

Políticas del reconocimiento

Daniel Innerarity

Si cambian cosas que pensábamos inmutables, como el clima, el precio del dinero o las convicciones de algunos políticos, ya no hay motivo para asombrarse de la transformación de nuestro paisaje político o seguir aferrándose a esquemas interpretativos que nos resultan más familiares. Entre nuestros plácidos lugares comunes está eso que algunos llamaron “el consenso socialdemócrata” y que encuadraba los antagonismos sociales en un esquema de izquierda y derecha, con unas determinadas identificaciones de clase y sus correspondientes conflictos, que llegaron a ser gestionados con cierta eficacia en los compromisos que dieron lugar al Estado de bienestar.

Pero desde hace tiempo, en todos los ámbitos, desde el doméstico y local hasta el plano internacional, se abre

paso un nuevo eje que tiene que ver con la identidad en torno al que surgen nuevos tipos de irritaciones sociales y a partir del cual se articulan los proyectos colectivos. Nuevos asuntos irrumpen en la agenda política y se superponen a la tradicional polarización ideológica. El campo de juego político se ha llenado de voces diferentes, y nuevos actores aspiran a hacerse valer con los mismos derechos que los protagonistas acreditados. Entre ellos están las mujeres, las otras culturas, las víctimas, los gobiernos subestatales, las minorías étnicas, las sexualidades diferentes, las lenguas minorizadas...

El panorama se complica, ciertamente, lo que no pocos lamentarán, pero también es una ocasión para que ajustemos nuestros criterios de justicia y representación. Ha surgido un nuevo espacio de actores y asuntos que viene a poner en cuestión la coincidencia de la política institucionalizada y la sociedad real, ya sea impugnando nuestros sistemas de representación, la supuesta coincidencia de la identidad nacional y la autoridad política o la insuficiencia de la gobernanza mundial en su actual formato.

1. DE LA REDISTRIBUCIÓN AL RECONOCIMIENTO

Diversos pensadores han sugerido que esta transformación del panorama político puede ser entendida recurriendo a la idea de reconocimiento. Axel Honneth (1992), Charles Taylor (1995) o Nancy Fraser (2002) comparten con otros muchos la tesis de que los conflictos se

han desplazado desde los escenarios de clase, igualdad y economía hacia el espacio de la identidad, la diferencia y la cultura. Se ha creado una nueva constelación en la que el problema de la redistribución —que fue el gran caballo de batalla a lo largo de los siglos XIX y XX— ha sido eclipsado por los problemas ligados al reconocimiento. Todo esto tiene lugar en una época que, como decía Anthony Giddens, se funda más sobre la diferencia que sobre la emancipación; individuos y culturas buscan primordialmente expresar su diferencia y verla reconocida en el espacio público.

La diferencia parece haber desplazado a la desigualdad como asunto central de la teoría social y política. Nos preguntamos cómo podemos lograr la igualdad reconociendo la diferencia, más que cómo podemos eliminar la desigualdad. (Phillips, 1997, p. 143.)

En consonancia con este conjunto de transformaciones sociales se ha producido un “cambio de paradigma” en el seno de las teorías de la justicia, que formulan una interpretación no-utilitarista de las luchas sociales (Ricoeur, 2004; Renault, 2000; Williams, 1991; Young, 1990).

La “lucha por el reconocimiento” se ha convertido en la forma paradigmática del conflicto político y social desde finales del siglo XX. Las reivindicaciones que buscan el reconocimiento de una diferencia (de nacionalidad, cultura, género, tendencia sexual...) están hoy en el origen de muchos conflictos en el mundo, probablemente de los más difíciles de gestionar, para los que

no valen las recetas del conocido compromiso social. Algunos han hablado de “conflictos postsocialistas” en los que una identidad colectiva reemplaza a los intereses de clase como lugares de movilización política y en los que la injusticia fundamental no es ya la explotación sino la dominación cultural y política (Fraser, 1995, p. 212). Muchos de ellos son conflictos que no tienen sólo su origen en el poder o en la economía, sino en experiencias morales, concretamente en expectativas de reconocimiento profundamente enraizadas en cada uno de nosotros. El reconocimiento se deja sentir principalmente en su ausencia, bajo las modalidades de la humillación, la discriminación, la exclusión, el desprecio, la invisibilidad y la imposición, que se ejerce sobre géneros, razas, sexualidades y nacionalidades subordinadas. De todo ello resulta un nuevo escenario político, desestructurado y complejo, en el que no resulta fácil moverse con las viejas categorías. Lamentar esta nueva agenda pública es una queja poco provechosa para enfrentarse a los nuevos problemas, pero peor aún es ofrecer soluciones inapropiadas como, por ejemplo, tratar las cuestiones de reconocimiento como asuntos económicos o interpretar las nuevas guerras como conflictos territoriales.

En la discusión acerca de este cambio de paradigma hay quien insiste en seguir defendiendo la centralidad de la redistribución (Rorty, 1998; Gitlin, 1995) considerando que la política de la identidad constituye una distracción frente a los verdaderos problemas, que con-

duce a una balcanización de la sociedad y al rechazo de las normas morales universalistas. Es cierto que el paradigma del reconocimiento no invalida los problemas de redistribución. De hecho, todos los ejes de opresión en la vida real son mixtos. Suele ocurrir que quien es excluido culturalmente sea desfavorecido económicamente. Además, no existen zonas puramente económicas o espacios exclusivamente culturales; cualquier práctica social es simultáneamente económica y cultural, aunque no necesariamente en las mismas proporciones (Fraser, 2003, p. 63). Probablemente lo más adecuado sea afirmar que la justicia requiere hoy ser pensada a la vez como redistribución y como reconocimiento.

Con todos los matices que debamos tener en cuenta, parece fuera de toda duda que donde se concentra actualmente la mayor conflictividad tiene que ver con algo que podríamos caracterizar como sentimental, si no fuera porque este término suele emplearse como sinónimo de irrealidad. La creciente psicologización de los conflictos indica que vivimos en un mundo irritable, desde los niveles más domésticos hasta la escena internacional. Por todas partes se advierte que el viejo combate por la redistribución está siendo substituido, al menos parcialmente, por un conflicto en torno al honor y la ofensa, que se libra en el plano de las representaciones y los símbolos. Muchos acontecimientos actuales se explican más desde la ira que desde un antagonismo ideológicamente organizado (Sloterdijk, 2006). Es lo

que Ross ha llamado “dramas psicoculturales” (2001, p. 157). Se equivoca por ello quien crea que el llamado terrorismo internacional va de otra cosa, que tiene que ver con el poder o el territorio y no con el resentimiento o el odio del humillado (y empiezo a creer que buena parte de la “*war on terror*” ya sólo sirve también para calmar un desequilibrio emocional... estropeando de paso todo lo demás). Cuando el espacio delimitado se unifica hasta el punto de que todo se convierte en zona de frontera, por utilizar la fórmula de Bauman, entonces el mundo entero se convierte en zona irritable. Se ha globalizado el poder, el dinero, la comunicación y el medio ambiente, sí, pero también el agravio: cualquiera puede ofender y ser ofendido; también el desprecio se ha deslocalizado y la verdadera Bolsa es la que cotiza la estima y el reconocimiento.

Como todo lo humano, también esta situación es ambivalente. Al introducir la cuestión de la identidad se amplía el catálogo de los derechos, se avanza en la igualdad, se atiende a las víctimas, podemos profundizar en el pluralismo y acreditar el respeto que nos debemos. Pero también se desatan la histeria y el victimismo. Uno de los problemas más importantes a los que nos enfrentamos es precisamente el de la psicologización de las víctimas o las humillaciones poco razonables, esa “nueva forma de ‘conciencia desdichada’ bajo la especie de un sentimiento incurable de victimización o de una infatigable postulación de los ideales inalcanzables” (Ricoeur, 2004,

p. 316; Fraser/Honneth, 2003). Aunque es cierto que los conflictos no se abordan correctamente si no se tiene en cuenta la autorrepresentación del otro, también lo es que, si el criterio definitivo fuera cómo se siente uno, todo se reduciría a un sentimiento subjetivo desde el que no cabe desarrollar ninguna gramática de los bienes comunes. Al mismo tiempo, no deberíamos subestimar los peligros de una política de la identidad que en ocasiones tiene como efecto la imposición de una identidad de grupo única, considerablemente simplificada, que niega la complejidad de las existencias individuales, la multiplicidad de sus identificaciones y la dinámica cruzada de sus diferentes afiliaciones.

Este panorama exige sin duda un nuevo tipo de liderazgo, más psicológico y sensible a otras formas de exclusión. No nos va a quedar más remedio que aprender a vivir en esta confusión de los significados y gestionar los nuevos conflictos con mayor cuidado y diplomacia, atendiendo más a su dimensión psicológica que a las variables que podríamos llamar objetivas. La diplomacia, esa forma de cortesía política, parece convertirse en el lenguaje más apropiado para la “sociedad mundial”. Esta situación parece exigir también un modo de gobernar más sensible a la participación y a la cooperación. Y habrá que combatir las causas de las que se nutren, con razón o sin ella, esos sentimientos. Hay mucha discriminación, desigualdad y hegemonía en nuestro mundo como para pensar que todo se debe a un exceso de susceptibilidad.

2. EL "QUIÉN" TAMBIÉN IMPORTA

Podríamos explicar nuestro desconcierto ante estos nuevos conflictos por el hecho de que, absorbidos por el "qué" de la justicia, habíamos postergado el debate acerca del "quién". Es como si hubiéramos descubierto que el "quién" también importa y la cuestión del sujeto se ha situado en el centro de nuestras controversias. No da igual quién lo haga: que los hombres representen a las mujeres, que en los Estados compuestos el interés general sea definido por el centro, que una potencia hegemónica se encargue de poner orden en el mundo... Los críticos de la paridad, los jacobinos y los unilateralistas coinciden en considerar que la cuestión del "quién" es secundaria, incluso innegociable. Chesterton ya nos advirtió contra esa usurpación cuando afirmaba que hay tres cosas que uno debe hacer por sí mismo aunque se equivoque: elegir a su propia mujer, limpiarse sus narices y decidir en política. Que la cuestión del sujeto, del "quién", vuelva al primer plano quiere decir que seguramente hemos de ajustar nuestros procedimientos de representación, participación, delegación y decisión a la realidad de un pluralismo creciente, a un mundo heterárquico y con nuevos actores.

Tal vez esté cambiando, si no la noción, sí al menos el acento de nuestra concepción de la igualdad y la justicia. El paradigma del reconocimiento subraya la exigencia de compartir verdaderamente el protagonismo; tiene una idea de igualdad como paridad de participación o co-

decisión. El reconocimiento consiste fundamentalmente en respetar la capacidad de cada uno para tomar parte en los procesos desde los que se determinan las condiciones en las que vive (Taylor, 1995). Aquí se pone en juego una idea de libertad que no es sólo protección frente a las interferencias, sino también la oportunidad, legalmente asegurada, de participar en el proceso público de formación de la voluntad política (Honneth, 1992). Reconocer a alguien implica facilitar su participación en la deliberación democrática. La responsabilidad de los Estados no se limita a garantizar las libertades personales, sino que debe proporcionar a sus ciudadanos la posibilidad de configurar las leyes que protegen su libertad.

Que el “quién” importa significa, desde otro ángulo, que determinadas formas de sublimación de la titularidad (neutralidad, cosmopolitismo) no son más que una solución tramposa para que nada cambie sustancialmente, el “qué” siga en primer plano y se reproduzcan las formas de dominación. El “esperanto procedimental” (Tully, 1995, p. 7) oculta relaciones de poder, del mismo que el “patriotismo constitucional” sirve en ocasiones para colar, junto a un conjunto de principios democráticos, alguna ventaja inconfesable para quien tiene más facilidades de configurar una mayoría. Como ha puesto de manifiesto Kymlicka, la pretensión de neutralidad es aporética pues las normas comunes no surgen de un vacío histórico y cultural, sino que tienen un origen que generalmente se confunde con los atributos culturales

de la mayoría (1995, p. 108). Cuestiones que tienen que ver con los símbolos, las fronteras internas o la lengua suelen decidirse privilegiando a unos sobre otros. Con frecuencia se impone una interpretación parcial de la idea de igualdad y no-discriminación (Requejo, 1999).

Y es que, de hecho, la representación de la humanidad en términos de identidad indiferenciada no es real y suele esconder no pocas hegemonías, discriminaciones y relaciones de poder. *Existe la diferencia y existe el poder. Y quien tiene el poder decide el significado de la diferencia* (Jordan, 1994, p. 197). Hay una identidad velada en el centro de la política liberal, en el que otras identidades sólo pueden comparecer en tanto que *otras*. Sólo hay espacio para dos entidades: el ciudadano normal y el otro (Hekman, 2004, p. 58). La tolerancia, así entendida, también es una forma de poder. El “ciudadano normal”, ese que no es nacionalista ni tiene identidad, género o color, vive en una jerarquía en la que algunos son más ciudadanos que otros, donde muchas veces la imparcialidad no es más que la parcialidad del grupo hegemónico. El orden constitucional supuestamente neutral esconde no pocas veces una “indiferencia cultural fingida” (Tully, 1995, p. 191) que refuerza la cultura dominante frente a las demás.

En el fondo, lo que debe reprocharse al liberalismo clásico es que no ha sido fiel al principio de igualdad entre los individuos; no ha comprendido que la fidelidad a este principio exigía completarlo con un principio de

igualación entre los grupos, las culturas y los territorios. Si no se defiende más que la igualdad entre los individuos, entonces se pone entre paréntesis el hecho de que ciertos individuos son penalizados en razón de su pertenencia a un grupo. Son los mismos principios de neutralidad y universalidad los que obligan a revisar el modo como hemos pensado hasta ahora el espacio público. Dicho de otra manera, en una analogía propuesta por Michael Walzer: que el Estado o el orden constitucional se separe de la nacionalidad, del mismo modo que consiguió separarse de la religión, tras los conflictos interreligiosos que marcaron el comienzo de la modernidad, y corrija así los perjuicios causados por el privilegio concedido a una identidad que se suponía homogénea (Walzer, 1982). Este es uno de los motivos por los que en ocasiones puede ser necesario corregir la representación, no para que ésta refleje como un espejo a la sociedad, sino para evitar la dominación histórica de ciertos grupos por otros cuando la teórica igualdad de condiciones no es suficiente para que haya una participación efectiva de todos.

El mejor modo de defender lo universal es rechazando que sea monopolizado por nadie, desconfiar profundamente de quien cree tener una relación privilegiada con los valores universales o se considera en condiciones de dispensar la acreditación de lo verdaderamente público y común. No hay peor particularista que el que es incapaz de reconocer su propia particularidad: los varones sin género, los Estados que disfrutaban el monopolio de

las buenas intenciones, las religiones que administran la ley natural, los vigilantes del mundo sin necesidades petrolíferas. El universalismo es una aspiración de todos, no una propiedad de algunos, un horizonte que hemos de construir entre todos y que nadie administra privilegiadamente.

No hay otro procedimiento para la configuración de lo común que tomarse en serio el pluralismo de nuestras sociedades, más diversas de lo que solemos suponer, y el pluralismo de la sociedad mundial, donde nuevos actores discuten viejas hegemonías, con una creciente aspiración de multilateralidad, donde el destino común de la humanidad no puede diseñarse sin las sociedades que reivindicar otras trayectorias distintas de la occidental. La unidad de combates aparentemente tan distintos como los del género, la plurinacionalidad o el multilateralismo reside precisamente en el ideal de reconocimiento, es decir, en la exigencia de ser respetados como sujetos de decisión y verificar en consecuencia nuestros procedimientos de representación y participación.

3. UNA NUEVA EQUIDAD

Muchas son las cosas que parecen dar la razón a quienes sostienen que la política ya no es lo que era. Entre ellas, las más provocadoras, las que más reclaman otra forma de pensar y hacer la política, suelen figurar las asignaturas que se creían aprobadas y que reaparecen desafiando nuestra cómoda normalidad. Nada hay que

cause más perplejidad que la persistencia de las cuestiones que se refieren a la identidad y que aparecen vinculadas con nuevas exigencias de reconocimiento y equidad. Al irritado por esta reaparición, a quien desearía que la agenda política fuera otra distinta, le vendría bien saber que las cosas han sido siempre así y que no hay motivos para pensar que algún día dejaremos definitivamente de discutir sobre asuntos como quiénes somos nosotros, quiénes y cómo decidimos, a quién hemos dejado fuera, o si es aún válida la idea de igualdad con la que funcionamos. De esto se trataba, a lo largo de los siglos XIX y XX, en la lucha contra la discriminación racial, en el combate por los derechos sociales o cuando surgieron las exigencias de igualdad de género en una sociedad que no percibía esas exclusiones, en la que se creía, por la ceguera de la costumbre o por interés en mantener la dominación, que todos votaban o tenían las mismas oportunidades. Cada uno de estos descubrimientos ya fuera el resultado de pacíficos debates o de costosas conquistas, derribaba otros modelos de identidad, decisión e integración social, y los reformulaba de acuerdo con una idea de igualdad más compleja y equilibrada.

Todavía hay quien juzga actualmente superflua la paridad de género o la extensión de derechos, del mismo modo que los liberales del XIX consideraron innecesaria la formulación expresa de derechos sociales. Las nuevas demandas de autogobierno, los problemas planteados por la inmigración, las exigencias de reformas de los

organismos internacionales en orden a hacer efectiva la multilateralidad son asuntos que, con toda su heterogeneidad, vuelven a formular aquella vieja pregunta acerca de si somos todos los que estamos. Son cuestiones que podemos resolver bien o mal pero que hay que saber identificar correctamente como expresión de una crisis que afecta a los procedimientos de integración propios del Estado nacional clásico y los instrumentos de gobernanza mundial. Responden al agotamiento de un modelo de integración que se configuró de acuerdo con los principios de neutralidad, homogeneidad e igualdad abstracta, cuando no se limitan a consagrar situaciones de hegemonía. Y nos exigen reabrir el dossier del pluralismo cultural y político.

Lo que se ha acabado es el proyecto de igualar las condiciones poniendo sistemáticamente entre paréntesis todo tipo de diferencias. La tradicional distinción entre lo público y lo privado pretendía configurar un espacio público que funciona por renuncia de los individuos a su identidad, mediante la abstracción pública de la identidad. Era éste un modelo basado en el prejuicio de pensar que para constituir al otro como igual debíamos necesariamente hacer tabla rasa de lo que nos distingue de aquel que consideramos como semejante. Hay quien ha denominado a este modelo una “política de la indiferencia” (Kukathas, 1998, p. 691). El modelo liberal o republicano funciona con la expectativa de trascender las diferencias más que para proveer de ocasiones para

su reconocimiento, expresión y entrelazamiento. Como afirma Taylor, se trata de un modelo que no es hospitalario respecto de la diferencia (1995, p. 248). El procedimiento de supresión de las diferencias ha sido indudablemente un factor de progreso en la ruptura con la sociedad del antiguo régimen, estructurada a base de ordenamientos de jerarquía y privilegios. Hay un momento de abstracción de las diferencias que resulta indispensable para pensarnos como semejantes, por encima y al margen de todo contexto. Pero el problema es saber si este procedimiento está en condiciones de gestionar el pluralismo de las sociedades contemporáneas. Hoy no se puede exigir asimilación y conformidad para reconocer la condición de plena ciudadanía. En mi opinión este modelo tiene que ser completado o transformado para hacer frente a los desafíos que, en materia de integración social y política, de reconocimiento y articulación de los equilibrios territoriales y mundiales, plantea el nuevo pluralismo. El gran desafío del mundo actual consiste en cómo articular la convivencia en sociedades profundamente plurales, evitando a la vez el modelo comunitarista y el modelo de la privatización de las identidades.

Que la idea de igualdad abstracta no da más de sí es algo que se percibe en su escasa capacidad de integración, cada vez más patente. La adhesión a principios jurídicos y políticos no basta para asegurar la cohesión del vínculo social y crear las condiciones de una pertenencia común o de una ciudadanía compartida. La experiencia histó-

rica nos enseña tercamente que, cuando la construcción del Estado se lleva a cabo pensando que para avanzar hacia lo común es necesario situarse radicalmente más allá de las diferencias, el resultado es que las diferencias son expulsadas de la esfera pública y lo propio se afirma frente a lo común. Tarde o temprano, la negación pública de aquello que nos diferencia termina siendo percibida como una forma de exclusión, especialmente por aquellos que sienten como una desigualdad el lugar que se les adjudica en la circulación de las oportunidades sociales o en el reparto del poder.

Las demandas de equidad han dado últimamente un giro imprevisto y nos exigen una nueva formulación de la igualdad que podría sintetizarse así: hay que volver a valorar las diferencias para avanzar en la lógica de la igualdad. La misma dinámica de la democratización que exige radicalizar la igualdad es la que nos conduce a entender la identidad como política y culturalmente diferenciada. De lo que se trataría es de buscar un modelo de igualdad que se realice en medio de la diferencia reconocida. No podemos poner entre paréntesis las diferencias reales si queremos reconocerlas en pie de igualdad, por ejemplo, entre hombres y mujeres o entre miembros de grupos culturales que afirman sus identidades respectivas o entre comunidades con distintas aspiraciones de autogobierno o entre los Estados que aspiran legítimamente a tener un mayor protagonismo en la gobernanza mundial. Son diferencias que han de ser reconocidas en igualdad,

ciertamente, pero en tanto que diferencias. Los emigrantes, las mujeres, las diversas minorías, las comunidades que reclaman un mayor autogobierno no demandan privilegios, sino que el Estado mantenga efectivamente sus promesas de neutralidad. Dicho de otra manera, en una analogía propuesta por Michael Walzer (1982): que se separe de la nacionalidad, del mismo modo que consiguió separarse de la religión, tras los conflictos interreligiosos que marcaron el comienzo de la modernidad, y corrija así los perjuicios causados por el privilegio concedido a una identidad que se suponía homogénea.

Como señalaba Alain Touraine, hablar hoy de una oposición entre derechos individuales y derechos colectivos de las comunidades resultará dentro de poco tiempo tan absurdo como la oposición que hace un siglo establecían algunos entre derechos sociales y democracia burguesa (Renaut/Touraine, 2005, p. 48). Nos encontramos en una situación que puede entenderse por analogía con la exigencia socialista de completar las libertades formales con derechos materiales para hacerlas verdaderamente operativas. No se puede asegurar las libertades individuales sin respetar la pluralidad cultural. Los derechos individuales son insuficientes para representar equitativamente las diferencias (Kymlicka, 1995, p. 132). Un ejemplo claro de ello es el reconocimiento de los derechos civiles que consiguió la comunidad afroamericana, que resulta insuficiente sin políticas públicas orientadas a corregir efectivamente la desigualdad. Al mismo tiem-

po, las doctrinas tradicionales de los derechos humanos no dan ninguna respuesta a determinados problemas. Por ejemplo, el derecho a la libre expresión no dice nada en cuanto a qué política lingüística se adapta a una situación de coexistencia entre diversas lenguas en un mismo espacio social; el derecho de voto no nos aclara la cuestión de cuáles deben ser, por ejemplo, las circunscripciones electorales. La libertad de movimiento no nos ofrece ningún criterio para determinar qué política de inmigración debe aplicarse. Para esto hace falta otro criterio y otro modelo, o una corrección del anterior.

Estamos ante una transformación de la política exigida por la profundización en el pluralismo social. En el mundo contemporáneo se ha producido un gran desplazamiento que es preciso tomar en cuenta para configurar realidades tan valiosas como el mundo común, lo público o la laicidad con el fin de integrar en ellas las diferencias y no simplemente neutralizarlas; no se trata de erradicarlas, sino de reconocerlas bajo un régimen de igualdad. Nuestro mayor desafío consiste en integrar al individuo no ya por la privatización de sus pertenencias, sino por el reconocimiento público de su identidad diferenciada, tanto desde el punto de vista del género, como desde su dimensión cultural o su identificación con una determinada comunidad política. Este es el gran dilema al que nos enfrentamos, la cuestión que mayores esfuerzos de imaginación y creatividad política nos va a exigir en los años venideros: avanzar en la extensión de los derechos,

completando el paso del universalismo abstracto de los derechos políticos al universalismo concreto de los derechos sociales y culturales.

A quien siga prefiriendo, por ejemplo, un mundo gobernado por los hombres o le pareciera más sensato que estuviéramos formateados por las culturas “más universales” o que encargáramos a una superpotencia la vigilancia sobre el mundo, al que prefiriera ponerse las cosas más fáciles que sacar todas las incómodas consecuencias del creciente pluralismo social, cultural y político, habría que recordarle aquel viejo chiste inglés en el que una persona pregunta “¿Cómo se va a Biddicombe?” y otro le responde: “Yo que usted no saldría desde aquí.” Quien se sienta desbordado por la tarea puede, si le consuela, echar la culpa de tan incómoda agenda a los emigrantes, a las mujeres o a los Estados no alineados, puede recitar el formulario tradicional de la soberanía, que la tarea le seguirá aguardando con toda su complejidad.

BIBLIOGRAFÍA

FRASER, Nancy (1995). “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age”. En *New Left Review*, 212, p. 68-93.

———. (2002). *Toleration as Recognition*. Cambridge University Press.

- FRASER, Nancy; HONNETH, Axel (2003). *Umverteilung Oder Anerkennung? Eine Politisch-Philosophische Kontroverse*. F.S.
- GITLIN, Todd (1995). *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars*. New York, Metropolitan Books.
- HONNETH, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur Moraliscjen Grammatik Sozialer Konflikte*. Frankfurt, Suhrkamp.
- HEKMAN, Susan J. (2004). *Private Selves, Public Identities: Reconsidering Identity Politics*. Pennsylvania State University Press.
- JORDAN, June (1994). *Technical Difficulties*. Boston, Beacon Press.
- KUKATHAS, Chandran (1998). "Liberalism and Multiculturalism". En *Political Theory*, 26/5, p. 686-99.
- KYMLICKA, Hill (1995). *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press.
- PHILLIPS, Anne (1997). "From Inequality to Difference: A Severe Case of Displacement?". En *New Left Review*, 224, p. 142-53.
- RENAUT, Alain; TOURAINE, Alain (2005). *Un débat sur la laïcité*. Paris, Stock.
- RENAULT, Emmanuel (2000). *Le mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*. Bègles, Passant.
- REQUEJO, Ferrán (1999). "Cultural Pluralism, Nationalism and Federalism: a Revision of Democratic Citizenship in Plurinacional States". En *European Journal of Political Research*, 35/2, p. 255-86.
- RICOEUR, Paul (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Stock.
- RORTY, Richard (1998). *Achieving Our Contry: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Harvard University Press.
- ROSS, M. H. (2001). "Psicocultural Interpretations and Dramas: Identity Dynamics in Ethnic Conflict". En *Political Psychology*, 22(1), p. 157-78
- SLOTERDIJK, Peter (2006). *Zorn und Zeit*. Frankfurt, Suhrkamp.
- TAYLOR, Charles (1995). "The Politics of Recognition". En *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- TULLY, James (1995). *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge University Press.
- WALZER, Michael (1982) (ed.). *The Politics of Ethnicity*. Cambridge, Harvard University Press.
- WILLIAMS, Patricia J. (1991). *The Alchemy of Race and Rights*. Cambridge, Harvard University Press.
- YOUNG, Iris Marion (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.