hombre, es otro elemento que el feminismo debe evaluar. Según Benhabib (1992), “el sujeto de la tradición intelectual e histórico de la modernidad ha sido el cabeza de familia, varón blanco, propietario, cristiano; entonces la historia, como se recuerda, ha sido su historia” (p. 240). Por lo tanto, el feminismo lo que necesita plantear es la “generización” de la narración histórica.

Respecto a la muerte de la metafísica occidental, la tesis posmoderna plantea que el cuestionamiento de lo real como fundamento de la verdad no es más que el deseo oculto de los filósofos occidentales de dominar el mundo y hacer de la filosofía la fiscalizadora de las pretensiones de la verdad para desempeñar el papel fundamentador de todo conocimiento positivo. Así pues, la contrapartida feminista debe ser un escepticismo respecto a las pretensiones de la razón trascendente.

El escepticismo de Benhabib hacia la teoría posmoderna y su alianza con la teoría feminista se sustenta en la necesidad que tiene el feminismo de construir una teoría capaz de articular una visión de la subjetividad más adecuada, menos ilusa y menos mistificada (Benhabib, 2006). Los atributos del sujeto de la modernidad, como la autorreflexión, la capacidad de actuar por principios, la responsabilidad racional por sus acciones y la capacidad para proyectar un plan de vida futuro pueden reformarse teniendo en cuenta la situacionalidad del sujeto, pero una vez reformados son necesarios para el proyecto de emancipación de las mujeres.

Lo que principalmente hay que tener en cuenta, según Benhabib (1992), es que la subjetividad está estructurada por un lenguaje, por una narración y por la estructuración simbólica con que una cultura cuenta; de lo contrario no seríamos inteligibles. La identidad se revela a través de la narración del “yo”. Y estas narraciones están profundamente teñidas y estructuradas por los códigos de biografías y formas de identidades esperadas y comprensibles en nuestra cultura. Si bien se debe reconocer que esta forma de identidad está determinada,

no somos simplemente extensiones de nuestra propia historia: somos autores y personajes, y esto hace posible la búsqueda de la autonomía y de una identidad propia (Vásquez, 2005).

Por ello, la identidad femenina requiere un discurso de fortalecimiento en el que el feminismo tradicional debe modificar sus categorías fundamentales a partir del siguiente cuestionamiento: ¿qué ha significado la categoría de identidad para las vidas reales de las mujeres en ciertos periodos históricos? Este cuestionamiento permite ver el subtexto de género de los ideales de la razón y la ilustración, sumados a la visión duplicada que ha tenido el feminismo de revisar, por un lado, lo que la tradición ha enseñado que se debe ver y, por el otro, lo que es necesario buscar y que ha estado invisible. Desde esta perspectiva, se puede rescatar la subjetividad de las mujeres y sus vidas (Benhabib, 1995).

La revisión histórica realizada por el feminismo ha constatado que los discursos descriptivos acerca de los sexos no son más que legitimaciones del poder masculino. “La visión tradicional de las diferencias de género es el discurso de aquellos que ganaron y codificaron la historia tal como la conocemos” (Benhabib, 1992, p. 273). Este principio organizador, llamado por Rubin (1975) el sistema “sexo/género”, debe ser revisado en profundidad por ser una premisa constitutiva de la teoría feminista. La autora define este sistema de la siguiente forma:

Es el modo esencial, que no contingente, en el que la realidad social se organiza, se divide simbólicamente y

se vive experimentalmente. Entiendo por sistema 'género/sexo' la construcción simbólica y la interpretación socio-histórica de las diferencias anatómicas entre los sexos..., el sistema género/sexo es la red mediante la cual las sociedades y las culturas reproducen a los individuos incardinados... Los sistemas de género/sexo, históricamente conocidos, han colaborado en la opresión y explotación de las mujeres (Benhabib, 1990, pp. 125-126).

Y continúa diciendo:

La diferencia sexual no es meramente un hecho anatómico, pues la construcción e interpretación de la diferencia anatómica es ella misma un proceso histórico y social. Que el varón y la hembra de la especie difieren es un hecho, pero es un hecho también siempre constituido socialmente. Por lo tanto, la identidad sexual constituye solo un aspecto de la identidad de género. El sexo y el género no se relacionan entre sí como lo hacen la naturaleza y la cultura pues la sexualidad misma es una diferencia construida culturalmente (Benhabib, 1992, p. 52).

En su conceptualización del género, Benhabib (1992) destaca la construcción diferencial de los seres humanos en tipos femeninos y masculinos. El género, por lo tanto, queda definido como:

Una categoría relacional que busca explicar la construcción de un tipo de diferencia entre los seres humanos. Las teorías feministas, ya sean psicoanalíticas, posmodernas, liberales o críticas coinciden en el supuesto de

que la constitución de las diferencias de género es un proceso histórico y social, y en que el género no es un hecho natural (p. 52).

De este modo, la tematización del sistema género/sexo como matriz que configura la identidad, así como la inserción en lo real de hombres y mujeres, es inseparable de su puesta en cuestión como sistema normativo: sus mecanismos, como los de todos los sistemas de dominación, solamente se hacen visibles a la mirada crítica extrañada; no a la mirada conforme y sin distancia que los percibe como lo obvio. Benhabib sostiene que el sujeto y su género están determinados heteronómicamente, aunque este, con su esfuerzo, puede alcanzar la autonomía a través del ideal regulador de la emancipación, el cual permite fortalecer la capacidad de decisión, la autonomía y la identidad.

La idea de la reflexividad y autodeterminación del sujeto ha sido el centro de reflexión de la filosofía de Seyla Benhabib a partir del concepto del *yo situado*, que ha sido uno de los aportes que esta autora ha ofrecido al debate filosófico. En *Situated self*, Benhabib (1992) expone que los sujetos tienen la capacidad para retar su situación, para contribuir a la constitución de su propia identidad y a su propio lugar en el mundo. La identidad del *yo* es un producto que se gesta en el proceso de socialización, donde el cuerpo es un elemento básico para dar consistencia y continuidad a las experiencias. En un primer momento, a partir de generalidades simbólicas, que extrae del sistema social en el que vive y, posteriormente, a través de un proceso de progresiva diferenciación e individuación, el sujeto establece una creciente

independencia frente a los sistemas sociales a la hora de legitimar e integrar sus actos en una biografía coherente.

Según Benhabib y Cornell (1990), el niño constituye su identidad por una unidad narrativa que integra lo que yo puedo hacer, he hecho y lograré con lo que se espera de mí, lo que se interpreta de mis actos e intenciones, lo que se desea para mí en el futuro. Por lo tanto, la identidad no se refiere a la capacidad de albedrío. La identidad no solo se refiere al potencial de elección, sino a la efectividad de las elecciones del sujeto como un individuo finito, concreto y corpóreo que configura y presenta las circunstancias de su nacimiento y de su narrativa coherente, en la que puede representar la historia de su vida. Este sujeto es contrario del ser *descentrado* y *fracturado* que propone el posmodernismo. Es un ser *conexo* y *relacional*.

Lo que hace que una historia sea unitaria puede ser el punto de vista del que la cuenta, el punto de vista de quien la escucha o alguna interacción del significado transmitido y el significado recibido. La identidad personal es igual. Como resaltó Hannah Arendt, desde el momento de nuestro nacimiento estamos inmersos en "una red de narraciones", de la que somos a la vez autores y objetos (Benhabib, 1992, p. 225).

El ser humano es tanto quien cuenta historias como aquel acerca del cual se cuentan las historias. El individuo coherente, con un sentido de identidad propia, es el que tiene éxito al integrar estas historias y perspectivas en una historia vital significativa. Este sujeto, así planteado, enmarca a cada uno de los seres racionales como individuos concretos, con una historia,

una identidad, una constitución efectiva y emocional concreta. Siguiendo a Arendt (1993), el sujeto planteado por Benhabib es un sujeto matizado, pero es un *sujeto de la historia*. Ahora bien, al estudiar los procesos y dinámicas estructurales de socialización e individuación, nos damos cuenta de cómo los discursos han establecido su significación históricamente y han dotado de contenidos de vida a los sujetos, pero Benhabib concuerda con Butler en la apreciación de que estar constituido por un discurso no significa estar determinado por este. En su artículo "Feminismo y posmodernismo: una difícil alianza", Benhabib (2006a) reconoce un cierto valor a la crítica posmoderna de la racionalidad occidental, en tanto que abre la mirada a los márgenes y concuerda con la demanda foucaultiana en el sentido de desmontar los mecanismos. En palabras de nuestra autora, puesto que los discursos excluyen y marginan, no es trivial "una crítica a la racionalidad occidental vista desde la perspectiva de los márgenes, desde el punto de vista de lo que y de quienes son excluidos, suprimidos y deslegitimizados, convertidos en locos, imbéciles y niños" (p. 241).

En el estudio de los procesos, mecanismos y dinámicas estructurales que conforman la identidad de los sujetos y su capacidad política de agencia, se requiere un análisis que permita una revisión de los procesos a través de los cuales somos construidos como sujetos y, al hacer esto, abrir las posibilidades de cambio y la transformación para las identidades genéricas:

Mi objetivo es situar la razón y el ser moral de modo más decisivo en contextos de género y comunidad, insistiendo en el poder discursivo de los individuos para cuestionar esa ubicación en nombre de principios uni-

versalistas, identidades futuras y comunidades aún no descubiertas (Benhabib, 2006, p. 20).

Benhabib propone realizar un nuevo examen de los dos modos en que el feminismo ha leído la tradición, pues dicho examen permite retomar la subjetividad femenina.

Un primer modo de lectura ha sido el del feminismo liberal, según el cual no existe incompatibilidad entre los ideales ilustrados de libertad, igualdad, autorrealización y las aspiraciones de la mujer. El segundo enfoque es más radical en la medida en que busca socavar la tradición y rescatar sus márgenes; se rebela contra la misma tradición, contra sus marcos conceptuales, contra el binarismo jerárquico, la atribución de verdad y valor que dicha tradición impone. Puleo (2000), entre otros autores, realiza un análisis más detallado del tema. Para Benhabib, sin embargo, estos dos enfoques permitirían una doble dimensión de un discurso que puede articular y reconstruir conceptos tales como sujeto y autonomía y situarlos en nuevos marcos de interpretación para la teoría feminista.

Con una nueva lectura se logra desafiar la inmutabilidad de la categoría de identidad y revelar el subtexto de género androcéntrico de los ideales de razón y universalismo del proyecto moderno. Su propuesta, entonces, está centrada en una genealogía que consiga detonar las voces contenidas en la subjetividad femenina, es decir, que contradigan el discurso oficial. Esta recuperación histórica se crea cuando se indaga en las actividades y en la vida de los sujetos. Por lo tanto, las voces conteni-

das se presentan en forma de una identidad narrada y situada. No obstante, la autora deja clara su voluntad de dejar anclada la racionalidad (Benhabib, 2006a, p. 183).

Para una recuperación histórica de la identidad personal de las mujeres lo que se requiere más bien es una restauración dialéctica que permita ubicarse y saberse sujetos que han participado en su construcción; en otras palabras, devolverles su alteridad o su identidad personal como sujetos protagonistas:

El que las mujeres sean objeto de investigación y que sean sujetos que desarrollan esa investigación altera los paradigmas establecidos. Las mujeres descubren diferencias allí donde antes habían dominado las similitudes, perciben disonancia y contradicción donde reinaba la uniformidad, se dan cuenta del doble sentido de las palabras allí donde se habían dado por supuestos los sentidos de los términos y dejan clara la persistencia de la injusticia, la desigualdad y la regresión en el seno de procesos que antes se consideraban justos, igualitarios y progresistas (Benhabib, 1992, p. 38).

En la estrategia ideológica de Seyla Benhabib, para el proyecto de la reconstrucción de una identidad situada, se requiere a su vez de una situación de habla ideal que permita nuevas posibilidades discursivas. Ello demanda una reevaluación de la noción del concepto de universalismo heredado de la Ilustración. De acuerdo con la autora, las críticas realizadas por el feminismo, el comunitarismo y el posmodernismo indican que el concepto de universalismo presenta limitaciones frente a la idea de una razón “legislativa” que articule un punto de vista moral, un punto de partida y una situación de

habla ideal en torno al significado de qué es ser persona, qué es autonomía moral individual, qué es justicia e igualdad económica y social, qué es participación democrática y qué son y cuáles son las libertades civiles y políticas más compatibles con los principios de justicia que permitan la conformación de asociaciones humanas solidarias (Benhabib, 1992). A su vez, el feminismo ha demostrado que el ideal abstracto de sujeto autónomo que privilegia la tradición universalista es masculino y que la razón universalista legislativa es incapaz de manejarse en la multiplicidad de contextos y situaciones vitales con las que se confronta la razón práctica.

Según Benhabib (1992), es necesario desvirtuar algunas ilusiones ilustradas que se piensan en clave metafísica, entre ellas, que la razón es autotransparente, autofundante y autojustificada. Ciertamente, se debe reconocer que el concepto de razón alcanzó en Occidente una síntesis que le permitió el reconocimiento inédito del desarrollo científico y tecnológico, estableciéndose como única, totalizadora, superior y capaz de conocer la legalidad del mundo natural y social; sin embargo, esta racionalidad confundió sus procedimientos y construcciones cognitivas con la realidad misma. De este modo, ocupó el lugar del fundamento, se constituyó como razón crítica, argumentativa, con capacidad de enjuiciarse a sí misma y cuestionar desde diversos campos, entre ellos el filosófico, sus aspectos totalitarios y falsamente universales. No obstante, es posible avanzar en la posibilidad de sostener una racionalidad ampliada y pensar otras formas de la misma.

Para salir del marco trazado por la razón científico-tecnológica moderna en el campo de la política de

la identidad, se requiere de la razón práctica, que es la capacidad de deliberar y juzgar de manera conveniente sobre las cosas que pueden ser buenas y útiles. Este tipo de racionalidad propia de la praxis humana, que posibilita distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, pero solo dentro de una tradición dada, depende de las costumbres y de las condiciones culturales de una comunidad determinada.

Esta concepción de razón limita los excesos de abstracción y de fundamentación que en la apreciación de Benhabib (1992) deben ser combatidos, pues “no están más allá de una contingencia histórica y cultural”. Solo situando la razón práctica, se puede dilucidar. Su propuesta en torno a la claridad de las verdades parte de la distinción entre las condiciones para afirmar la validez de una afirmación y las características correspondientes al aparato cognitivo del sujeto humano que organizan la realidad perceptiva y la experiencia de una manera específica. Siguiendo a Habermas (1989), Benhabib (1992) plantea que su propuesta es posmetafísica, en el sentido de que la verdad ya no es considerada como atributo psicológico de la consciencia humana, o la propiedad de una realidad distinta a la mente, sino que su valor probatorio está en el espacio discursivo, generado por la comunidad de investigadores. Tal espacio es el que debe asignar el valor probatorio, o de otro tipo, a aspectos de nuestra conciencia y nuestra experiencia, que en cualquier época o momento, pueden entrar en nuestras deliberaciones como evidencia y resultan convincentes para respaldar nuestras afirmaciones.

Esta reformulación de la razón y la verdad coinciden con los argumentos expresados por Mouffe (1992),

quien sostiene que poner en cuestión la concepción iluminista de la razón no significa defender el irracionalismo sino que las distintas prácticas humanas propician otras formas de racionalidad en el campo de la política y la moral (ámbitos de la persuasión y de acuerdos intersubjetivos), diferentes de la ciencia, que no operan a partir de pruebas y razonamientos necesarios. De lo que se trata entonces es de ir más allá de los alcances de la razón cognitiva, reconociendo que hay distintas dimensiones de la racionalidad en relación a los distintos objetos y prácticas.

El reconocimiento de una nueva manera de considerar la razón que pueda operar con la incertidumbre y rebatir las hegemonías y los efectos devastadores de la razón instrumental es posible, según Benhabib (2006), a partir de un concepto de universalismo interactivo, no legislativo, conocedor de las diferencias de género, sensible al contexto y a las situaciones, que contemple los siguientes elementos:

la reformulación pragmática universal de la base de convalidación de afirmaciones de verdad en términos de una teoría discursiva de la justificación; la visión de un ser humano corporeizado e incrustado, cuya identidad se constituye de modo narrativo, y la reformulación del punto de vista moral como el logro contingente de una forma interactiva de racionalidad y no como un punto de vista intemporal de una razón legislativa. En su conjunto, estas premisas forman una concepción amplia de razón, ser y sociedad (Benhabib, 2006, p. 19).

En este marco, el primer paso para la reformulación de una postura universalista posmetafísica es pasar

del concepto sustancialista de la racionalidad a otro de carácter discursivo comunicativo; y el segundo paso se da al reconocer que los sujetos de la razón son criaturas finitas, corporeizadas y frágiles y no *cogitos* incorpóreos, ni unidades abstractas de percepción trascendental a las que puedan pertenecer uno o más cuerpos.

La ventaja de una racionalidad de carácter discursivo en torno al tema de la identidad implica, según Benhabib (2006), el desafío de explicar cómo un niño puede convertirse en hablante de un conjunto significativo perdurable de frases en un lenguaje natural dado, es decir, cómo alcanza la capacidad de llegar a ser un ente lingüístico. Además, se debe explicar cómo cada niño puede convertirse en el iniciador de una historia de vida única, de una narración significativa. En este punto se debe tener en cuenta que la narración solo es significativa cuando se conocen los códigos culturales bajo los que aquella se construye y se es consciente de la imposibilidad de predecir que conozcamos esos códigos culturales.

El segundo paso antes considerado consiste en reconocer que el sujeto de la razón es un ser humano corporeizado, que posee una identidad narrativa que le ha permitido recrear la idea de quién es, qué quiere y quiénes son los otros. Pero pensar la identidad como fenómeno narrativo implica una serie de presupuestos: la identidad toma forma en interacciones concretas, locales y específicas, está relacionada con la historia y los recursos textuales que uno utiliza para definirse. La identidad es un fenómeno público y social cuyas categorías son convenciones culturales donde, a través de la socialización, los miembros de una determinada comunidad se van apropiando de los recursos culturales que

configuran su identidad. Esta última es un acto retórico de comunicación y diálogo realizado en un contexto, con unos valores de interlocución definidos por sus protagonistas (Ricoeur, 1987).

Desde una óptica situada y narrada, la identidad requiere previamente de un contexto y de otras personas. Así, en el proceso de interacción, la construcción narrativa de la identidad compite con visiones de la realidad, a veces enfrentadas, que estimulan la creación de significados alrededor de nosotros mismos. De este modo, la identidad narrada es la estrategia ideológica de Benhabib para repensar esta categoría a partir de un proceso metodológico que consiste, por una parte, en practicar una suerte de “estrabismo de la doble mirada” con el propósito de establecer la otredad. Una alteridad afrontada, como una extensión o una exteriorización de uno mismo. Por otra parte, se debe jugar con una posición “dislocada” y “excéntrica” que recupere el proceso autorreflexivo, pero ahora desde un sujeto que se sabe “situado”.

Uno de los efectos de reformular la identidad en los términos de un sujeto situado es la reconceptualización de *la identidad del ser moral*. Este ser moral ha sido considerado por el pensamiento ilustrado como un otro generalizado², lo cual se concreta en la convicción

de que cada individuo es una persona moral dispensada con los mismos derechos morales. Esta persona moral se considera un ser razonante, con capacidad para poseer sentido de justicia, formular visiones de bien y ser diligente en su búsqueda.

Aunque a través de Habermas, el punto de vista del “otro generalizado” viene del psicólogo pragmático George Herbert Mead (2009), quien lo define en los siguientes términos: “Tenemos entonces un ‘otro’ que es una organización de las actitudes de los que están involucrados en el mismo proceso. La comunidad o grupo social organizado que proporciona al individuo su unidad de persona puede ser llamado ‘el otro generalizado’. La actitud del otro generalizado es la actitud de toda la comunidad... Es en esa forma que la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque de esa manera el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo” (pp. 184-185).

Este concepto requiere que contemplemos a todos y cada uno de los individuos como seres que tienen los mismos derechos y deberes que adscribirnos a nosotros mismos. Desde este punto de vista, hacemos abstracción de la individualidad y de la identidad concreta del otro. Asumimos que el otro, al igual que nosotros mismos, es un ser que posee necesidades concretas, deseos y afectos, pero lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia a unos de otros, sino lo que nosotros, en tanto seres hablantes, actuantes y situados, tenemos en común.

Nuestra relación con el otro se rige por las nor-

2. Benhabib plantea el punto de vista del otro generalizado de una forma plenamente universalista, con lo cual acepta las experiencias igualitarias de la modernidad. No obstante, la autora aclara que su concepción de experiencias igualitarias no tiene el significado hegeliano, en el sentido de que estas concepciones sean los productos finales del curso de la historia. “Más bien son contestables, frágiles experiencias a través de las cuales el punto de vista del otro generalizado, extensivo a ‘toda la Humanidad’, se convierte en una posibilidad práctica, aunque ciertamente, no en una realidad política” (Benhabib, 2006a, p. 175).

mas de la *igualdad formal y la reciprocidad*: cada uno tiene derecho a esperar de nosotros lo que podemos esperar de ellos o ellas. Si tratamos al otro/otra de acuerdo con estas normas, ratificamos en esa persona los derechos de la humanidad y ostentamos la exigencia legítima de que las otras personas *harán* lo mismo respecto a nosotros. En contraste, el punto de vista del “otro concreto” (Mead, citado por Carreira da Silva, 2009) nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como individuos con una historia, una constitución efectivo-emocional concreta y una identidad tanto colectiva como propia.

Al asumir este punto de vista, se pone entre paréntesis lo que constituye nuestro repertorio común y nos centramos en la individualidad. Nuestra relación con el otro se rige por las normas de *equidad* y de *reciprocidad complementaria*. Más que excluirse, nuestras diferencias se complementan en este caso. Tratar al otro de acuerdo con estas normas, no solo ratifica su humanidad, sino su individualidad humana. Si el punto de vista del otro generalizado expresa la norma del respeto, el del otro concreto anticipa experiencias de altruismo y solidaridad. Los conceptos del otro generalizado y del otro concreto no describen la naturaleza humana, son más bien articulaciones fenomenológicas de la experiencia humana. En otras palabras: la propuesta consiste en mirar al ser moral desde el punto de vista concreto del otro. Y este punto demanda ver a toda persona moral como un individuo único, con una historia de vida, con disposiciones y capacidades determinadas, con necesidades y limitaciones propias.

Ahora bien, existe una relación del otro genera-

lizado con el otro concreto que se puede expresar en un modelo de *continuum*, modelo que inicia con el compromiso de respeto moral merecido por todo individuo humano y se debe dar a través del reconocimiento de los derechos civiles, legales y políticos bajo los principios de justicia democrática (Benhabib, 1992). El punto de vista del otro concreto lleva implícitas las relaciones éticas en las que se mueve nuestra cotidianidad. En estas relaciones, el predominio legal y el normativo no determinan nuestras actuaciones, sino que están movidas por principios de solidaridad u otro requerimiento que se nos exige y se nos demuestra con aquellos que tenemos una relación más estrecha (padre/madre, hijos/as hermanos/as, parejas). Esto implica que, como individuos concretos, sabemos lo que se espera de nosotros en virtud del tipo de lazos sociales que nos une a los otros.

Para la reformulación de una identidad narrada desde un sujeto situado se requiere, a su vez, que la teoría crítica feminista aborde las teorías normativas para la reformulación del punto de vista moral. No en vano el debate sobre la evolución de la conciencia moral realizado por la teoría feminista ha puesto al descubierto las disonancias entre actitudes, puntos de vista y resultados prácticos según fuera el género de los agentes morales (López de la Vieja, 2004). Es decir, de “Otra voz” que renueva la discusión sobre los principios morales y hace presencia en el campo de la ética, donde puede generar avances en las denuncias a las desigualdades, injusticias y vulneración de los derechos básicos de las personas. El feminismo ha obtenido logros en torno a temas como la violencia de género, la conducta maternal y la distribución del cuidado, que afectan de modo más directo a las mujeres. Y si bien es obvio que la teoría no puede poner

fin a las tragedias cotidianas, sí está en condiciones de indicar cuál sería el modelo más adecuado para señalar las causas e idear programas de intervención.

Benhabib llama la atención respecto a la importancia de un diálogo moral a través de un proceso discursivo en la formación identitaria, al expresar que, ontogénicamente hablando, ni la justicia ni el cuidado son primarios. Ambos son esenciales para la transformación del niño dependiente en un adulto autónomo.

CONCLUSIÓN

El análisis de la categoría de identidad planteado por Seyla Benhabib se sitúa dentro del marco de unas políticas identitarias de pronunciamiento favorable a la idea humanista de un sujeto en alguna medida autónomo, dotado de intencionalidad y responsabilidad, con la reflexividad propia de un sujeto hacedor que siempre está sustentando sus actos. La autora apuesta por la racionalidad discursiva y concibe la identidad del sujeto como una unidad narrativa que se define por los vínculos con los "otros". De esta manera es como emerge un *self* relacional. La autora sostiene que, solo al aprender a interactuar en una comunidad humana, el infante deviene en un *self*, en un ser capaz de habla y acción. El "yo" deviene un individuo en la medida en que se convierte en un ser social, capaz de lenguaje, interacción y cognición (Benhabib, 2006a).

La autora explica que si bien no escogemos las redes en cuya trama nos vemos inicialmente atrapados ni tenemos la posibilidad de seleccionar a aquellos con

los que deseamos conversar, nuestra agencia consiste en la capacidad para tejer, a partir de aquellos relatos, nuestras historias individuales de vida. Su comprensión de la identidad va más allá del protagonismo de la argumentación, se deja articular hermenéutica y narrativamente. Contingencia, finitud y corporalidad se convierten en temas centrales, tras haber sido ignorados por los excesos idealizantes y formalistas del racionalismo moderno.

Ahora bien, Benhabib reconoce que el concepto de identidad trazado por la razón es patriarcal y androcéntrico, por lo que apuesta por la transformación de la categoría de identidad para desterrar la concepción errónea que la tradición ha forjado acerca de las mujeres. Esta realidad requiere que la categoría de identidad no pueda ni deba permanecer inmutable, fija, sino que requiere ser cambiada por un subtexto de género. A su vez, el concepto de universalismo debe ser recusado por promover la unilateral experiencia masculina.

Reafirmando su procedencia teórico-crítica, Benhabib concibe la posibilidad de autorreflexión. Su noción de identidad es una suerte de "exilio interior", una narración que, tras pasar por un tamiz reflexivo, es reafirmada y/o desestimada por el sujeto.

REFERENCIAS

- Amorós, C. & Miguel, A. (eds.) (2005). *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la posmodernidad*. Madrid: Minerva.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Madrid: Paidós.

- Benhabib, S. & Drucilla, C. (1990). *Teoría Feminista y Teoría Crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Benhabib, S. & Drucilla, C. (1993). *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, S. & Resnik, J. (2009). *Mobilities, citizenship, borders and gender*. New York: New York University Press.
- Benhabib, S. (1992). *Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral (Ed.) Feminismo y ética*. Isegoria. Barcelona: Instituto de Filosofía-Anthropos.
- Benhabib, S. (1995). Fuentes de identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea. *Revista de Filosofía*. Tenerife: Universidad de La Laguna.
- Benhabib, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. USA: Rowman & Littlefield Pub Inc.
- Benhabib, S. (2004). *The rights of others. Aliens, residents and citizens*. Cambridge: University Press.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006a). *El ser y el otro en la ética contemporánea: Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006b). *Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
- Benhabib, S. (2006c). *Another cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, L. & Fraser N. (1995). *Feminist Contentions: A philosophical exchange*. London: Routledge.
- Carreira da Silva, F. (2009). "El Mead de Habermas". En: *Virtud y Democracia. Ideas republicanas en el pensamiento contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Habermas, J. (1989). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1992). Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity. En: Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinkings. Philosophical Essays*. England: Massachusetts Institute of Technology. pp. 149-204.
- López de la Vieja, M. T. (2004). *La mitad del mundo: ética y crítica feminista*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Mead, G. (2009). *Escritos Políticos y Filosóficos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, CH. (1992). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. Estados Unidos: Verso Books.

- Nash, M. (2004). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza.
- Puleo, A. (2000). *Filosofía Género y Pensamiento Crítico*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Ricoeur, P. (1987). *Tiempo y narración*. Tomo I: configuración del tiempo en el relato histórico. Madrid: Cristiandad.
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y narración*. Tomo III: El tiempo narrado. Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós-ICE de la Universidad de Barcelona.
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the Political Economy' of Sex in Rayna Reiter, (Ed.) *Toward an Anthropology of Women*, (157-210). New York: Monthly Review.
- Vázquez, F. (2005). *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Donostia-San Sebastian: Gakoa.