

AGUIJÓN



DELIMITACIÓN ÉTICA DEL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN UN MUNDO MULTICULTURAL. REFLEXIONES A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE CHARLES TAYLOR

Asistimos hoy día a la confusa pretensión de inclusión total de los modos de vida más extraños a nosotros. Las democracias contemporáneas, apuntaladas por un fuerte dispositivo mediático, parecen abrirse al fin a la integración de identidades diversas –indígenas, minoritarias, genéricas, migratorias, etcétera– en lo que parece ser un despliegue histórico de inclusividad. Se habla sin cesar de la defensa de los derechos de las comunidades marginadas, del respeto a cosmovisiones lejanas, se entroniza el principio de la tolerancia como nunca antes.

No obstante la creciente *koiné* de esta pretensión, incluso hasta llegar a la saturación de su difusión en todos los foros de la vida pública, es necesario subrayar lo confuso de su éxito en un mundo en que de hecho existe una exclusión feroz de las diferencias identitarias, de los modos de vida que salen de, o se resisten a, el movimiento homogeneizante de la economía global y de las formas despóticas que toman los procesos político-jurídicos que la legitiman en los medios nacional e internacional.

No podemos dejar de sospechar de la pretensión de inclusividad como recurso constante en los discursos políticos y mediáticos, de su éxito, insistimos, en la justificación de la vida pública, cuando lo que se ve cotidianamente es la pobreza creciente, la intolerancia de hecho, la persecución o la guerra interracial. La sospecha nos lleva al descubrimiento de que la inclusividad se ha tornado un recurso estratégico de una ideologización, de un amañamiento de las palabras, de un falso interés por la defensa de las identidades diferentes y por la exaltación de la multiculturalidad.

Un multiculturalismo ideologizado, un tratamiento tramposo de la aceptación de las identidades varias; es ésta, pienso, la discusión relevante para quien observa el mínimo de distancia u objetividad frente a la intensificación misma del tema.

En el presente artículo, presento una reflexión sobre la identidad que se juega en el acto de reconocimiento, que al tiempo que quiere sentar las bases de su tratamiento ético y jurídico-político, intenta apertrecharse con respecto a las manipulaciones a que se ha prestado y se presta. Sólo desde una argumentación que tome en cuenta la posibilidad real de amañamiento de las palabras identidad, tolerancia y multiculturalidad, es que se puede superar su tratamiento estratégico y se pueden poner las

condiciones para su tratamiento auténtico. Es esta la entrada que ensaya Charles Taylor.

La apuesta sustantiva de Charles Taylor en lo que toca al reconocimiento de identidades diferentes en el marco jurídico-político, apuesta que es a un tiempo ética y hermenéutica, puede enunciarse del siguiente modo: la acción en el terreno social y político está configurada por la necesidad de un reconocimiento entre los distintos actores sociales, reconocimiento que tiene que ver directamente, por un lado, con el despliegue de la identidad ética y cultural que los constituye como tales, y, por otro lado, con la posibilidad de un trato auténticamente incluyente y tolerante en el espacio de diversificación multicultural que son la mayor parte de las sociedades contemporáneas.

El problema de cómo generar y mantener el reconocimiento tolerante y respetuoso entre actores sociales, viene a complicarse por la peculiar situación por la que atraviesan nuestras actuales sociedades: el fenómeno masivo de migración y otras movilizaciones poblacionales en el marco internacional, así como las concomitantes demandas de derechos por parte de cada vez más grupos minoritarios, que cobrando conciencia del carácter diferencial de las prácticas que los constituyen, se organizan civilmente para asegurar su protección y promoción.

Aquí sostendremos que esta insistencia por asegurar no sólo la libre elección de la forma de vida de los individuos en comunidad (desde un enfoque liberal), sino también la protección y garantía de las formas de vida culturales ya existentes, heredadas dentro de un marco cultural concreto (desde un enfoque comunitarista), sólo es posible si se adopta una serie de orientaciones ético-hermenéuticas que incida sobre las decisiones políticas y sobre los marcos jurídicos que regulan las relaciones entre grupos e individuos. Con esta última aseveración queremos seguir el intento de mediación entre la postura liberal y la comunitaria extremas ideado por Charles Taylor; esto es, su propuesta de mesurar cada postura rescatando lo mejor de ellas.

Tal intento de mesuramiento no es simplemente un eclecticismo que quiera mezclar las posturas sin ningún criterio racional de coherencia o (co)implicación sistemática; al contrario, responde a la convicción de que la idea básica liberal de defensa de los derechos del individuo en cuanto a su autonomía y su libertad mínimas, no está en contradicción fuerte, digamos irreconciliable, con la idea básica del comunitarismo de defensa de derechos de los grupos en cuanto a su forma de vida cultural y la tolerancia –política y jurídica– que debe observarse frente al carácter diferencial de ésta.

Gran parte de la afirmación de que liberalismo y comunitarismo son posiciones encontradas e irreconciliables se debe a la idea de fondo sobre la estructura de la sociedad y el lugar que ocupan individuo y comunidades dentro de ella. Si se piensa la estructura social en térmi-

nos atomistas y no holistas, argumentará Taylor, el resultado es que la defensa de los derechos y fines del individuo siempre aparecerá privilegiada por encima de toda defensa de formas de vida comunitarias y de cualquier lealtad a asociaciones y prácticas que se entiendan como propias de tales comunidades.

En el terreno de la actividad político-jurídica, esta tesis atomista implica, según Taylor, que se parte del presupuesto (no siempre aclarado y en ocasiones ni siquiera percibido) de que la *pertenencia* del individuo a la matriz social y las obligaciones que tendría con respecto a ella son siempre secundarias si se las compara con los antedichos derechos que aseguran su autonomía y libertad (Taylor, 1985: 188-189). Esta priorización de los derechos del individuo por encima del sentido de pertenencia y de las obligaciones que supone, nos dice una vez más nuestro pensador, es herencia de las doctrinas del contrato social que emergieron en el siglo XVII y cuyo paradigma puede cifrarse en el pensamiento de Locke; pero también es propia de las renovadas formas del utilitarismo actual que coloca la "actividad sentiente" y los deseos o preferencias calculables como base del derecho (y con ello admite cualquier preferencia de la mayoría como estándar admisible de decisión política o jurídica, independientemente de cualquier adscripción a una valoración moral o a una orientación cultural más fuerte). En general, la tesis atomista de la "primacía del derecho" (*primacy-of-rights theory*) defendería que éstos obligan incondicionalmente, sin importar las circunstancias culturales o de pertenencia de los individuos, que en todo caso se interpretan como derivadas, condicionadas al consentimiento de estos individuos, es decir, al principio básico e inalterable de su libertad y autonomía.¹

Ahora bien, el problema axial para Taylor no es negar que haya derechos de los individuos, cosa absurda a todas luces, sino más bien radica en repensar su primacía en relación con una teoría política coherente, racionalmente defendible (o sea, que no parta del supuesto de que el derecho individual fue dado "por naturaleza" y reconfirmado en un "contrato").

La estrategia para dilucidar este problema es traer a colación una vez más la tesis opuesta al atomismo; es decir, la teoría de que el hombre como ser social o ser político no es autosuficiente, ni como

portador de derechos, ni para desplegar sus capacidades esenciales. El apoyo antropológico que aquí busca no va en el sentido de discutir la supuesta capacidad de "supervivencia física" de un hombre abandonado a sus propias fuerzas (el ejemplo, profusamente insertado en este texto, de la autosuficiencia que demostraría un hombre perdido en el Great Slave Lake, o en cualquier otro lugar inhóspito, con una caja de fósforos únicamente). Se trata más bien de sostener que las capacidades propiamente humanas de desarrollo de racionalidad y de lenguaje, las capacidades necesarias para lograrse como un ser autónomo y autorresponsable, como un agente moral o sujeto de derecho en el pleno sentido del término, sólo se consiguen en sociedad. Se trata de recircular la idea de que a nuestra adscripción a derechos no le es ajena una concepción específica de lo humano y sus capacidades, de que declarar que existe un derecho no es simplemente "emitir un mandato", sino también explicar el trasfondo moral y significativo del binomio derecho/obligación desde el que adquiere sentido. (*Ibid.*: 195)

1 *Ídem*. Robert Nozick en su *Anarchy, State and Utopia*, dice Taylor, representa la posición ultraliberal en que la acción del Estado se minimiza al extremo de cara a los derechos individuales y la libertad de asociación inalterable. El problema de esta posición es que justamente da por sentadas las condiciones que asegurarían la convivencia libre de las más diversas personas y grupos, o las explica como dadas por naturaleza, cuando es justo lo que hay que articular hermenéuticamente e instrumentar políticamente. *Cfr.* Taylor, *Op. cit.*, p. 206, nota 7: "The aim of Nozick's utopian framework is to enable people to give an expression to their real diversity. But what if the essential cultural activities which makes a great diversity conceivable to people begin to falter? Or are we somehow guaranteed against this? Nozick does not discuss this; it is as though the conditions of creative, diversifying freedom are given by nature."

Las “teorías ultraliberales” que defienden que el individuo posee por naturaleza el absoluto derecho de escoger su modo de vida en un absoluto despliegue de su libertad, no sólo serían ciegas a este trasfondo significativo, que no es para nada neutral ni absoluto, sino que llevarían al enorme problema de que desde ese principio de libertad irrestricta cualquier opción de vida es igualmente válida y no puede juzgarse como mejor o peor moralmente; conducen, pues, al problema de nivelación indiscriminada de las opciones de vida, y con ello a todos los problemas sociales de falta de reconocimiento de las configuraciones culturales diferenciales de vida. El ultraliberalismo supone (en un emparentamiento con la “moral simplificadora del empirismo”, subraya Taylor) que la capacidad de elegir ya está dada, y no que es una potencialidad que ha de ser desplegada según ciertas condiciones situacionales que la hacen posible; condiciones que siempre son sociales:

Pero así, aceptada una tesis social (i.e., anti-atomista) del derecho, la afirmación de la primacía de los derechos es imposible; pues declarar los derechos en cuestión es afirmar capacidades, y garantizado que la tesis social es verdadera respecto a estas capacidades, nos lleva a la noción de obligación de pertenencia. Esta será tan

fundamental como la declaración de derechos, porque será inseparable de ella [...] los hombres no pueden desarrollar la autonomía moral completa –esto es, la capacidad para formar convicciones morales independientes– fuera de una cultura política sostenida por instituciones de participación política y de garantías de independencia personal. (*Ibid.*: 198)

La afirmación de derechos lleva necesariamente a la afirmación de capacidades, y esta afirmación lleva a su vez a aceptar ciertos estándares de valor desde los cuales se dice que se han cumplido o no esas capacidades; por último, estos estándares sólo cobran sentido en un marco de sentido (la “cultura política” y sus valores) que sostiene toda la estructura derechos-capacidades-estándares. Esto lleva a dar un paso más a Taylor: la afirmación de un individuo portador de derechos, que se distinguiría por poseer una libertad supuestamente libre de todo contexto cultural, que sería prioritario respecto a su matriz social, es justo el resultado de una forma de vida cultural de la que nació, que lo hizo concebible como autónomo con respecto a toda obligación a la autoridad del Estado y libre de toda obligación de pertenencia; es decir, es producto de la civilización occidental que propició en su desenvolvimiento histórico pensar en un yo autónomo y autocomprendido, autogenerador de su propia identidad. Así, al observar la matriz cultural que sostiene su propia idea de sujeto de derechos, se supera el punto de partida supuesto por el atomismo político:

Para los no-atomistas, sin embargo, esta misma confianza en su punto de partida (de los atomistas) es una especie de ceguera, un engaño de auto-suficiencia que les impide ver que el individuo libre, portador de derechos, solamente puede asumir esta identidad gracias a su relación con una civilización liberal desarrollada; que es un absurdo colocar a este sujeto en un estado de naturaleza, desde el que nunca podría conseguir esta identidad y por tanto crear una sociedad que lo respete mediante un contrato. Más aún, el individuo libre que se afirma como tal, tiene ya una obligación de completar, restaurar o sostener la sociedad dentro de la que esta identidad es posible. (*Ibid.*: 209)

A Taylor le parece imposible por tanto derivar la libertad como una prioridad de la “asociación espontánea de las comunas anarquistas” (como quiere Nozick), o de la asociación libre de los individuos absolutamente autónomos y “auto-orientados” del liberalismo radical. Esta idea de individuo, y la estructura social que está implícita en ella, le parece el resultado de una larga tradición de pensamiento político que habría que contestar, la tradición empirista-atomista-utilitarista que postula un “sujeto sin extensión, epistemológicamente una *tabula rasa* y políticamente un portador de derechos carente de presupuestos.” (*Ibid.*: 210)

Es en la crítica de este modelo de sujeto que surge la necesidad de hablar del reconocimiento como el espacio público indispensable para

conseguir tanto la autonomía y autorresponsabilidad del individuo de corte liberal como la defensa y protección de los derechos de las minorías de corte comunitarista. La insistencia de Taylor sobre el punto de arranque del tema del reconocimiento en el medio político no es, pues, la necesidad de integración o cierre de un sistema teórico de ideas, sino la urgencia de enfrentar una realidad social que se impone en las formas de los nacionalismos diversos –tanto en las formas del patriotismo rescatable como vía de recuperación de la identidad colectiva como en sus formas violentas e intolerables, despóticas–, de la migración intensificada mundialmente y de los abigarramientos sociales en las formas del multiculturalismo. Este es justo el principal problema a enfrentar en la famosa comunicación (tan elogiada y tan vilipendiada) titulada *La política del reconocimiento*, que Taylor publica hace apenas una decena de años. (Taylor, 1992: 43-107)

La propuesta central de este importante ensayo radica en sostener que en el acto del reconocimiento se juega la identidad de cada uno a nivel personal, pero también de las comunidades entre sí y de las comunidades hacia el Estado, y que por lo tanto no debía reducirse, cuando lo hay, a un mero gesto de condescendencia con las formas de vida diversas, y, cuando no lo hay, a una mera “falta de respeto”. Si se ve desde un punto de vista antropológico, sostiene Taylor, lo que se juega en el reconocimiento es una necesidad humana vital, la de “lograrse a sí mismo con el otro”, al modo en que Hegel habló de ello; y si se ve desde el punto de vista de la vida pública, obviamente fuertemente imbricado con la perspectiva antropológica, lo que se juegan son formas tolerantes de vida, por un lado, o, por el otro, el peligro de formas opresivas, excluyentes o condicionadas ideológicamente desde la perspectiva del más fuerte:

La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada. No sólo el feminismo contemporáneo sino también las relaciones raciales y las discusiones del multiculturalismo se orientan por la premisa de que no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión. (*Ibid.*: 58-59).

Aunque obviamente esta necesidad de un reconocimiento fuerte ha existido en todas las épocas y en todos los entornos culturales, la insistencia de Taylor de que es en la modernidad en donde se pueden observar los cambios culturales y teóricos catalizadores de la cuestión, no puede sino dar un cariz nuevo al problema; esto es, la idea de que en la reconsideración de los ideales motivadores del pensamiento y la

cultura modernos se juega nuestra misma posibilidad de alcanzar las formas de convivencia político-éticas deseables.

De este modo, son relevantes para el tema las consideraciones de tipo histórico sobre los dos grandes cambios sociales que se efectuaron en la modernidad según el pensador canadiense. El primero de estos cambios corresponde al “desplome de las jerarquías sociales” que tenían su base en el honor y en los privilegios que de éste se derivaban, y que por lo tanto conducía a políticas de la desigualdad, desplome que determinó el surgimiento de las “políticas de la dignidad igualitaria”, que quieren rebasar el funcionamiento de la vida pública asentado en la desigualdad subrayando el carácter de la dignidad igualitaria universal del individuo, orientadas por la defensa de que cada uno de nosotros posee una “identidad individualizada”, puesta como norte de la acción en el ideal de la autenticidad, originalidad de mi yo y autorrealización (y que tiene sus antecedentes tanto en la inspiración romántica de Herder como en la idea hegeliana, con fuertes epígonos en la hermenéutica actual, de que la identidad se gana dialógicamente,² siempre en confrontación y trato con los demás, con los “otros significativos” –como

2 Cfr. Taylor, *La ética de la autenticidad*, p. 81: “Descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros. Ésa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros.”

los llama Taylor siguiendo a Mead— aunque también en la defensa de Rousseau sobre la ganancia histórica de una *voluntad general*, sólo posible en el marco de una libertad en igualdad y de la unidad social de corte republicano que le es propia).

Por supuesto que puede decirse que el ideal de autenticidad y autorrealización conduce, en su forma devaluada actual, no a una política de la igualdad en donde se estrechan los vínculos sociales, sino precisamente conduce a ver como secundarias las relaciones del individuo y su comunidad y de las comunidades entre sí. Taylor aborda este problema consciente de sus repercusiones de fragmentación social, y propone distinguir dos tipos de individualismo que si bien en nuestras sociedades actuales están algunas veces confundidos, en el terreno del discernimiento hermenéutico quedan suficientemente contrastados: por un lado, el “individualismo de la anomia y la descomposición”, que no presenta una idea fuerte de ética social ni de fuertes vínculos con los demás, y que más bien se trata de un “relativismo blando” en nuestra “cultura de la autenticidad” manifiesta como mero deseo, e incluso “moda”, de autoexploración emocional y de narcisismo egoísta, que permite precisamente una forma de democra-

cia como mero procedimentalismo vacío de todo contenido cultural o ético; por otro lado, el “individualismo como principio moral”, que siempre descansa sobre una plataforma de ética social, siempre propone “modelos de conducta a seguir con los demás”, y así estrecha los vínculos sociales y propone una política participativa en lugar de la apatía o instrumentalidad del primer individualismo.³

Haciendo esta distinción hermenéutica entre las formas del individualismo contemporáneo, una inauténtica otra auténtica, se evita lo que Taylor llama el “deslizamiento hacia el subjetivismo”, esto es, a la cultura autosatisfecha y autoindulgente, inmune a la argumentación y autocrítica, agrega, que pone la autorrealización como ideal pero que “corta con todo compromiso sustantivo hacia el exterior del individuo”. Se trata de la cultura tecnocrática, superburocratizada, resultado en parte de la industrialización moderna a gran escala, que en el medio de una gran movilidad social (en los fenómenos de la migración intensificada, por ejemplo), se refugia ya en el nihilismo extremo o “negación de todos los horizontes de significación”, ya en un antropocentrismo emotivista que da una sensación de poder y libertad sin precedentes a los individuos. (*Ibid.*: 94)

Frente a estos fenómenos, la apuesta de Taylor radica no en rendirse a un pesimismo cultural apático o a un festejo de la muerte de toda identidad posible, sino justamente en rescatar hermenéuticamente la fuente moral del ideal motivador de la autenticidad. Frente a las posiciones extremas de total rechazo al ideal de la autenticidad (calificándolo de egoísmo y estupidez sociales, como lo hacen por ejemplo, en opinión de Taylor, H. Bloom, Bell y Lash), y de total aceptación autosatisfecha y alienada, la apuesta se centra en identificar y articular el ideal superior que hay detrás de las prácticas degradadas de la subjetividad. Se trata de una lucha contra estas prácticas degradadas que rompe con todo pesimismo cultural, pero también con las formas fáciles de optimismo: el lema que aquí toma Taylor de las brigadas rojas, “la lotta continua”, la lucha continua, significa que frente a la complejidad de la “cultura de la autenticidad” que vivimos, es necesario centrarse en aquellas autorreferencialidades orientadas por algún criterio ético de actuación como mínimo:

[De tal modo] que llevemos a cabo una labor de recuperación, que identifiquemos y articulemos el ideal superior que hay detrás de las prácticas más o menos degradadas, para criticar después estas prácticas desde el punto de vista de su propio ideal motivador. En otras palabras, en lugar de desechar del todo esta cultura, o de respaldarla tal cual es, deberíamos intentar elevar su práctica haciendo más palpable

3 *Ibid.*: 75-87. Puede encontrarse una extensión del argumento en contra de un “despotismo suave”, que anularía cómodamente un individualismo autorresponsable, en “*The Dangers of Soft Despotism*”, *The Responsive Community*, 1993, 3, pp. 22 y ss.

para quienes participan en ella lo que realmente entraña la ética que subscriben. (*Ibid.*: 103-104)

Sólo desde esta posición autocrítica puede interpretarse el fenómeno de demanda de protección o reivindicación de la diferencia, y del consiguiente cuestionamiento jurídico-político acerca de la defensa de las formas diversas de vida cultural. Volvamos pues al nexo del tema de la autenticidad con el tema del reconocimiento político.

El segundo gran cambio ocasionado por el desarrollo del concepto moderno de identidad como algo original y único, como una recirculación cultural de la autenticidad, piensa Taylor, es lo que puede considerarse a primera vista su contrario, la "política de la diferencia", esto es, la defensa del carácter diferencial de cada uno (individuo o grupo), de tal modo que, en términos actuales, agrega, se suele reclamar que en nombre de una "política de la igual dignidad" de tonos universalistas se han violentado y/o marginado los intereses de los representados por la "política de la diferencia", o bien que la identidad mayoritaria ha simplemente *asimilado* a individuos y minorías de forma totalitaria, y que esta asimilación violenta ha ido en contra de su forma más auténtica de ser (Taylor, 1992: 61). Desde este punto de vista, la acusación sobre la postura universalista de la política del reconocimiento igualitario radica en decir que es aparentemente neutral, pero que en realidad es un "credo combatiente" perteneciente a Occidente, y se trata por tanto de una extensión ideológica de una cultura hegemónica y homogeneizante, la acusación de que "semejante liberalismo sea una especie de contradicción pragmática, un particularismo que se disfraza de universalidad." (*Ibid.*: 68)

Aunque, en una segunda lectura más crítica del asunto, dice Taylor, puede advertirse que la "política de la diferencia" también genera problemas: exige en nombre de la "no discriminación" un trato preferencial o diferencial para grupos minoritarios (por ejemplo, el caso de los aborígenes en Canadá) o grupos relegados de los beneficios sociales (por ejemplo, las feministas o grupos disidentes de otro género), y con ello daría ocasión a que en nombre de los derechos de un grupo se excluya a otros, o bien a la mayoría; es decir, daría ocasión a que la "discriminación a la inversa" que es el trato preferencial a grupos tomada como medida temporal para remediar la "discriminación histórica" que éstos han sufrido, se convierta a su vez en una forma de exclusión.

Si se llevan estos argumentos en contra de una política de la diferencia al extremo, pueden incluso pretender ser el mojón de ataque para cualquier postura multicultural o de tonos comunitaristas.⁴ Pero

esta polémica sólo tiende a distraer la atención del meollo del asunto: la identidad ha de ganarse por un proceso dialéctico, en donde lo éticamente relevante es la serie de condiciones por las que se obtiene un reconocimiento auténtico del otro.

Este tipo de reconocimiento es el camino idóneo (o al menos uno de los caminos idóneos) para no caer en el vértigo de las manipulaciones de las que hablábamos al comienzo de este artículo. Pongámoslo con un intento de rúbrica para cerrar ya: sólo en el juego de un reconocimiento auténtico se abre la posibilidad de hablar y actuar en conformidad a un multiculturalismo de identidades diferentes y, asimismo, auténtico. LC

BIBLIOGRAFÍA

- Farrel, Martin D. (1995). "¿Hay derechos comunitarios?", en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, España, Universidad de Alicante, 17-18: 69-94.
- Habermas, Jürgen (1999). "La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho", en *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona, España, Paidós.
- Sartori, Giovanni (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, España, Taurus.
- Taylor, Charles (1985). "Atomism", *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press.

4 Pueden revisarse tres ataques que van en esta línea de radicalización de los argumentos, cuyos autores en orden de importancia son Martin D. Farrell, Giovanni Sartori y Jürgen Habermas.

- _____ (1992), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Amy Gutmann (ed.), Princeton, Princeton University Press. Citado según traducción española, "La política del reconocimiento", en Amy Gutmann (ed.), *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, FCE.
- _____ (1993), "The Dangers of Soft Despotism", *The Responsive Community*, 3.
- _____ (1994), *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard University Press, 1991. Citado según traducción castellana de Pablo Carbajosa Pérez, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, España, Paidós.

