CHARLES TAYLOR

K. ANTHONY APPIAH
JÜRGEN HABERMAS
STEVEN C. ROCKEFELLER
MICHAEL WALZER
SUSAN WOLF

Multiculturalismo



INSTITUTO PIAGET

EPISTEMOLOGIA E SOCIEDADE

CHARLES TAYLOR
K. ANTHONY APPIAH
JÜRGEN HABERMAS
STEVEN C. ROCKEFELLER
MICHAEL WALZER
SUSAN WOLF

MULTICULTURALISMO

EXAMINANDO A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO

INSTITUTO PIAGET

Título original: *Multiculturalism*
Autor: *Charles Taylor*
© *Princeton University Press, 1994*
Colecção: *Epistemologia e Sociedade*, sob a direcção de Antônio Oliveira Cruz
Tradução: *Marta Machado, para Textos e Letras*
Revisão científica: *Pedro Duarte, para Textos e Letras*
Capa: *Dorindo Carvalho*

Direitos reservados para a língua portuguesa:
INSTITUTO PIAGET – Av. João Paulo II, lote 544, 2.º – 1900 LISBOA
Tel.: 837 17 25
E-mail: piaget.editora@mail.telepac.pt

Fotocomposição: Instituto Piaget
Montagem, impressão e acabamento: Minigráfica
Depósito legal: 126 541/98
ISBN: 972-771-016-6

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer processo electrónico, mecânico ou fotográfico, incluindo fotocópia, xerocópia ou gravação, sem autorização prévia e escrita do editor.

Para Laurance S. Rockefeller

PREFÁCIO (1994)

Desde a sua publicação, em 1992, que Multiculturalism and «The Politics of Recognition» *conheceu já versões em italiano, francês e alemão. Esta última inclui um comentário alargado da autoria do filósofo político Jürgen Habermas, que dá um contributo importante à discussão, actualmente de dimensão multinacional, sobre a relação entre democracia constitucional e uma política que reconhece diversas identidades culturais. Convidámos K. Anthony Appiah, professor catedrático de Estudos Afro-Americanos e de Filosofia, de Harvard, a apresentar as suas reflexões sobre a política do reconhecimento. Appiah escreveu um ensaio brilhante sobre a relação problemática entre o reconhecimento de identidades colectivas, o ideal da autenticidade individual e a sobrevivência das culturas. É com prazer que incluímos ambos os ensaios na presente edição alargada.*

Habermas, que se aproxima de uma perspectiva kantiana, defende que a protecção igual ao abrigo da lei não é suficiente para construir uma democracia constitucional. É que não basta sermos iguais perante a lei: também temos de nos compreender como autores das leis que nos vinculam. «Depois de compreendermos verdadeiramente esta ligação interna entre a democracia e o estado constitucional», escreve Habermas, «tornar-se-á claro que o sistema de direitos não ignora nem as condições sociais desiguais, nem as diferenças culturais.» O que é considerado como direitos iguais para as mulheres ou para as minorias étnicas e culturais nem sequer pode ser correctamente enten-

dido até os membros desses grupos «articularem e justificarem, em discussão pública, o que é importante para o tratamento igual ou desigual em casos típicos». As discussões democráticas também proporcionam aos cidadãos a oportunidade de esclarecerem «quais as tradições que querem perpetuar e quais as que querem abandonar, como é que querem relacionar-se com a sua história, entre si, com a natureza, etc.» A democracia constitucional pode medrar no conflito suscitado por estas discussões e conviver com as suas resoluções democráticas, sugere Habermas, desde que os cidadãos se unam através do respeito mútuo pelos direitos dos outros.

Habermas distingue entre cultura, no sentido lato, que não precisa de ser partilhada por todos os cidadãos, e uma cultura política *comum caracterizada pelo respeito mútuo dos direitos. A democracia constitucional dedica-se a esta distinção ao garantir aos membros das culturas minoritárias «direitos iguais de coexistência» com as culturas maioritárias. Tratar-se-á de direitos de grupo ou de direitos individuais? Habermas sustenta que são direitos individuais de associação livre e de não-discriminação, direitos esses que, por isso, não garantem a sobrevivência para nenhuma cultura. O projecto político de conservar as culturas como se de espécies em vias de extinção se tratasse priva-as da sua vitalidade e aos indivíduos da sua liberdade para rever e até mesmo rejeitar as identidades culturais herdadas. As democracias constitucionais respeitam um vasto leque de identidades culturais, mas não asseguram a sobrevivência a nenhuma delas.*

O ensaio de Appiah apresenta ainda outras razões para a reflexão sobre a necessidade de sobrevivência cultural entendida como uma garantia política de que qualquer cultura continua a existir através de gerações futuras indefinidas. Appiah partilha da opinião de Taylor ao afirmar que existem «objectivos colectivos legítimos cuja concretização exigirá dedicação a um mero processualismo», mas a sobrevivência cultural indefinida não consta desses objectivos. Ao explicar porquê, Appiah expressa o ideal da autonomia individual ao explorar a difícil relação com a identidade colectiva.

Appiah pede-nos para meditarmos sobre o facto de as identidades colectivas – a identificação das pessoas como membros de um determinado sexo, raça, etnia, nacionalidade ou sexualidade – «implicarem a noção de como uma pessoa concreta se comporta segundo a sua identidade: não é uma questão de existir só uma *maneira de os homossexuais ou os negros se comportarem, mas sim de haver várias maneiras de cada grupo se comportar.» As dimensões pessoais de identidade – ser-se*

espirituoso, prudente e atencioso – não se manifestam tipicamente da mesma maneira que as dimensões colectivas. Estas, escreve Appiah, «fornecem aquilo a que poderíamos chamar de guiões: narrativas que as pessoas podem usar para planearem as suas vidas e contarem as suas histórias. Na nossa sociedade (mas talvez não na Inglaterra de Addison e Steele), ser-se espirituoso não tem a ver, assim, com o guião relativo a "espirituosidade"».

No que respeita às mulheres, aos homossexuais, aos negros, aos católicos, aos judeus e a outras identidades colectivas, os guiões têm sido frequentemente negativos, criando obstáculos, em vez de oportunidades, a uma vida socialmente dignificada e de tratamento igual em relação a outros membros da sociedade. A necessidade de reconhecimento político pode ser vista como uma forma de rever a importância social herdada das suas identidades, de construir guiões positivos onde antes existiam guiões negativos. «Pode ser inclusive necessário em termos históricos, estratégicos,» especula Appiah, «que as histórias sigam esse rumo.» Mas, acrescenta este autor logo a seguir, quem optar conscientemente pela autonomia não deveria ficar satisfeito se a sua história terminasse desta maneira, pois não se trataria nesse caso de «substituirmos um tipo de tirania por outro»? Não será a eficiência estratégica de uma política de reconhecimento também um mal, na perspectiva da autonomia individual? Appiah rejeita o reconhecimento de grupo como um ideal, porque prende demasiado os indivíduos aos guiões sobre os quais têm muito pouco controlo criativo. «A política de reconhecimento», Appiah insiste, «exige que a cor da pele, o corpo, sejam reconhecidos politicamente de forma a impedir que sejam tratados como dimensões pessoais do ser. Pessoal não significa secreto, mas sim não demasiado conformado a um guião.»

Será que pode existir uma política de reconhecimento que respeite a pluralidade de identidades culturais e que não restrinja demasiado a vida de uma pessoa a um guião? Tanto Appiah como Habermas apresentam respostas complexas a esta questão, apontando para a possibilidade de haver uma espécie de democracia constitucional que proporcione essa política, baseada, não na classe, na raça, na etnia, no sexo, ou na nacionalidade, mas sim numa cidadania democrática de liberdades, oportunidades e responsabilidades iguais para os indivíduos.

AMY GUTMANN
25 de Março de 1994

PREFÁCIO E AGRADECIMENTOS

A presente obra foi concebida primeiramente com vista à inauguração do Centro Universitário para os Valores Humanos, na Universidade de Princeton. Fundado em 1990, o Centro promove o ensino, a pesquisa e a discussão pública sobre questões fundamentais relacionadas com valores morais que transpõem os estudos académicos tradicionais. A questão essencial é saber que comunidades podem ser criadas com justiça e conservadas independentemente da diversidade humana. Novos poderes de criação e de destruição estão à disposição de sociedades cada vez mais interdependentes, com culturas, governos e religiões verdadeiramente diversificados. Os estabelecimentos de ensino superior, como é o caso de Princeton, tornaram-se eles próprios comunidades cada vez mais pluralistas. A par deste pluralismo, existe um cepticismo generalizado sobre a defensabilidade de quaisquer princípios ou perspectivas morais. São muitos os problemas morais que nos atingem e são muitos os que questionam a nossa capacidade de os resolver com bom-senso.

As questões éticas do nosso tempo constituem um desafio para qualquer universidade empenhada numa missão pedagógica que engloba mais do que o desenvolvimento e divulgação do conhecimento empírico e das técnicas. Poderão as pessoas com diferentes perspectivas morais ainda assim reflectir em conjunto, de forma a conseguirem uma melhor compreensão ética? O Centro Universitário dedica-se a este desafio, promovendo a educação superior centrada na análise dos

valores éticos, ou seja, os diversos critérios através dos quais os indivíduos e grupos fazem opções importantes e avaliam os seus próprios modos de vida, assim como os dos outros. Através do seu apoio ao ensino, à pesquisa e à discussão pública, o Centro Universitário incentiva o estudo sistemático dos valores éticos e das influências recíprocas da educação, da filosofia, da religião, da política, das profissões, das artes, da literatura, da ciência e da tecnologia, e da vida ética. Não menos importante é o facto de a esperança de compreensão ética residir na sua própria prática pedagógica. Se as universidades não se empenharem em exercitar ao máximo a nossa reflexão individual e colectiva sobre os valores humanos, então quem o fará?

Foram muitas, mais do que eu posso mencionar aqui, as pessoas cuja dedicação contribuiu para a criação do Centro Universitário. Algumas delas, porém, merecem um agradecimento especial. Quando Harold T. Shapiro proferiu, em 1988, o seu discurso inaugural na qualidade de 18.º presidente da Universidade de Princeton, ele salientou a importância do papel da universidade no incentivo à problematização ética, «não para anunciar um conjunto de doutrinas destinadas à sociedade, mas sim para assegurar que os estudantes e o pessoal académico chamem sempre a nossa atenção para os problemas importantes da humanidade – e para que dêem continuidade à busca de alternativas.» O Presidente Harold T. Shapiro transpôs para a prática as suas palavras, ao dar o seu apoio ao Centro Universitário.

Foi com grande prazer que trabalhei com um grupo de excelentes académicos e docentes das mais diversas cadeiras que contribuíram directamente para a formação do Centro Universitário e indirectamente na elaboração da presente obra. De entre eles destaco John Cooper, George Kateb, Alexander Nehamas, Albert Raboteau, Alan Ryan, Jeffrey Stout, Robert Wuthnow, todos eles membros do comité executivo do Centro Universitário e cuja colaboração se traduziu em inúmeras horas dedicadas à criação desta instituição. Helen Nissenbaum, Directora-Adjunta, começou a trabalhar neste centro mesmo a tempo de supervisionar a planificação para a Conferência Inaugural. Além disso, as suas inestimáveis contribuições ajudaram a produzir este livro do princípio até ao fim. Valerie Kanka, Professora Assistente no Centro, contribuiu com inúmeros pormenores, trabalho que levou a cabo com grande entusiasmo e empenhamento.

Em nome de todos os que contribuíram para a criação do Centro Universitário e de todos aqueles que irão beneficiar desse facto, eu agradeço a Laurance S. Rockefeller, licenciado em Princeton, em 1932, cuja generosidade e visão tornaram possível a existência do Centro. Dedicamos-lhe a presente obra inaugural.

AMY GUTMANN
Directora do Centro Universitário
para os Valores Humanos

PRIMEIRA PARTE

INTRODUÇÃO

AMY GUTMANN

As instituições públicas, incluindo a administração central, as escolas e os estabelecimentos de ensino superior dedicados aos estudos humanísticos, têm sido ultimamente objecto de duras críticas por não reconhecerem ou respeitarem as diversas identidades culturais dos cidadãos. Nos Estados Unidos, a polémica centra-se com mais frequência nas necessidades dos americanos de ascendência africana e asiática, dos nativos e das mulheres. Poder-se-ia acrescentar mais grupos a esta lista, que iria mudando à medida que se cobrisse o planeta. Mas é difícil encontrar, hoje em dia, uma sociedade democrática ou democratizante que não seja palco de alguma polémica sobre a questão de se saber se e como as suas instituições públicas deveriam melhorar a capacidade de reconhecerem as identidades das minorias culturais e sociais. O que significa para nós, cidadãos com diferentes identidades culturais, muitas vezes fundamentadas na etnia, na raça, no sexo, ou na religião, reconhecermo-nos como iguais na maneira como somos tratados em política? E na maneira como os nossos filhos são educados nas escolas oficiais? E nos cursos e políticas sociais dos estabelecimentos de ensino superior?

A presente obra debruça-se sobre o desafio do multiculturalismo e sobre a política de reconhecimento tal como se manifestam nas actuais sociedades democráticas, em particular nos

Estados Unidos e no Canadá, embora os aspectos morais básicos se assemelhem a muitas outras democracias. Trata-se de um desafio próprio das democracias liberais, porque estas estão, por princípio, empenhadas na representação igualitária de todos. Será que uma democracia está a deixar ficar mal os seus cidadãos através da exclusão ou da discriminação, de uma forma moralmente inquietante, quando as grandes instituições não conseguem tomar em consideração as nossas identidades? Os cidadãos com diversas identidades podem ser representados como iguais se as instituições públicas não reconhecerem as identidades de cada um, mas somente os nossos interesses mais comuns relativamente às liberdades civil e política, rendimentos, cuidados de saúde e educação? Além de garantirem a todos os mesmos direitos, o que é que o respeito igualitário pelas pessoas implica? Até que ponto é que as nossas identidades como homens e mulheres, americanos de ascendência africana ou asiática, ou americanos nativos, cristãos, judeus ou muçulmanos, canadianos franceses ou ingleses têm importância *pública*?

Uma reacção sensata a questões sobre como reconhecer as identidades culturais distintas dos membros de uma sociedade pluralista consiste na definição incorrecta do próprio objectivo de representar ou respeitar as diferenças no âmbito das instituições públicas. Uma importante componente do liberalismo contemporâneo defende a seguinte reacção: o facto de as instituições que servem os objectivos públicos ignorarem as identificações, levando à sua própria despersonalização, é o preço que os cidadãos deveriam estar dispostos a pagar por viverem numa sociedade que os trata como iguais, independentemente das suas próprias identidades étnicas, religiosas, raciais ou sexuais. É a neutralidade da esfera pública, que inclui não só a administração central, mas também instituições como a Universidade de Princeton e outras universidades liberais, que protege a nossa liberdade e igualdade como cidadãos. Nesta perspectiva, a nossa liberdade e igualdade como cidadãos refere-se apenas às nossas características comuns – as nossas necessidades universais, independentemente das nossas identidades culturais próprias, de «bens primários» como o rendi-

mento, os cuidados de saúde, a educação, a liberdade religiosa, a liberdade de consciência, de expressão, de imprensa e de associação, o direito à defesa legal, o direito de voto e o direito de exercer um cargo público. São interesses comuns à maioria das pessoas, não obstante a raça, a religião, a etnia ou o sexo. Daí as instituições públicas não precisarem – nem deveriam, na verdade – de se esforçar para reconhecerem as nossas identidades culturais, tratando-nos como cidadãos livres e iguais.

Poderemos, então, concluir que todas as reivindicações de determinados grupos no sentido do reconhecimento, feitas em nome do nacionalismo ou do multiculturalismo, são reivindicações *iliberais?* Esta é, certamente, uma conclusão demasiado precipitada. É necessário que nos interroguemos mais sobre os requisitos para que as pessoas sejam tratadas como cidadãos livres e iguais. Será que as pessoas têm necessidade de um contexto cultural seguro que lhes permita dar significado e orientação para as suas opções na vida? Se assim é, então esse tipo de contexto também deverá constar dos bens primários essenciais para que as pessoas satisfaçam o seu desejo de uma vida boa. E os estados democráticos liberais são obrigados a ajudar os grupos com problemas sociais a preservarem as suas culturas contra intrusões por parte das culturas maioritárias ou «de massa». Reconhecer e tratar os membros de alguns grupos como iguais parece exigir, hoje, das instituições públicas que admitam, em vez de ignorarem, as especificidades culturais, pelo menos em relação àquelas pessoas cuja capacidade de compreensão depende da vitalidade da respectiva cultura. Esta exigência de reconhecimento político das especificidades culturais – alargado a todos os indivíduos – é compatível com uma forma de universalismo que considera a cultura e o contexto cultural valorizado pelos indivíduos como fazendo parte dos seus interesses fundamentais.

No entanto, deparamo-nos com problemas quando observamos o *conteúdo* das diversas culturas valorizadas. Será que uma sociedade democrática liberal deve respeitar essas culturas cujas atitudes de superioridade étnica ou racial antagonizam com outras culturas? E, em caso afirmativo, como é que se pode reconciliar o respeito por uma cultura de superioridade étnica

ou racial com o objectivo do tratamento igualitário para todos? Se uma democracia liberal não precisa ou não deveria respeitar esse tipo de culturas «supremacistas», mesmo que sejam tidas em grande conta por muitos dos grupos com problemas sociais, quais são os limites morais relativamente à necessidade legítima de reconhecimento político das culturas específicas?

Questões sobre a eventualidade e o modo de reconhecimento político dos grupos culturais figuram entre as mais proeminentes e desagradáveis dos programas governamentais de muitas das actuais sociedades democráticas e democratizantes. Charles Taylor apresenta uma perspectiva original em relação a estes problemas em «The Politics of Recognition», que teve como ponto de partida a sua conferência inaugural no Centro Universitário para os Valores Humanos, da Universidade de Princeton.

Taylor remonta às controvérsias políticas que se alimentam do nacionalismo, do feminismo e do multiculturalismo, para nos dar a conhecer uma perspectiva filosófica, historicamente concebida, sobre o que está em jogo quanto à reivindicação, feita por muitas pessoas, de reconhecimento das suas identidades específicas por parte das instituições públicas. No antigo regime, quando uma minoria podia esperar o tratamento de honra (através dos títulos de «Lady» e «Lord»), e a maioria não podia, em termos realistas, aspirar ao reconhecimento público, esta exigência era desnecessária para alguns e escusada para muitos. Só com o fim das hierarquias sociais estáveis é que a reivindicação de reconhecimento público se tornou um lugar comum, juntamente com a noção de dignidade de cada indivíduo. Todos são iguais – independentemente do tratamento social – e todos nós esperamos ser reconhecidos como tal. Até aqui, tudo bem.

Mas as reivindicações de igualdade entre cidadãos na esfera pública são mais problemáticas e conflituosas do que o desaparecimento da honra aristocrática nos poderia levar a pensar. Taylor chama a atenção para os problemas numa brilhante tentativa, de Jean-Jacques Rousseau e seus seguidores, de satisfazerem a necessidade universalmente sentida de reconhecimento público, transformando a igualdade humana em identidade.

Segundo Taylor, a política de Rousseau sobre o reconhecimento desconfia de toda a diferenciação social e é, simultaneamente, receptiva às tendências homogeneizantes – e até mesmo totalitarizantes – de uma política *da* bondade comum, em que a bondade reflecte a identidade universal de todos os cidadãos. A necessidade de reconhecimento pode ser satisfeita nestes termos, mas só depois de ter sido objecto de uma disciplina social e política, para que as pessoas se orgulhem de serem um pouco mais do que meros cidadãos iguais e, assim, esperem ser reconhecidas publicamente *apenas* como tal. Taylor argumenta, e com razão, dizendo que se trata de um preço demasiado alto a pagar pela política de reconhecimento.

As democracias liberais, *pace* Rousseau, não podem considerar a cidadania como uma identidade universal englobante, porque (1) as pessoas são indivíduos únicos, auto-formantes e criativos, segundo as célebres posições de John Stuart Mill e Ralph Waldo Emerson, e (2) as pessoas são também «portadoras de cultura» e as culturas de cada uma diferem consoante as suas identificações passadas e presentes. A concepção dos seres humanos como seres únicos, auto-formantes e criativos não deve ser confundida com uma perspectiva «atomística» dos indivíduos que criam as suas identidades *de novo* e procuram alcançar os seus fins de forma autónoma. Uma parte da unicidade dos indivíduos resulta dos modos como integram, meditam e modificam a sua própria herança cultural e a daqueles com quem contactam. Segundo Taylor, a identidade humana é criada *dialogicamente*, como reacção às nossas relações, incluindo os próprios diálogos com os outros. Assim, a dicotomia, apresentada por alguns teóricos políticos, entre indivíduos formados atomisticamente e indivíduos formados socialmente, é falsa. Se a identidade humana é dialogicamente criada e constituída, então o reconhecimento da nossa identidade exige uma política que nos dê espaço para decidirmos publicamente sobre todos aqueles aspectos da nossa identidade que partilhamos ou, pelo menos, potencialmente, com outros cidadãos. Uma sociedade que reconhece a identidade individual é uma sociedade democrática, deliberativa, porque a identidade individual é, em parte, constituída por diálogos colectivos.

Perante a tendência totalitarizante de Rousseau para conceber uma política que reconheça, de forma englobante, a identidade dos cidadãos, Taylor afirma que as instituições públicas não devem – e, de facto, não podem – pura e simplesmente ignorar a necessidade de reconhecimento por parte dos cidadãos. A reivindicação anti-rousseauniana de reconhecimento público da *especificidade* de cada indivíduo é tão compreensível como é problemática e polémica. Discordamos, por exemplo, do facto de, em nome da igualdade humana e do tratamento igualitário, a sociedade dever tratar as mulheres da mesma maneira que trata os homens, tendo em conta a gravidez como uma outra forma de incapacidade física, ou de maneira diferente, se pensarmos em todos os aspectos distintos da nossa identidade inerentes ao sexo, como acontece com a maioria das mulheres americanas, cuja identidade social se traduz no estatuto de mães e educadoras dos filhos nos primeiros anos de vida. Discordamos sobre a possibilidade de os estudante afro-americanos verem a sua educação melhorada através da criação de cursos especialmente destinados a dar ênfase à cultura afro-americana, em vez de cursos comuns a todos os estudantes. Esta necessidade de reconhecimento, inspirada na noção de dignidade humana, aponta para, pelo menos, duas direcções: para a protecção dos direitos fundamentais dos indivíduos como seres humanos, e para o reconhecimento de que os indivíduos, com as suas necessidades específicas, são membros de grupos culturais específicos. Precisamente por Taylor considerar, numa base racional, ambos os lados da polémica, é que ele não assume qualquer posição política vigente, nem apresenta soluções simples quando não existe nenhuma.

Esta atitude é partilhada por Susan Wolf, Steven C. Rockefeller e Michael Walzer, que, nos seus comentários sobre o ensaio de Taylor, dão a conhecer novas maneiras de conceber a relação entre as nossas identidades pessoais e as nossas práticas políticas. Wolf centra a sua atenção nos desafios proporcionados pelo feminismo e pela educação multicultural. Embora a situação das mulheres seja comparada amiúde com a das minorias culturais com problemas sociais, Wolf é de opinião que existe uma distinção fundamental entre os dois casos.

Enquanto o reconhecimento político das contribuições e qualidades próprias das culturas minoritárias é, na maioria das vezes, visto como uma forma de tratar os respectivos membros como iguais, em relação às mulheres o reconhecimento político da sua especificidade como mulheres leva tradicionalmente a considerá-las como desiguais, e a pressupor (ou até a exigir) que continuem a desempenhar os seus papéis especificamente «femininos» e de subordinação na sociedade. E, contudo, a reivindicação, por parte das mulheres, de reconhecimento público assemelha-se de forma significativa à que é feita pelas diversas minorias. O pleno reconhecimento público da igualdade dos cidadãos exigiria, assim, duas formas de respeito: (1) em relação ao carácter único das identidades dos indivíduos, independentemente do sexo, da raça ou da etnia, e (2) em relação àquelas actividades, práticas e modos de perspectivar o mundo que são particularmente valorizadas por, ou associadas a, membros dos grupos minoritários, onde se incluem as mulheres, os americanos de ascendência asiática e africana, os americanos nativos e toda uma multiplicidade de outros grupos existentes nos Estados Unidos.

Steven C. Rockefeller reflecte, e com razão, sobre a interpretação incorrecta do segundo tipo de respeito: em relação aos indivíduos que se identificam com grupos culturais específicos. Se os membros se identificam publicamente com as características, as práticas e os valores dominantes do respectivo grupo, poder-se-ia perguntar se as nossas identidades específicas – como canadianos ingleses ou franceses, homens ou mulheres, americanos de ascendência asiática ou africana, americanos nativos, cristãos, judeus ou muçulmanos – passarão a sobrepor-se à nossa identidade universal como pessoas, que merecem respeito mútuo e que gozam do direito às liberdades política e civil, e à oportunidade de uma vida digna, devido simplesmente à dignidade humana. O reconhecimento da unicidade e humanidade de cada indivíduo constitui a pedra angular da democracia liberal entendida como um modo de vida político e pessoal. Deste modo, a diversidade, como valor democrático liberal que é, não pode ser sustentada pela necessidade de conservar no tempo as culturas distintas e únicas, o

que iria proporcionar a cada grupo de pessoas uma cultura e identidade seguras para elas próprias e para as futuras gerações. Rockefeller partilha da opinião de John Dewey, ao escolher o valor democrático liberal da diversidade e ao relacioná-lo com o valor de alargamento de horizontes culturais, intelectuais e espirituais.

Será que esta perspectiva democrática liberal minimiza a necessidade humana de identidades culturais autónomas e seguras? Considerando as relativamente poucas democracias evoluídas que existem no mundo, é provavelmente impossível responder a esta pergunta com segurança. Assim, para desafiar esta visão democrática, poderíamos supor que o ideal de prosperidade individual numa sociedade (ou no mundo) multicultural, dinâmica, implica, de facto, a subestimação da necessidade que as pessoas sentem como membros de determinados grupos culturais, étnicos, linguísticos ou outros, de reconhecimento público e preservação das suas identidades culturais específicas. Mesmo à luz deste desejo, a perspectiva democrática liberal proporciona um antídoto moral significativo e politicamente útil para a reivindicação de reconhecimento cultural, como é agora expressa em nome de alguns grupos específicos. A democracia liberal questiona a exigência de envolver a política na preservação das identidades de cada grupo ou na sobrevivência de subculturas que, de outro modo, não poderiam progredir através da livre associação de cidadãos. E, no entanto, as instituições democráticas, mais do que quaisquer outras, levam geralmente os cidadãos a confrontarem-se com um conjunto diversificado de valores culturais. Daí que a democracia liberal enriqueça as nossas oportunidades, nos permita reconhecer o valor das diversas culturas e, por conseguinte, nos ensine a valorizar a diversidade, não pelo mérito que daí advém, mas sim por possibilitar a melhoria da qualidade de vida e da educação. Ao advogar a diversidade, a democracia liberal está a adoptar, não uma perspectiva particularista, mas sim universalista.

Em que é que consiste exactamente a perspectiva universalista, através da qual a democracia liberal considera e valoriza o multiculturalismo? Baseando-se na análise feita por Taylor,

Michael Walzer afirma que poderá haver não uma, mas duas perspectivas universalistas que orientam as democracias liberais em diferentes direcções políticas. Ou, mais precisamente, existe um princípio universalista que é aceite geralmente pelas pessoas que acreditam sem reservas na igualdade humana, e que se encontra institucionalizado, de forma incompleta, nas sociedades democráticas liberais: «As pessoas devem ser tratadas como seres livres e iguais.» Todavia, sobre este princípio existem duas interpretações aceitáveis e com consequências históricas. Uma delas pressupõe neutralidade política entre as diversas e muitas vezes conflituosas concepções de uma vida boa existentes na sociedade pluralista. Como paradigma desta perspectiva, temos a doutrina norte-americana de separação entre Igreja e Estado, segundo a qual o Estado não só protege a liberdade religiosa de todos os cidadãos, como também impede, na medida do possível, que qualquer das suas instituições se identifique com uma determinada confissão religiosa.

A segunda interpretação não põe a tónica na neutralidade, devido às consequências ou para justificar políticas governamentais, mas permite, isso sim, que as instituições públicas estimulem alguns valores culturais específicos sob três condições: (1) os direitos fundamentais de todos os cidadãos – incluindo as liberdades de expressão, pensamento, religião e associação – devem ser protegidos; (2) ninguém deve ser manipulado (e muito menos coagido) a aceitar valores culturais que as instituições representam; e (3) os funcionários e instituições públicas que fazem opções culturais são democraticamente responsáveis por essas opções, não só em princípio, mas também na prática. O paradigma desta perspectiva traduz-se no apoio, e controlo, democrático à educação nos Estados Unidos. A par da exigência de separação entre Igreja e Estado, a Constituição norte-americana garante aos Estados federados um vasto campo de acção para definirem o conteúdo cultural da educação das gerações novas. Longe de exigir neutralidade, a política educacional norte-americana encoraja cada comunidade local a organizar o seu sistema de ensino, em parte de acordo com a sua própria imagem cultural, desde que não viole os direitos fundamentais, tais como a liberdade de consciência ou a separação entre Igreja e Estado.

Walzer vê estas duas perspectivas universalistas como definições de duas concepções diferentes de liberalismo, sendo a segunda mais democrática que a primeira. Senão, vejamos. O «Liberalismo 2», como Walzer lhe chama, já que permite às comunidades democráticas definirem as suas políticas dentro dos limites gerais do respeito pelos direitos do indivíduo, também lhes permite escolher políticas que são mais ou menos neutras no que toca a identidades culturais específicas dos grupos. Mas, precisamente porque o Liberalismo 2 é democrático, é que se pode também optar pelo Liberalismo 1, o da neutralidade estatal, através do consenso democrático. Para Walzer, esta foi exactamente a opção democrática dos Estados Unidos. E seria igualmente o Liberalismo 1 integrado no Liberalismo 2 que Walzer escolheria, porque o importante é os Estados Unidos evoluírem, a par da compreensão social dominante, como sociedade de imigrantes, onde cada grupo cultural é livre de lutar pela sua sobrevivência, e não o apoio ou reconhecimento dos projectos culturais específicos por parte de cada Estado federado.

Quando, em recentes debates sobre multiculturalismo, oiço as vozes discordantes, penso que se torna difícil dizer qual a opção por nós tomada como sociedade, pelo menos a este nível da abstracção. Além do difícil, e talvez inescapável, problema de tentar descobrir qual terá sido a nossa escolha, talvez o facto de pensarmos que optámos, ou precisamos de optar, por um dos dois tipos de liberalismo em relação a todas as nossas políticas e instituições públicas constitua um erro. Talvez os dois universalismos possam ser melhor interpretados, se não forem considerados como duas concepções de liberalismo distintas e politicamente englobantes, mas sim como duas componentes de uma única concepção de democracia liberal que recomenda – e, em certos casos, poderá mesmo exigir – neutralidade estatal para certos domínios, como o da religião, mas não para outros, como o da educação, onde as instituições com responsabilidade democrática são livres de reflectir os valores de uma ou mais comunidades culturais, desde que respeitem também os direitos fundamentais de todos os cidadãos. A dignidade dos seres livres e iguais exige das instituições democráticas

liberais atitudes de não-repressão, de não-discriminação e de deliberação. Estas repressões, com carácter de princípios, deixam espaço para que as instituições reconheçam as identidades culturais específicas daqueles que representam. Esta conclusão identifica a democracia liberal, no seu melhor, com *ambas* as perspectivas universalistas sobre a protecção dos direitos universais e o reconhecimento público de culturas específicas, embora por razões significativamente diferentes das apresentadas por Taylor. E são os resultados das decisões democráticas que respeitam os direitos dos indivíduos (liberdade de expressão, de religião, de imprensa, de associação, etc), e não a sobrevivência das subculturas, que vêm em defesa do multiculturalismo.

Juntamente com o ensaio de Charles Taylor, os comentários de Susan Wolf, Steven C. Rockefeller e Michael Walzer visam estimular discussões mais construtivas sobre questões à volta do multiculturalismo do que aquelas que actualmente dominam o debate público. Igualmente sob este espírito, podemos considerar aqui o debate sobre o multiculturalismo mais próximo dos interesses pessoais, ou seja, a controvérsia pública sobre o multiculturalismo que chega às universidades, onde assistimos a algumas discussões acérrimas. Apesar de não ser uma questão de vida ou de morte, sempre são a identidade política dos norte-americanos, a qualidade da nossa vida intelectual colectiva e a natureza e valor de uma educação superior que estão no centro da polémica. Assim, não é sem razão que a parada é bem alta. Vamos considerar as primeiras linhas de um artigo de «op-ed» do *Wall Street Journal*, alvo da controvérsia que atingiu a Universidade de Stanford, a propósito dos cursos obrigatórios: «A herança intelectual do Ocidente está sob julgamento. Muitos são os que prevêem uma sentença desfavorável.» A polémica mencionada pelo articulista, Isaac Barchas, um estudante de Stanford a especializar-se em estudos clássicos, centrava-se no facto de, naquela universidade, o curso de «Cultura Ocidental» ter a duração obrigatória de apenas um ano. Nesse curso, os estudantes deveriam escolher uma cadeira de entre as oito existentes, que tinham em comum uma bibliografia obrigatória de quinze obras de pensadores clássicos, tais como Platão, Homero, Dante e Darwin.

A fazer fé no relato de Barchas, a herança intelectual do Ocidente perdeu há três anos, em Stanford, tendo sido a oposição, por parte do pessoal académico, surpreendentemente pequena: 39 contra 4 a favor da substituição do mencionado curso por outro designado por «Cultura, Ideias e Valores», que acrescentava obras de alguns autores não europeus e obras de autores femininos, afro-americanos, hispânicos, asiáticos e nativos a um grupo obrigatório e restringido de clássicos. Neste novo grupo, manteve-se o Velho e o Novo Testamentos, Platão, Santo Agostinho, Maquiavel, Rousseau e Marx.

No debate público que se seguiu sobre se se devia, ou não, mudar o conteúdo desse tipo de cadeiras obrigatórias, uma das partes – que designaremos por «essencialistas» – afirmou que acrescentar à lista obrigatória obras novas, só para incluir autores desconhecidos até então, significaria esquecer os valores da civilização ocidental a favor de um relativismo caracterizado pela falta de critérios, tirania das ciências sociais, tendências efémeras e fúteis e toda uma série de males intelectuais e políticos. A outra parte, diametralmente oposta – a que chamaremos «desconstrucionistas» – argumenta que manter a bibliografia obrigatória e excluir as contribuições para a civilização por parte de autores femininos, afro-americanos, asiáticos e americanos nativos, como se o cânone clássico fosse sagrado, eterno e imutável, significaria menosprezar as identidades dos membros de grupos com um passado histórico de exclusão e vedar à civilização ocidental a possibilidade de conhecer as influências de ideias não convencionais e que comportam em si um desafio, com o objectivo de perpetuar a discriminação sexual, o racismo, o eurocentrismo, a estreiteza de espírito, a tirania da Verdade (com «V» maiúsculo) e toda uma série de males intelectuais e políticos.

Há, porém, muito mais coisas envolvidas, e de valor, do que aquelas que se deduzem deste debate público entre essencialistas e desconstrucionistas. É que se a herança intelectual do Ocidente foi levada a julgamento em Stanford e noutras universidades que tencionavam mudar os cursos obrigatórios, então essa herança perdeu muito antes de o julgamento ter começado. Isto, porque não é uma decisão, que exige, ou não, de

cada estudante universitário a aprovação em cadeiras com bibliografias de quinze, trinta ou cem grandes obras, que vai ajudar a preservar a herança intelectual do Ocidente ou o ideal democrático liberal de educação superior. Nem a herança pode ser erradicada através de uma decisão de redução do número de obras canónicas para dar lugar a obras novas, menos convencionais, menos apreciadas pelo público em geral ou menos duradouras, mas que falam mais explicitamente das vivências, ou expressam melhor o sentimento de exclusão social vivida pelas mulheres e pelas minorias. O motivo não reside no facto de a civilização ocidental perder a sua importância ou ser objecto deste tipo de decisões menores. O que acontece, isso sim, é que uma sucessão de abusos pode criar uma grande revolução, como nós, norte-americanos, mais do que qualquer outro povo, deveríamos saber.

Existe um outro motivo, que acabou por se perder no meio deste debate público. A educação liberal, concebida para ser útil na vida de um cidadão livre e com o direito à igualdade em qualquer democracia moderna, pressupõe muito mais do que a leitura de grandes obras, se bem que estas sejam uma ajuda indispensável. Também precisamos de ler e pensar sobre os livros e, consequentemente, de ensinar sobre eles, com um espírito de análise, livre e aberto, espírito esse que caracteriza os cidadãos democráticos e a liberdade individual. Para cultivar esse espírito, é necessária uma leitura dedicada de obras profundas e influentes, como é o caso de *A República* de Platão, que nos leva a confrontar com visões de uma vida e sociedade boas, visões essas que nos são desconhecidas, intimidantes, de uma originalidade eloquente e fruto da lógica sistemática. Mas a educação liberal falha o seu propósito se a intimidação conduzir à aceitação inconsciente de todas as visões, ou se o desconhecimento levar à rejeição total.

Estes dois sinais de fracasso são, com demasiada frequência, reflectidos no debate público, realizado nos estabelecimentos de ensino superior, sobre multiculturalismo. Ao resistirem à substituição das obras antigas por obras novas, os essencialistas defendem que as reflexões e as verdades presentes nas obras antigas se perderão, mesmo que a substituição seja parcial, o

que traduz precisamente aquilo que está em jogo em polémicas como a de Stanford. Mas a preservação de verdades comprovadas não constitui uma das melhores razões a favor da inclusão dos clássicos em qualquer lista de bibliografia obrigatória, a nível universitário. Por que não dizer que as grandes obras, como *A República* de Platão ou *A Política* de Aristóteles, constituem um dos maiores desafios para quem quiser pensar de uma forma cuidada, sistemática e crítica sobre a política? É a idolatria intelectual, e não a abertura filosófica ou a perspicácia, que serve de fundamento à ideia frequentemente articulada, mas raramente advogada, de que as grandes obras filosóficas – segundo critérios como a originalidade e a eloquência, o raciocínio sistemático, a profundeza moral, ou a compreensão psicológica ou política e a influência sobre a nossa compreensão social herdada – contêm os maiores exemplos de sabedoria sobre todas as questões importantes, e que estão agora ao nosso alcance.

Será que a perspectiva de Aristóteles sobre a escravatura é mais esclarecedora do que a de Frederick Douglass? E a argumentação de S. Tomás de Aquino consegue ser melhor defendida do que a de Martin Luther King ou a de John Rawls? Se não são, por que não encarregar os estudantes de lerem *A Autobiografia de Frederick Douglass*, «Carta da Prisão da Cidade de Birmingham» e *Uma Teoria da Justiça*, juntamente com *A Política* e *Summa Theologiae*? Embora a perspectiva de Rousseau constitua um desafio para o feminismo da época, torna-se muito menos credível ou convincente, em termos intelectuais, quando comparada com as reflexões de Virginia Woolf, Simone de Beauvoir ou Toni Morrison sobre as mulheres. Do mesmo modo, Hannah Arendt dá a conhecer uma perspectiva sobre o mal político que transcende qualquer filósofo político convencional. Se os essencialistas considerassem explicitamente a possibilidade de os clássicos não conterem verdades intemporais e universais sobre todas as questões importantes, poderiam ser mais moderados nas suas críticas e admitir a sensatez de algumas das reformas propostas para a criação de cursos multiculturais.

No entanto, existe um importante obstáculo interno que impede uma atitude de moderação: a convicção, mantida sob reserva por parte de alguns essencialistas, de que os clássicos,

e, em especial, as obras de Platão e Aristóteles, constituem a chave para as verdades morais e políticas de todos os tempos, para as verdades sobre a natureza humana. Seguindo Robert Maynard Hutchins, os essencialistas invocam frequentemente Platão, Aristóteles e a «natureza» como modelos críticos. O argumento, concebido explicitamente por Hutchins, mas só apresentado ao público por Allan Bloom e outros críticos contemporâneos, consiste aproximadamente no seguinte: a forma superior de natureza humana tanto existe nos Estados Unidos como em Atenas, tal como deveria acontecer com os programas de educação superior, se se considerar que esta deve corresponder ao que há de superior na natureza humana – as virtudes intelectuais cultivadas até à máxima perfeição. Eis a formulação sucinta de Hutchins: «A educação pressupõe ensino. O ensino pressupõe conhecimento. O conhecimento é a verdade. A verdade é a mesma em qualquer parte. Então, a educação deve ser a mesma em qualquer parte. Não estou a ignorar as possívies diferenças em termos de organização, administração, hábitos e costumes locais. São pormenores, apenas[1].» Os essencialistas prezam e invocam as grandes obras como modelos críticos para julgarem, quer as obras «inferiores», quer as sociedades, que acabam por não ficar à altura dos critérios platónico ou aristotélico.

Não é, de modo algum, necessário menosprezar as grandes obras ou advogar um relativismo destituído de modelos, para reflectir sobre a forma de idolatria intelectual que a crítica essencialista do multiculturalismo assume. Comparemos a defesa essencialista do cânone com a abordagem que Ralph Waldo Emerson faz sobre os livros, apresentada em «The American Scholar». A perspectiva deste autor constitui um importante desafio ao essencialismo e, todavia, nenhum crítico contemporâneo aceita assumir esse desafio. «A teoria dos livros é nobre... Mas não existem livros completamente perfeitos. Assim como não se consegue o vácuo total com uma bomba de ar, também nenhum escritor consegue excluir todo e qualquer aspecto convencional, local ou efémero da sua obra, nem escre-

1 Robert Maynard Hutchins, *The Higher Learning in America* (New Haven: Yale University Press, 1936), p. 66

ver um livro sobre o pensamento puro, que se revele eficiente, em todos os seus aspectos, para os leitores contemporâneos, para as segundas gerações ou para os leitores da posteridade[2].» Ao afirmar que até a melhor obra é, até certo ponto, convencional e que se baseia num contexto social concreto, Emerson não quer dizer que deve ser lida por aquilo que reflecte do tempo em que foi escrita, em vez de por aquilo que nos pode dizer sobre o nosso tempo. Ainda temos muito que aprender sobre a condição humana através da leitura de *A República* de Platão, ou sobre as nossas obrigações para com o Estado, lendo *O Críton*. Mas não podemos aprender todas as questões profundas sobre as obrigações, e muito menos tudo o que deve ser conhecido sobre a condição humana, através da leitura de Platão, Aristóteles ou de toda a colecção de obras canónicas.

«Cada época», conclui Emerson, «deve escrever as suas próprias obras[3]». Porquê? Porque as pessoas de espírito aberto, com boa educação e cidadãs das democracias liberais devem pensar pelas suas próprias cabeças. Nas democracias liberais, um dos grandes objectivos das universidades de tradição humanística não é criar «ratos de biblioteca», mas sim cultivar nas pessoas a vontade e a capacidade de serem autónomas, tanto na vida política, como na vida pessoal. «Os livros são a melhor coisa que há, quando bem utilizados», afirma Emerson, «quando utilizados incorrectamente, passam a estar entre as piores. Em que consiste a sua utilização correcta?... Não servem para outra coisa, senão para inspirarem[4]».

Considerar as palavras de Emerson como um evangelho constitui igualmente uma forma de idolatria intelectual. Os livros fazem mais do que servir de inspiração. Eles também unem as pessoas em uma ou várias comunidades de aprendizagem. Ensinam-nos sobre a nossa herança intelectual, a nossa cultura, assim como sobre as culturas estrangeiras. As universidades estrangeiras podem aspirar a um estatuto de maior inter-

---

2 Ralph Waldo Emerson, «The American Scholar», in *Selected Essays*, ed. Larzer Ziff (Nova Iorque: Viking Penguin, 1982), p. 87

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 88

nacionalismo, mas tendo em conta que os cursos humanísticos e a classe estudantil são, acima de tudo, de nacionalidade americana, é fundamental, como Susan Wolf declara no seu comentário, que as universidades reconheçam quem somos «nós» quando preconizam programas obrigatórios que digam alguma coisa sobre as «nossas» circunstâncias, cultura e herança intelectual. Não porque os estudantes só conseguem identificar-se com obras de autores da mesma raça, etnia ou sexo, mas porque existem obras escritas por e sobre mulheres, afro-americanos, americanos de ascendência asiática e americanos nativos, que exploram algumas partes ignoradas da nossa herança e condição humana e de uma forma mais realista do que algumas das obras canónicas. Embora as injustiças sociais digam respeito a todos nós, o ignorar a literatura não convencional é sentido de uma forma mais marcada por aqueles que se identificam com os esquecidos. E a exclusão desse tipo de obras não pode deixar de suscitar um sentimento de falta de respeito para com os membros dos grupos em questão, ou de desconsideração por uma parte das suas identidades culturais. A crítica do cânone, por si só, não deveria ser comparada ao tribalismo ou ao particularismo. Não se pode acusar Emerson nem de uma coisa, nem de outra, quando ele afirma que cada época deve escrever, e, presume-se, deve ler, as suas próprias obras.

Radicalmente opostos ao essencialismo estão os desconstrucionistas, que também levantam um obstáculo à educação democrática liberal ao recusarem a preferência pelos modelos intelectuais comuns, que os docentes e estudantes das mais diversas proveniências culturais poderiam usar para avaliar a nossa educação comum. Apesar de não negarem a possibilidade de haver modelos comuns, consideram estes como máscaras para aceder ao poder político dos grupos hegemónicos, dominantes. Trata-se de um argumento reducionista muitas vezes apresentado em nome dos grupos subrepresentados nas universidades e das minorias sociais, mas dificilmente se pode compreender como é que os vai ajudar. É um argumento autodestrutivo, quer em termos lógicos, quer em termos práticos. Pela sua lógica interna, o desconstrucionismo não vai acrescentar mais nada ao argumento das máscaras, a não ser o facto de

reflectir igualmente a vontade de poder por parte dos próprios desconstrucionistas. Mas porquê incomodarem-se com a vida intelectual, que não é a via mais rápida, nem a mais certa ou a mais satisfatória com vista ao poder político, quando é precisamente este que ambicionam?

O desconstrucionismo é também impraticável. Se os modelos intelectuais são políticos no sentido de reflectirem os interesses antagónicos e a vontade de poder por parte de grupos específicos, então os grupos com problemas sociais não têm outro remédio senão aceitarem os modelos hegemónicos que a sociedade impõe ao meio académico e este, por seu turno, impõe à sociedade. Os menos poderosos não podem esperar que os seus modelos vinguem, sobretudo se os respectivos porta-vozes académicos derem a conhecer ao público o ponto de vista segundo o qual os modelos intelectuais não passam de declarações ou reflexos de vontade de poder.

A perspectiva desconstrucionista sobre o meio académico não só se desconstrói, como o faz de um modo perigoso. Os desconstrucionistas não *agem* como se acreditassem na impossibilidade de existirem modelos comuns. Agem, e falam frequentemente, como se acreditassem que os cursos universitários *deveriam* incluir obras da autoria das e sobre as minorias. Algumas versões desta posição podem ser, como já vimos, defendidas em termos universalistas. Mas o mesmo não se pode dizer quando se trata de reduzir todas as discórdias intelectuais a conflitos entre interesses de grupo. É uma atitude que não se aguentaria perante qualquer evidência ou argumento lógico. Quem duvidar desta conclusão pode tentar demonstrar, de uma forma não tautológica, que os argumentos *mais fortes* a favor e contra a legalização do aborto, não aqueles que são apresentados pelos políticos, mas os argumentos filosóficos mais convincentes e mais bem concebidos, reflectem pura e simplesmente a vontade de poder e os interesses de sexo e de classe dos seus defensores.

O reducionismo do intelecto e o argumento a favor do interesse político ameaçam politizar a universidade de um modo mais profundo e destrutivo do que nunca. Digo «ameaçam», porque o desconstrucionismo não domina realmente o meio

académico, como alguns críticos querem fazer crer. Todavia, a ameaça anti-intelectual, politizante, que representa não deixa de ser uma realidade. Uma boa parte da vida intelectual, principalmente no domínio das humanidades e das ciências sociais que recorrem à «soft data», depende do diálogo entre pessoas racionais que não concordam com as respostas encontradas para algumas questões fundamentais sobre o valor das várias perspectivas e realizações literárias, políticas, educacionais, científicas e estéticas. Os estabelecimentos de ensino superior são as únicas grandes instituições sociais que se dedicam a promover o conhecimento, a compreensão, o diálogo intelectual e o trabalho de argumentação racional nas mais diversas direcções. A ameaça que o desconstrucionismo representa em relação à vida intelectual do meio universitário apresenta duas facetas: (1) nega *a priori* a existência de quaisquer respostas racionais às questões fundamentais e (2) reduz todas as respostas a um exercício de poder político.

Se pensarmos bem, verificaremos que, nos seus próprios termos, a defesa desconstrucionista de cursos mais multiculturais se revela como uma afirmação de poder político em nome dos explorados e dos oprimidos, e não uma reforma intelectualmente defensável. Além disso, o desconstrucionismo apresenta, ainda que de uma forma racional, os críticos e as atitudes de crítica contra o multiculturalismo como politicamente retrógrados e indignos de respeito intelectual. Enquanto os essencialistas reagem à incerteza racional e à discordância invocando, em vez de defenderem, as verdades intemporais, os desconstrucionistas minimizam os nossos diferentes pontos de vista, pressupondo que também não podem ser defendidos intelectualmente. A vida intelectual é, assim, desconstruída ao ponto de se tornar num campo de batalha político, onde se contrapõem os interesses de classe, de sexo e de raça – uma analogia que não faz justiça à política democrática, no seu melhor, que está longe de ser uma mera competição entre interesses rivais. Mas a imagem divulgada sobre a vida académica, que é o verdadeiro palco da actividade desconstrucionista, é ainda mais perigosa, porque pode criar a sua própria realidade, transformando as universidades em campos de batalha políticos, em vez de comunidades onde

impera o respeito mútuo, não obstante as divergências intelectuais que podem assumir, por vezes, proporções consideráveis, mas que podem ser fundamentais.

Ambas as partes estão em desacordo quanto ao valor e ao conteúdo de um curso multicultural. Este desacordo é exacerbado pela natureza proporcional da escolha entre obras canónicas e obras mais recentes. O motivo reside no facto de alguns cursos obrigatórios se terem tornado o centro das discussões académicas e públicas sobre os requisitos necessários a uma boa educação. Mas a diversidade de opiniões sobre quais as obras que devem ser obrigatórias e sobre como devem ser lidas não é, em si, tão inquietante. É impossível um curso multicultural incluir todas as obras ou representar todas as culturas dignas de reconhecimento num sistema educativo democrático liberal. Nem uma sociedade livre, e muito menos as universidades com professores independentes, pode esperar que haja acordo sobre escolhas difíceis entre bens competitivos. O motivo de preocupação suscitado pelas recentes polémicas sobre o multiculturalismo e os cursos superiores reside, antes, no facto de, por um lado, a maioria das partes que se manifestam nestas disputas não parecerem dispostas a defender os seus pontos de vista perante aqueles de quem discordam, e de, por outro, considerarem seriamente a possibilidade de mudança perante críticas bem fundamentadas. Em vez disso, e reagindo de forma semelhante e oposta, os essencialistas e os desconstrucionistas manifestam um desprezo mútuo e desrespeito pelas diferenças de cada parte. E assim se criam no meio académico duas culturas intelectuais que se excluem e se desrespeitam mutuamente, evidenciando uma atitude de falta de vontade de aprender o que quer que seja ou de reconhecer qualquer valor em relação à outra parte. Na vida política, e numa escala mais alargada, existe um problema paralelo de desrespeito e ausência de comunicação construtiva entre os porta-vozes dos grupos étnicos, religiosos ou raciais, problema esse que frequentemente conduz à violência.

A sobrevivência de muitas culturas que se excluem e se desrespeitam mutuamente não constitui um objectivo moral do multiculturalismo, nem no domínio da política, nem no da educação.

Trata-se de uma visão que nem sequer é realista: nem as universidades, nem as organizações podem efectivamente alcançar os seus ambicionados fins sem haver respeito mútuo entre as várias culturas que as integram. Mas nem todos os aspectos da diversidade cultural são dignos de respeito. Existem algumas diferenças – o racismo e o anti-semitismo são disso exemplos claros – que não devem ser *respeitadas*, ainda que se tenha de *tolerar* manifestações de índole racista e anti-semítica.

A polémica que teve lugar nas universidades sobre o discurso racista, étnico, sexista, homofóbico, além de outras formas ofensivas, dirigido a membros de grupos minoritários é um bom exemplo da necessidade de se criar um vocabulário moral comum, mais rico que o nosso direito à liberdade de expressão. Vamos supor que os membros de uma comunidade universitária passariam a ter o direito de exprimirem opiniões racistas, anti-semíticas, sexistas e homofóbicas, desde que não ameaçassem ninguém. O que falta ainda dizer sobre as observações racistas, anti-semíticas, sexistas e homofóbicas que se tornaram cada vez mais comuns nas universidades? Nada, se o nosso vocabulário moral comum está limitado ao direito de liberdade de expressão. A não ser que alguém ouse fazer afirmações racistas ou anti-semíticas, alegando o direito à liberdade de expressão.

E, no entanto, fica tudo por dizer quando somos capazes de distinguir entre tolerar e respeitar as diferenças. A tolerância abarca uma maior quantidade de opiniões, desde que se ponha imediatamente cobro às ameaças e a outro tipo de danos directos específicos contra indivíduos. O respeito pressupõe uma maior discriminação. Apesar de não ser necessário concordar com uma opinião para respeitá-la, temos de compreendê-la como um reflexo do ponto de vista moral. Um defensor do aborto, por exemplo, deve ser capaz de compreender como é que outra pessoa, com consciência moral e sem outros motivos, possa estar contra a legalização do aborto. Existem argumentos de consciência moral contra a legalização e vice-versa. O mais certo é uma sociedade multicultural incluir uma grande diversidade de divergências morais respeitáveis, o que nos dá uma oportunidade de defendermos os nossos pontos de vista

perante pessoas cuja consciência moral nos leva a discordar delas e, assim, de aprendermos com as nossas diferenças. Desta forma, podemos tirar uma lição sobre a necessidade das nossas discordâncias morais.

A misogenia, o ódio racial ou étnico ou as racionalizações em nome do interesse próprio e dos interesses de grupo disfarçados de conhecimentos históricos ou científicos não proporcionam qualquer compensação. Indignas de respeito são aquelas atitudes de menosprezo notório para com os interesses dos outros e que, por isso, não assumem qualquer posição moral genuína, ou as atitudes de alegação empírica e totalmente implausíveis (de inferioridade racial, por exemplo) que não se baseiam em critérios de evidência acessíveis ou publicamente partilhados. Os casos de discurso xenófobo ocorridos nos estabelecimentos de ensino superior fazem parte desta categoria de discurso desrespeitável. As palavras de ordem de teor racista ou anti-semítico não são defensáveis em termos morais e empíricos, além de não acrescentarem nada de valioso à deliberação democrática ou à vida intelectual. Reflectem uma recusa de igual tratamento e uma falta de vontade ou incapacidade de denunciar publicamente a presunção de que outros grupos são inferiores por natureza. O discurso xenófobo viola uma das regras morais mais elementares sobre o respeito da dignidade de todos os seres humanos, limitando-se a presumir da natureza inferior dos outros.

Como comunidades que se dedicam ao trabalho intelectual, as universidades deveriam agir como as defensoras da liberdade de expressão. Mas, uma vez protegido o direito de todos se exprimirem, as universidades não precisam, nem devem, calar as suas vozes em caso de manifestações racistas, anti-semíticas ou de outro tipo de discurso desrespeitável. Pelo contrário, os membros dos meios académicos – funcionários, docentes, estudantes, dirigentes – podem usar do nosso direito à liberdade de expressão para denunciarem essas manifestações, revelando exactamente o que elas são: uma desconsideração notória para com os interesses dos outros, uma racionalização dos interesses próprios ou do grupo, preconceito, ou puro ódio contra a humanidade. A mensagem deste

tipo de discurso não beneficia em nada a nossa capacidade de compreensão. Mesmo assim, pode-se dizer que as suas manifestações desafiam os membros das comunidades democráticas liberais a articularem os pressupostos morais mais básicos que nos unem. Se não reagirmos a este fenómeno de desrespeito, muitas vezes irracional, por vezes exacerbado, contra os padrões mais elementares da dignidade humana, sairemos derrotados, nós e aqueles que são alvo do discurso xenófobo.

As divergências morais respeitáveis requerem, por outro lado, capacidade de deliberação, e não de acusação. E os estabelecimentos de ensino superior podem funcionar como modelos dessa capacidade, ao encorajarem discussões intelectuais abertas, honestas, sérias, tanto dentro como fora das aulas. A disponibilidade para decidir sobre as nossas diferenças respeitáveis também faz parte do ideal político democrático. As sociedades e comunidades multiculturais que defendem a liberdade e a igualdade para todos baseiam-se no respeito mútuo pelas diferenças culturais, políticas e intelectuais que não ultrapassem os limites do bom-senso. O respeito mútuo implica, por sua vez, a vontade e capacidade generalizadas de conciliar os nossos desentendimentos, de defendê-los perante aqueles de quem discordamos, de discernirmos entre divergência respeitável e desrespeitável, e de nos abrirmos e sermos receptivos à mudança quando precedida de crítica bem fundamentada.

A garantia moral do multiculturalismo depende da prática destes méritos de deliberação.

A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO

CHARLES TAYLOR

I

Alguns aspectos da política actual estimulam a necessidade, ou, por vezes, a exigência, de reconhecimento. Pode-se dizer que a necessidade é, no âmbito da política, uma das forças motrizes dos movimentos nacionalistas. E a exigência faz-se sentir, na política de hoje, de determinadas formas, em nome dos grupos minoritários ou «subalternos», em algumas manifestações de feminismo e naquilo que agora, na política, se designa por «multiculturalismo».

A exigência de reconhecimento nestes últimos casos adquire uma certa premência devido à suposta relação entre reconhecimento e identidade, significando este último termo qualquer coisa como a maneira como uma pessoa se define, como é que as suas características fundamentais fazem dela um ser humano. A tese consiste no facto de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento *incorrecto* dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam reflectirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos. O não reconhecimento ou o reconhecimento incorrecto podem afectar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe.

Assim, algumas feministas afirmaram que, nas sociedades patriarcais, as mulheres eram induzidas a adoptar uma opinião depreciativa delas próprias. Interiorizavam uma imagem da sua inferioridade, de tal maneira que, quando determinados obstáculos reais à sua prosperidade desapareciam, elas chegavam a demonstrar uma incapacidade de aproveitarem as novas oportunidades. E, além disso, estavam condenadas a sofrer pela sua debilitada auto-estima. Também surgiram argumentos semelhantes em relação aos negros: que a sociedade branca projectou durante gerações uma imagem de inferioridade da raça negra, imagem essa que alguns dos seus membros acabaram por adoptar. Nesta perspectiva, a sua auto-depreciação torna-se um dos instrumentos mais poderosos da sua própria opressão. A primeira coisa que deveriam fazer era expiarem essa identidade imposta e destrutiva. Recentemente, afirmou-se o mesmo sobre os indígenas e os povos colonizados, em geral. Pensa-se que desde 1492 os europeus têm vindo a projectar desses povos uma imagem de seres um tanto inferiores, «incivilizados», e que, através da conquista e da força, conseguiram impô-la aos povos colonizados. E, para ilustrar o desprezo destruidor em relação aos indígenas do Novo Mundo, elegeu-se a personagem de Caliban.

Perante estas considerações, o reconhecimento incorrecto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um acto de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital.

Para analisar algumas questões que foram aqui levantadas, gostaria de recuar um pouco, de criar uma certa distanciação, e debruçar-me, em primeiro lugar, sobre como é que o discurso do reconhecimento e da identidade passou a fazer parte das nossas vidas ou, pelo menos, a ser facilmente inteligível. Isto, porque a realidade não foi sempre assim e, há alguns séculos, os nossos antepassados encarar-nos-iam com espanto, sem compreenderem se o significado que estas palavras têm hoje seria o mesmo que no tempo deles.

Como é que tudo isto começou?

A primeira coisa que vem à lembrança é Hegel e a sua famosa dialéctica do senhor e do escravo. Trata-se de uma etapa importante, mas temos de recuar um pouco mais para compreendermos essa importância. Quais as mudanças ocorridas que contribuíram para o significado que este tipo de discurso tem hoje para nós?

Podemos distinguir entre duas mudanças que, conjugadas, tornaram inevitável esta preocupação moderna pela identidade e pelo reconhecimento. A primeira é o desaparecimento das hierarquias sociais, que constituíam o fundamento da noção de honra. Refiro-me a *honra* com o mesmo sentido que existia no tempo do antigo regime, e que estava intrinsecamente relacionado com desigualdades. Para que alguns disfrutem da honra neste sentido, é essencial que nem todos o façam. É esta acepção que Montesquieu aplica ao descrever a monarquia. A honra é uma questão intrínseca de «préférences»[1]. É também nesta acepção que usamos o termo quando nos referimos ao facto de alguém ser oficialmente galardoado com, por exemplo, a Ordem do Canadá. É óbvio que, se, amanhã, este galardão for concedido a todos os canadianos adultos, ele deixa de ter qualquer valor.

Contra esta noção de honra temos a noção moderna de dignidade, que hoje possui um sentido universalista e igualitário. Daí falarmos em «dignidade dos seres humanos» ou dignidade de cidadão. Baseia-se na premissa de que é comum a todas as pessoas[2]. Naturalmente, este conceito de dignidade é o único que é compatível com a sociedade democrática, e era inevitável que pusesse de lado o velho conceito de honra. Um exemplo disso é o tratamento generalizado de «Mr.», «Mrs.» ou «Miss», em vez de «Lord» ou «Lady», ou, então, pelos apelidos – ou, ainda mais baixo, pelos nomes cristãos –, considerado essencial

---

1 «La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions...». Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Bk. 3, chap. 7.

2 A importância desta mudança de «honra» para «dignidade» é discutida de uma forma interessante por Peter Berger em «On the Obsolescence of the Concept of Honour», in *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983), pp. 172-181.

para algumas sociedades democráticas, como é o caso dos Estados Unidos. Recentemente, e por razões semelhantes, «Mrs.» e «Miss» deram lugar a «Ms.» A democracia introduziu a política de reconhecimento igualitário, que tem assumido várias formas ao longo dos anos, e que regressou agora sob a forma de exigências de um estatuto igual para as diversas culturas e para os sexos.

Mas a importância do reconhecimento foi-se modificando e aumentando com a nova compreensão da identidade individual que surgiu no final do século XVIII. Podemos falar de uma identidade *individualizada*, ou seja, aquela que é especificamente minha, aquela que eu descubro em mim. Esta noção surge juntamente com um ideal: o de ser verdadeiro para comigo mesmo e para com a minha maneira própria de ser. Com base na linguagem que Lionel Trilling usa no seu brilhante estudo, designarei este ideal como o da «autenticidade»[3]. Ajudará na descrição daquilo em que consiste e como surgiu.

Uma maneira de descrever o seu desenvolvimento é considerar o seu ponto de partida de acordo com a noção vigente no século XVIII de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentido intuitivo sobre o bem e o mal. O objectivo inicial desta doutrina era combater um ponto de vista rival, segundo o qual conhecer o bem e o mal era uma questão de consequências calculadas, sobretudo das que diziam respeito à recompensa e ao castigo divinos. A ideia era a de que compreender o bem e o mal não era uma questão de raciocínio frio, mas um acto enraizado nos nossos sentimentos[4]. A moralidade tem, em certo sentido, a sua importância na questão.

A noção de autenticidade desenvolveu-se a partir de uma mudança da ênfase moral para esta ideia. Na perspectiva origi-

---

3 Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Nova Iorque: Norton, 1969).

4 Já antes havia analisado, com mais profundidade, o desenvolvimento desta doutrina, primeiro na obra de Francis Hutcheson, tendo como fonte os escritos do Conde de Shaftesbury, e a sua relação adversária com a teoria de Locke em *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chap. 15.

nal, a voz interior era importante porque nos dizia o que devíamos fazer. Dar atenção aos nossos sentimentos morais tem a sua importância aqui, como um meio que visa o comportamento correcto. O que eu chamo de mudança da ênfase moral surge quando a atenção que damos aos nossos sentimentos assume uma importância moral independente e essencial. Acaba por ser aquilo a que temos de nos agarrar se quisermos assumir-nos como seres humanos verdadeiros e de direito.

Para perceber o que há aqui de novo, temos de fazer a comparação com as perspectivas morais do passado, segundo as quais estabelecer contacto com uma espécie de fonte – Deus ou a Ideia do bem, por exemplo – era considerado essencial para se atingir a plenitude do ser. Mas, agora, a fonte encontra-se bem no fundo do nosso ser. Este facto faz parte da viragem subjectiva maciça que teve lugar na cultura moderna e que se traduziu numa nova forma de introspecção, através da qual passamos a ver-nos como sujeitos dotados de uma profundidade interior. Trata-se de uma ideia que não exclui a nossa relação com Deus ou com as Ideias. Pelo contrário, pode ser mesmo considerada a maneira certa de estabelecer essa relação. De certo modo, pode ser vista como apenas uma continuação e intensificação do desenvolvimento iniciado por Santo Agostinho, que considerava a nossa autoconsciência como a via para chegar a Deus. As primeiras variantes desta nova perspectiva eram teístas e panteístas.

O filósofo mais importante que contribuiu para esta mudança foi Jean-Jacques Rousseau. Penso que a sua importância não se deve ao facto de ter dado início à mudança. Eu diria, antes, que a sua grande popularidade se deve, em parte, à articulação que fez sobre algo que, de certa forma, já estava a acontecer no domínio cultural. Rousseau apresenta frequentemente a questão da moralidade como tratando-se de uma voz da natureza dentro de nós e por nós seguida. Essa voz é, muitas vezes, abafada pelas nossas paixões suscitadas pela nossa dependência dos outros, das quais se destaca o *amour propre*, ou orgulho. A nossa salvação moral está na recuperação do contacto moral autêntico connosco mesmos. Rousseau até dá um nome a este tipo de contacto íntimo, mais fundamental do que qualquer

outro conceito moral, e que é fonte de tanta alegria e satisfação: «le sentiment de l'existence»[5].

O ideal de autenticidade torna-se decisivo com o desenvolvimento que ocorre depois de Rousseau, e que eu associo ao nome de Herder – mais uma vez, como o seu primeiro grande articulador, e não como seu autor. Herder afirma que cada um de nós tem a sua maneira original de ser humano: cada pessoa possui a sua própria «medida»[6]. Trata-se de uma ideia que ganhou raízes profundas na consciência moderna. É uma ideia nova. Antes do final do século XVIII, ninguém havia pensado que as diferenças entre seres humanos pudessem assumir este tipo de importância moral. Existe uma determinada maneira de ser humano que é a *minha* maneira. Sou obrigado a viver a minha vida de acordo com essa maneira, e não imitando a vida de outra pessoa. Se não o fizer, deixo de compreender o significado da minha vida: ser humano deixa de ter significado para *mim*.

Este é o ideal de uma enorme força moral que chegou até nós. Faz a conciliação entre importância moral e um tipo de contacto comigo mesmo, com a minha própria natureza interior, que é vista como estando em perigo de se perder, em parte, devido às pressões que obrigam uma pessoa a virar-se para o exterior, mas também devido a uma possível perda da capacidade de ouvir essa voz interior quando assumo uma atitude instrumental em relação a mim mesmo.

---

5 «Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la pluspart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant gouté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme». Jen-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, «Cinquième Promenade», in *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1959), 1:1047.

6 «Jeder Mensch hat ein eigenes Maass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefuehle zu einander». Johann Gottlob Herder, *Ideen*, cap. 7, sec. 1, in *Herders Saemtliche Werke*, ed. Bernard Suphan (Berlim: Weidmann, 1877-1913), 13:291.

É um ideal que aumenta consideravelmente a importância desse autocontacto, ao introduzir o princípio da originalidade: cada uma das nossas vozes tem algo de único para nos dizer. Não só não deveria moldar a minha vida às exigências da realidade exterior, como nem sequer posso encontrar o modelo que me permite viver fora de mim. Só posso encontrá-lo dentro de mim[7].

Ser verdadeiro para comigo mesmo significa ser verdadeiro para com a minha originalidade, que é algo que só eu posso descobrir e articular. Ao articulá-la, estou também a definir-me a mim mesmo. Estou a actualizar uma potencialidade que é própria de mim. É assim que se deve entender o ideal moderno de autenticidade e os objectivos de auto-realização e de auto-satisfação que normalmente acolhem este ideal. É preciso que se note que Herder aplicou esta concepção de originalidade em dois níveis: o indivíduo rodeado de outros indivíduos e os povos detentores de cultura rodeados de outros povos. Tal como os indivíduos, um *Volk* deve ser verdadeiro para consigo mesmo, isto é, para com a sua própria cultura. Os alemães não deveriam relegar-se ao estatuto de franceses de (inevitavelmente) segunda categoria, tal como a atitude paternalista de Frederico, *o Grande*, parece tê-los incentivado a fazer. Os povos eslavos tiveram que descobrir o seu próprio rumo. E o colonialismo europeu deveria ser abolido para proporcionar aos povos do que agora chamamos Terceiro Mundo a sua oportunidade de progredirem sem entraves. Podemos reconhecer, aqui, a semente do nacionalismo moderno, tanto na sua forma benigna, como maligna.

---

7 John Stuart Mill revela ter sido influenciado por esta corrente do pensamento romântico, ao fazer de algo como o ideal de autenticidade o fundamento para uma das suas argumentações mais impressionantes em *On Liberty*. Veja-se, sobretudo, o capítulo 3, onde ele afirma que precisamos mais do que de uma capacidade para a «imitação mecânica»: «Aquele que possui desejos e impulsos próprios – que são a expressão da sua própria natureza, tal como se desenvolveu e se modificou na sua própria cultura – possui carácter». «Se uma pessoa possuir uma dose tolerável de bom-senso e de experiência, a sua própria maneira de encarar a sua vida será melhor, não por ser melhor em si, mas por ser a sua própria maneira». John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 73, 74, 83.

Este novo ideal de autenticidade também era, à semelhança da noção de dignidade, fruto do declínio da sociedade hierárquica. Nessas sociedades, aquilo que hoje designamos por identidade era, em grande parte, determinado pela posição social. Quer isto dizer que a proveniência social, que explica aquilo que as pessoas consideravam ser importante para elas, era, em boa parte, determinado pelo lugar que ocupavam na sociedade e pelos papéis ou actividades inerentes. O nascimento de uma sociedade democrática não põe, por si, cobro a este fenómeno, já que as pessoas ainda podem definir-se pelos papéis sociais que desempenham. Mas o que fragiliza decisivamente esta identificação de cariz social é o próprio ideal de autenticidade. Dotado do sentido que Herder lhe dá, é um ideal que me leva a descobrir a minha forma original de ser. Por definição, esta não pode ser fruto da influência social. Deve, isso sim, gerar-se no interior do ser.

Mas, tal como o carácter, gestação interior é coisa que não existe, entendido monologicamente. Para se compreender a estreita relação entre identidade e reconhecimento, temos de tomar em consideração um aspecto definitivo da condição humana, praticamente invisível por culpa da tendência esmagadoramente monológica que tem caracterizado a filosofia moderna dominante.

Refiro-me ao seu carácter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos em verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim, de definirmos as nossas identidades, quando adquirimos linguagens humanas de expressão, ricas de significado.

Tendo em atenção os objectivos a que me propus com este trabalho, defino *linguagem* no sentido lato, abarcando não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, através dos quais nos definimos, incluindo as «linguagens» da arte, do gesto, do amor, e outras do género. As pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias à autodefinição. Pelo contrário, elas são-nos dadas a conhecer através da interacção com aqueles que são importantes para nós – os «outros-importantes», como George Herbert Mead lhes chamou[8].

8 George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

A formação da mente humana é, neste sentido, não monológica, não algo que se consiga sozinho, mas dialógica.

Além disso, não se trata apenas de um facto sobre *formação*, que pode ser ignorado mais tarde. Não nos limitamos a aprender as linguagens em diálogo para, depois, continuarmos a usá-las para os nossos próprios fins. É claro que temos de desenvolver as nossas próprias opiniões, atitudes, posições em relação às coisas, o que implica uma boa dose de reflexão solitária. Mas não é assim que se passa com as questões importantes, como a definição da nossa identidade. Definimo-la sempre em diálogo sobre, e, por vezes, contra, as coisas que os nossos outros-importantes querem ver assumidas em nós. Mesmo depois de deixarmos para trás alguns desses outros-importantes – os nossos pais, por exemplo – e de eles desaparecerem das nossas vidas, o diálogo com eles continua para o resto das nossas vidas.[9]

Deste modo, a contribuição dos outros-importantes, mesmo que comece quando nascemos, prolonga-se durante anos. Algumas pessoas podem querer continuar apegadas a qualquer forma de ideal monológico. É verdade que jamais nos libertaremos completamente daqueles cujo amor e atenção contribuíram para a nossa formação desde os primeiros momentos das nossas vidas, mas deveríamos esforçar-nos por nos definirmos, sozinhos e o mais possível, para compreendermos o melhor que pudermos e, assim, controlarmos a influência recebida dos nossos pais, e para nos impedir de cairmos de novo em dependências semelhantes. Precisamos das relações para nos realizarmos, mas não para nos definirmos.

O ideal monológico subestima gravemente o lugar do ideal dialógico na vida. Visa limitá-lo, tanto quanto possível, à formação. Não tem em conta o modo como a nossa noção das coisas boas da vida pode ser transformada pelo usufruto em comum com aqueles que amamos; como alguns bens se tornam

---

9 Esta dialogicalidade interior foi explorada por M. M. Bakhtin e por aqueles que se inspiraram na sua obra. Deste autor veja-se, em especial, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trad. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). Veja-se também Michael Holquist e Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1991).

acessíveis somente através desse usufruto em comum. Por esse motivo, seria necessário um grande esforço e, provavelmente, muitos rompimentos violentos, para impedir que aqueles que amamos formem a nossa identidade. Consideremos o significado de *identidade*: é aquilo que nós somos, «de onde nós provimos». Assim definido, é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Se algumas das coisas a que eu dou mais valor estão ao meu alcance apenas por causa da pessoa que eu amo, então ela passa a fazer parte da minha identidade.

Para alguns, esta definição pode parecer limitativa, levando uma pessoa a desejar libertar-se. Esta é uma maneira de entender o que levou o eremita a escolher esse tipo de vida ou, para mencionar um exemplo mais próximo da nossa cultura, o artista a ser solitário. Mas, noutra perspectiva, até podemos considerar estes modos de vida como aspirações a um certo tipo de dialogicalidade. No caso do eremita, o interlocutor será Deus. No caso do artista solitário, a própria obra destina-se a um público posterior, público esse que a obra irá talvez ainda criar. É precisamente a forma que uma obra de arte assume que revela o seu carácter de «objecto visado»[10]. Mas, independentemente do que uma pessoa possa sentir sobre o assunto, a formação e a manutenção da nossa identidade, na falta de um esforço heróico de romper com a existência normal, continua a ser dialógica pelas nossas vidas fora.

Assim, a descoberta da minha identidade não significa que eu me dedique a ela sozinho, mas, sim, que eu a negoceie, em parte, abertamente, em parte, interiormente, com os outros. É por isso que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente atribui uma nova importância ao reconhecimento. A minha própria identidade depende, decisivamente, das minhas reacções dialógicas com os outros.

---

10 Sobre este conceito de um «super-visado», para lá dos nossos interlocutores presentes, veja-se Bakhtin, «The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences», in *Speech, Genres and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson e Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1986), p. 126

É óbvio que a questão não reside no facto de essa dependência dos outros ter surgido na era da autenticidade. Existiu sempre uma forma de dependência. A identidade de origem social dependia, pela sua própria natureza, da sociedade. Mas, antigamente, o reconhecimento nunca havia constituído um problema. O reconhecimento geral era associado à identidade de origem social precisamente pelo facto de se basear em categorias sociais que ninguém punha em causa. Se bem que resulte de um processo interior, a identidade original, pessoal, não é alvo deste reconhecimento *a priori*. Terá de se conseguir através da troca, o que é uma tentativa passível de falhar. O que a idade moderna tem de novo não é a necessidade de reconhecimento, mas sim as condições que podem levar uma tentativa de reconhecimento ao fracasso. No período pré-moderno, não se falava em «identidade», nem em «reconhecimento» – não porque as pessoas fossem destituídas de (aquilo a que chamamos) identidades, ou porque estas não dependiam do reconhecimento, mas, sim, porque não eram suficientemente problemáticas para serem discutidas como tal.

Não nos surpreende encontrar algumas das ideias pioneiras sobre a dignidade de cidadão e sobre o reconhecimento universal, ainda que não nestes termos concretos, em Rousseau, que eu pretendi identificar como um dos marcos na origem do discurso moderno de autenticidade. Este autor é um crítico acérrimo da honra hierárquica, das «préférences». Num importante excerto do *Discurso sobre a Desigualdade*, ele destaca o momento fatídico em que a sociedade se vira para a corrupção e para a injustiça, em que as pessoas começam a desejar um tratamento preferencial[11]. Em contraposição, a sociedade republicana, na qual todos merecem a mesma atenção pública, é por ele vista como uma fonte de saúde social[12]. Mas é com Hegel que a

11 Neste excerto, Rousseau descreve os primeiros ajuntamentos: «Chacun commença à regarder les autres et vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps». *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris: Granier-Flammarion, 1971), p. 120.

12 Veja-se, por exemplo, o excerto de *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, onde o autor descreve o antigo festival público, em que todas as

questão do reconhecimento começa a ser tratada de maneira mais influente[13].

A importância do reconhecimento é, agora, universalmente admitida, de uma forma ou de outra: no plano íntimo, estamos todos conscientes de como a identidade pode ser formada ou deformada no decurso da nossa relação com os outros-importantes; no plano social, temos uma política permanente de reconhecimento igualitário. Ambos os planos sofreram a influência do ideal de autenticidade, à medida que este foi amadurecendo, e o reconhecimento joga um papel essencial na cultura que surgiu à volta desse ideal.

No nível íntimo, é fácil verificar até que ponto uma identidade original necessita e é vulnerável ao reconhecimento concedido, ou não, pelos outros-importantes. Não é de admirar que, na cultura de autenticidade, as relações sejam entendidas como pontos centrais da autodescoberta e da auto-afirmação. As relações de amor não são só importantes devido à ênfase geral que a cultura moderna atribui à realização das necessidades normais. São também decisivas por constituírem o cadinho da identidade formada interiormente.

No plano social, a noção de que as identidades se formam através do diálogo aberto, que elas são imperfeitas quando avaliadas à luz de um guião social predefinido, tem contribuído para tornar a política do reconhecimento mais central e marcante. Na verdade, aumentou consideravelmente a jogada. O reconhecimento igualitário não é apenas a situação adequada para uma sociedade democrática saudável. A sua recusa pode prejudicar as pessoas visadas, segundo uma perspectiva moderna generalizada, como eu já referi no início. A projecção

---

pessoas participavam, em *Du contrat social* (Paris: Garnier, 1962), p. 345; veja-se também o excerto paralelo em *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*, em *Du contrat social*, pp. 224-225. Decisivo é o princípio de que não deveria existir qualquer distinção entre actores e espectadores, mas sim uma fusão. «Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut.... Donnez les spectateurs en spectacles; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, que tous en soient mieux unis».

13 Veja-se Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), cap. 4.

de uma imagem do outro como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e de opressão, ao ponto de essa imagem ser interiorizada. Não é só o feminismo contemporâneo, mas também as relações raciais e as discussões sobre o multiculturalismo, que se fundamentam na premissa de que a recusa de reconhecimento pode ser uma forma de opressão. Poderíamos discutir se este factor é, ou não, objecto de exagero, mas não deixa de ser claro que a noção de identidade e de autenticidade introduziu uma nova dimensão na política de reconhecimento igualitário, que agora funciona com algo parecido a um conceito próprio de autenticidade, pelo menos no que respeita à denúncia de distorções provocadas pelos outros.

II

E é desta forma que o discurso do reconhecimento chega até nós, a dois níveis: primeiro, na esfera íntima, onde a formação da identidade e do ser é entendida como fazendo parte de um diálogo e luta permanentes com os outros-importantes; e, depois, na esfera pública, onde a política de reconhecimento igualitário passou a desempenhar um papel cada vez maior. Algumas teorias feministas tentaram demonstrar a relação entre estas duas esferas[14].

Nesta segunda parte, tenciono concentrar-me sobre a esfera pública e tentar explorar o significado passado e possível de uma política de reconhecimento igualitário.

Na realidade, esta política passou a significar duas coisas bastante diferentes, relacionadas, respectivamente, com as duas grandes mudanças que descrevi atrás. Da mudança da honra

14 Existe um número de componentes que estabelecem a relação entre estes dois níveis, mas o feminismo de orientação psico-analítica, que atribui as causas das desigualdades sociais ao tipo de educação que antigamente se dava aos homens e às mulheres, tem sido objecto de especial destaque nos últimos anos. Veja-se, por exemplo, Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven: Yale University Press, 1989); e Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (Nova Iorque: Pantheon, 1988).

para a dignidade surgiu uma política de universalismo, que dá ênfase à dignidade igual para todos os cidadãos. E o conteúdo desta política visa a igualdade dos direitos e privilégios. O que se deve evitar a todo o custo é a existência de cidadãos de «primeira classe» e de «segunda classe». É óbvio que as verdadeiras medidas especificadas, e justificadas por este princípio, variam consideravelmente e têm sido frequentemente alvo de polémicas. Para algumas pessoas, a igualdade diz respeito só aos direitos civis e de voto; para outras, alarga-se à esfera socioeconómica. De acordo com este ponto de vista, aqueles que, devido à pobreza, se vêem sistematicamente impedidos de usufruírem ao máximo dos seus direitos de cidadania têm sido relegados para um estatuto de segunda categoria e necessitam de uma acção de compensação através da igualdade. Mas, mesmo tendo conhecido interpretações diferentes, o princípio da igual cidadania passou a ser universalmente aceite. Qualquer ponto de vista, independentemente do seu grau de reaccionarismo, é defendido à luz deste princípio. A sua maior e mais recente vitória cabe ao movimento dos direitos civis dos anos 60, nos Estados Unidos. Digno de nota é o facto de, nos Estados sulistas, até os opositores à concessão do direito de voto à população negra arranjarem desculpas conformes ao princípio universalista, como, por exemplo, a submissão dos potenciais eleitores a «testes», por alturas do recenseamento.

Em contraposição, a segunda mudança referente ao desenvolvimento da noção moderna de identidade deu origem a uma política de diferença. É claro que esta política também tem uma base universalista, o que contribui para a confusão ou coincidência entre as duas políticas. *Todas as pessoas* devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas. Aqui, porém, o reconhecimento tem outro significado. Em relação à política de igual dignidade, aquilo que se estabelece visa a igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e imunidades; quanto à política de diferença, exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do carácter singular de cada um. Quer isto dizer, por outras palavras, que é precisamente esta singularidade que tem sido ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou de maioria. E é esta

assimilação que constitui o pecado cardeal contra o ideal de autenticidade[15].

O que agora subjaz à exigência de reconhecimento é um princípio de igualdade universal. A política da diferença implica inúmeras denúncias de discriminação e recusa da cidadania de segunda categoria. É aqui que o princípio da igualdade universal coincide com a política de dignidade. Todavia, as exigências daquela dificilmente são assimiladas nesta, pois tal implica que reconheçamos a importância e o estatuto de algo que não é universalmente comum. Ou, dito de outra maneira, só reconhecemos aquilo que existe universalmente – todos possuem uma identidade –, aquilo que é peculiar a cada um. A exigência universal estimula um reconhecimento da especificidade.

As políticas de diferença e de dignidade universal deixam de constituir um todo quando ocorre aquele tipo de alterações, que nos são familiares há muito, em que uma nova noção da condição social humana atribui um novo significado a um velho princípio. Assim como uma perspectiva sobre seres humanos condicionados pela sua pobreza socioeconómica contribuiu para modificar a noção de cidadania de segunda classe, a ponto de este estatuto passar a incluir, por exemplo, pessoas com uma vida de pobreza herdada, também a noção de identidade formada, ou possivelmente deformada, a partir da interacção, introduz uma nova forma de estatuto de segunda classe no nosso campo de compreensão. Tal como agora, a redefinição socioeconómica justificou a elaboração de programas sociais que deram azo a grandes polémicas. Isto, porque, para aqueles que não concordaram com esta definição alterada de estatuto igual, os diversos programas de compensação social e as oportunidades especiais concedidas a determinadas populações eram considerados como uma forma de favoritismo não merecido.

---

15 Numa perspectiva feminista, um exemplo lapidar desta acusação é a crítica de Carol Gilligan à teoria de Lawrence Kohlberg sobre o desenvolvimento moral, por este autor apresentar um ponto de vista sobre o desenvolvimento humano que privilegia apenas uma faceta da lógica moral: precisamente aquela que predomina geralmente nos rapazes, em detrimento das raparigas. Veja-se Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

O mesmo tipo de conflitos é, hoje, suscitado à volta da política de diferença. Enquanto a política de dignidade universal lutava por formas de não-discriminação que «ignoravam» consideravelmente as diferenças dos cidadãos, a política de diferença redefine frequentemente a não-discriminação como uma exigência que nos leva a fazer dessas distinções a base do tratamento diferencial. Assim, os membros de grupos indígenas terão certos direitos e poderes diferentes dos outros canadianos, se se chegar finalmente a acordo sobre as reivindicações de auto-administração para as populações nativas. E algumas minorias terão o direito de excluir outras pessoas, para preservarem a sua integridade cultural, e por aí fora.

Para os defensores da original política de dignidade, esta situação assume-se como um revés, uma traição, a pura negação do princípio que tanto prezam. Daí que se tenha levado a cabo tentativas no sentido de se chegar a um meio-termo, que pretendem demonstrar como é que algumas das medidas destinadas a melhorar a situação das minorias podem, ao fim e ao cabo, ser justificadas originalmente com base na dignidade. Trata-se de argumentos que podem vingar até certo ponto. Por exemplo, alguns dos casos (aparentemente) mais notórios de «ignorância da diferença» são as medidas de discriminação positiva, que possibilitam às pessoas oriundas de grupos antes desfavorecidos uma vantagem competitiva no que toca a empregos e vagas nas universidades. Esta prática é justificada pelo facto de a discriminação histórica ter criado um padrão, no seio do qual os desfavorecidos estão em desvantagem para lutar. É defendida como uma medida temporária que irá nivelar, mais tarde, o campo de batalha e permitir às velhas regras de «ignorância» o regresso em força, de uma forma que não deixará ninguém em desvantagem. Este argumento parece ser suficientemente convincente – onde quer que a sua base factual se revele sólida. Mas de maneira nenhuma justifica algumas das medidas agora preconizadas com base na diferença e que visam repor, mais tarde, um espaço social «que ignora a diferença». Visam, muito pelo contrário, manter e acalentar as diferenças agora e no futuro. Afinal, se nos preocupamos com a

identidade, o que é que há de mais legítimo do que o desejo de nunca a perdermos[16]?

Assim, mesmo que uma política resulte de outra, através das alterações na definição de termos-chave e que nos são familiares, as duas divergem sensivelmente. Essa divergência assenta numa base que se torna ainda mais evidente quando deixamos para trás a exigência que cada pessoa faz sobre o tipo de reconhecimento desejado – certos direitos universais, num caso, e uma identidade específica, no outro –, e atentamos sobre as intuições de valor subjacentes

A política de igual dignidade baseia-se na ideia de que todas as pessoas são igualmente dignas de respeito. Fundamenta-se numa noção sobre o que leva os seres humanos a sentirem respeito, por mais que tentemos escapar a este *background* «metafísico». Para Kant, cujo uso que deu à palavra *dignidade* foi uma das primeiras evocações influentes desta ideia, o que provoca nos seres humanos o sentido de respeito era o nosso estatuto de agentes racionais, capaz de orientar as nossas vidas através de

16 No seu livro *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press,1989), extremamente interessante e de uma argumentação sólida, Will Kymlicka tenta defender uma espécie de política de diferença, sobretudo, relacionada com os direitos dos indígenas do Canadá mas baseando-se firmemente numa teoria de neutralidade liberal. Ele pretende fazer a sua argumentação a partir de certas necessidades culturais – mais especificamente, a necessidade de uma linguagem cultural, preservada na sua totalidade e incólume, e através da qual um indivíduo pode definir-se e aplicar a sua concepção de uma vida boa. Em certas circunstâncias, no que respeita a populações desfavorecidas, a integridade cultural pode pressupor a concessão de mais recursos ou direitos do que a outros. É um argumento análogo ao que foi feito sobre as desigualdades socioeconómicas e que eu mencionei atrás. No entanto, ao exprimir as verdadeiras reivindicações dos grupos em questão – sejam eles grupos de índios do Canadá ou de canadianos francófonos –, o interessante argumento de Kymlicka falha quanto ao objectivo deles de sobreviver. O raciocínio deste autor é válido (talvez) para aqueles que, presentemente, se encontram encurralados numa cultura sob pressão, e que podem progredir dentro dela, ou que nunca o conseguirão. Não justifica, contudo, as medidas destinadas a garantir, por tempo indefinido, a sobrevivência de gerações futuras. Mas, para as populações em questão, é isto que está em jogo. Basta pensarmos nas ressonâncias históricas de «la survivance» entre os canadianos franceses.

princípios[17]. Algo de semelhante constituiu, desde então, a base das nossas intuições sobre a igual dignidade, embora a definição pormenorizada possa ter sofrido alguma alteração.

Assim, o que de importante se consegue distinguir aqui é um *potencial humano universal*, uma capacidade comum a todos os seres humanos. Este potencial, mais do que qualquer outra coisa que se tenha entendido sobre o assunto, é que garante a cada pessoa o facto de merecer respeito. Realmente, o nosso sentido da importância da potencialidade é tão grande que alargamos esta protecção até a pessoas que, devido a certas circunstâncias, são incapazes de realizar normalmente os seus potenciais – os deficientes ou os doentes em coma, por exemplo.

No caso da política de diferença, podemos também afirmar que se baseia num potencial universal, nomeadamente, o potencial para formar e definir a própria identidade de cada pessoa, como indivíduo e como uma cultura. Esta potencialidade deve ser igualmente respeitada em todas as pessoas. Mas, pelo menos no contexto intercultural, uma exigência mais forte surgiu recentemente: que cada indivíduo respeite as culturas verdadeiramente evoluídas. Os críticos do domínio europeu ou branco, tendo em conta que os europeus ou os brancos não só suprimiram mas também não conseguiram valorizar as outras culturas, consideram estes juízos de valor depreciativos como sendo factualmente incorrectos e também, de algum modo, moralmente errados. A célebre citação de Saul Bellow, do género «no dia em que surgir um Tolstoy zulu, ele passará a fazer parte dos nossos hábitos literários»[18], é considerada como a quintessência da manifestação europeia de arrogância, não só porque Bellow é, alegadamente, insensível *de facto* ao valor da cultura zulu, mas também, e frequentemente, por ser um exemplo que se julga reflectir uma recusa do princípio da igualdade humana. A possibilidade de os zulus, dotados do mesmo

17 Veja-se Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Berlim: Gruyter, 1968; reeditado pela Academia de Berlim), p. 434.

18 Desconheço de todo se Saul Bellow proferiu realmente a frase desta maneira. Menciono-a só para captar uma atitude generalizada que, obviamente, explica, em primeiro lugar, o motivo por que este episódio se divulgou.

potencial que os outros povos para formarem uma cultura, possuírem uma cultura menos valiosa do que as outras é, à partida, eliminada. Até o tomar em consideração esta possibilidade significa negar a igualdade humana. Nesse caso, o erro de Bellow, aqui, não teria sido um (possivelmente insensível) erro específico de avaliação, mas, sim, a negação de um princípio fundamental.

Tendo em conta a dimensão desta crítica, a exigência de reconhecimento igual estende-se para lá da capacidade de admitir o valor potencialmente igual de todos os seres humanos, para incluir o valor igual daquilo que pensam, de facto, sobre este potencial. Aqui, surge um problema grave, como veremos adiante.

Os dois tipos de política que se baseiam na noção de respeito igual entram em conflito. Em primeiro lugar, o princípio do respeito igual exige que as pessoas sejam tratadas de uma forma que ignore a diferença. A intuição fundamental de que este respeito depende das pessoas centra-se naquilo que é comum a todas elas. Em segundo lugar, temos de reconhecer e até mesmo encorajar a particularidade. A crítica que a primeira faz à segunda consiste na violação que esta comete do princípio de não-discriminação. Inversamente, a primeira é criticada pelo facto de negar a identidade, forçando as pessoas a ajustarem-se a um molde que não lhes é verdadeiro. Já seria suficientemente mau se se tratasse de um molde neutro – ou seja, que não pertencesse a ninguém, em particular. Mas, geralmente, as pessoas levam a reclamação mais longe. Queixam-se do facto de o conjunto, supostamente neutro, de princípios que ignoram a diferença e que regem a política de igual dignidade ser, na verdade, um reflexo de uma cultura hegemónica. Se assim é, então só a minoria ou as culturas subjugadas são forçadas a alienarem-se. Consequentemente, a suposta sociedade justa e ignorante das diferenças é, não só inumana (porque subjuga identidades), mas também ela própria extremamente discriminatória, de uma maneira subtil e inconsciente[19].

---

19 Os dois tipos de crítica são recorrentes, hoje em dia. No contexto de algumas modas feministas e multiculturalistas, prevalece a reclamação mais forte: a de que a cultura hegemónica pratica a discriminação. Na União Soviética, porém, a par de uma crítica semelhante dirigida contra a cultura hegemónica da Grande Rússia, também se afirma que o Marxismo-

Este último ataque revela-se como o mais cruel e inquietante de todos até agora feitos. Parece que o liberalismo da igual dignidade tem de pressupor que existem alguns princípios universais que ignoram a diferença. Embora não os tivéssemos ainda definido, é um projecto que continua vivo e a ser essencial. Pode-se propor diferentes teorias e contestá-las – e não são poucas as que já foram propostas nos nossos dias[20] – mas o que elas têm em comum é a presunção de que uma dessas teorias é que está certa.

O que se critica nas formas mais radicais de política de diferença é o facto de os liberalismos «ignorantes» serem eles próprios reflexos de culturas específicas. E o que torna esta questão inquietante é a probabilidade de esse reflexo não ser uma mera fraqueza circunstancial de todas as teorias até agora propostas, mas sim a própria ideia de que esse tipo de liberalismo possa ser uma espécie de contradição pragmática, um particularismo disfarçado de universalismo.

Tenciono, agora, dedicar-me, com calma e com cuidado, a este grupo de questões, passando por algumas etapas importantes do aparecimento das duas políticas nas sociedades ocidentais. Analisarei, primeiro, a política de igual dignidade.

III

A política de igual dignidade surgiu na civilização ocidental sob a forma de dois modelos, que poderíamos associar aos nomes de duas referências: Rousseau e Kant. Não quer isto dizer que a influência destes dois mestres se fez sentir em toda

---

-Leninismo é uma imposição estrangeira sobre todos por igual, até sobre a própria Rússia. De acordo com este ponto de vista, o molde comunista não pertence verdadeiramente a ninguém. Solzhenitsyn foi o autor desta crítica, mas, hoje, encontrou eco nos russos de muitas e diferentes confissões, e tem a ver com o extraordinário fenómeno de um império que quase se desmoronou devido ao quase isolamento da sua sociedade metropolitana.

20 Veja-se John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Londres: Duckworth, 1977 e *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985); e Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981).

a extensão de cada modelo (se bem que tal possa ser afirmado no caso da vertente rousseauiana), mas somente que ambos são os primeiros e mais antigos expoentes desses modelos. Atentar sobre estes deveria permitir-nos determinar até que ponto são responsáveis por imporem uma falsa homogeneidade.

Afirmei, no fim da primeira secção, que Rousseau podia ser considerado um dos pais do discurso do reconhecimento. Digo isto, não só porque ele faz uso deste termo, mas porque é ele que produz as primeiras reflexões sobre a importância do respeito igual e de, na verdade, o julgar como factor imprescindível para a liberdade. Como é bem sabido, Rousseau faz geralmente a contraposição entre uma situação de liberdade-em-igualdade e uma situação caracterizada pela hierarquia e pela dependência dos outros, não só porque estes detêm o poder político, ou porque são necessários à sobrevivência ou ao êxito dos projectos acalentados pelo indivíduo, mas, acima de tudo, porque este anseia pela estima dos outros. Aquele que depende dos outros é um escravo da «opinião».

Esta é uma das ideias-chave sobre a relação que Rousseau estabelece entre a dependência dos outros e a hierarquia. Numa perspectiva lógica, estes dois aspectos poderiam parecer distintos. Por que razão não pode existir uma dependência dos outros em situação de igualdade? Parece que, para Rousseau, tal não era possível, já que ele associa o aspecto da dependência à necessidade de uma boa opinião por parte dos outros, o que, por sua vez, se enquadra na concepção tradicional de honra, isto é, a honra como algo intrinsecamente ligado às «préférences». A estima que procuramos na situação de igualdade é intrinsecamente diferente. É um bem posicional.

Precisamente por causa do lugar decisivo que a honra ocupa é que o estado de corrupção em que a humanidade se encontra apresenta uma combinação paradoxal de qualidades tais que explica a nossa desigualdade em termos de poder, não obstante a dependência de todos nós dos outros – não é só do escravo em relação ao senhor, mas também deste em relação ao escravo. Trata-se de uma explicação que é, muitas vezes, apresentada. À famosa frase de O Contrato Social, que diz que os homens nascem livres, mas vivem acorrentados em toda a parte, segue-se aquela que diz: «Tel se croit le maître des autres,

qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux [Cada um julga-se senhor dos outros e, no entanto, é mais escravo do que eles][21]». E, em Emílio, Rousseau diz-nos que, na situação de dependência, «maître et esclave se dépravent mutuellement [o senhor e o escravo corrompem-se mutuamente]»[22]. Se a questão se resumisse ao poder puro e simples, poder-se-ia pensar que o senhor é livre à custa do escravo, mas, num sistema de honra hierárquica, a deferência por parte das classes mais baixas é essencial.

As posições deste filósofo francês assemelham-se, muitas vezes, às dos Estóicos, que, sem dúvida, o influenciaram. Ele identifica o orgulho (amour propre) como uma das grandes fontes do mal. Mas Rousseau não se fica por aqui, ao contrário dos Estóicos. Há muito que existe um discurso, tanto estóico, como cristão, sobre o orgulho e que nos recomenda que superemos a preocupação pela boa opinião por parte dos outros. É-nos pedido que saiamos dessa dimensão da vida humana em que as reputações são procuradas, conquistadas e desfeitas; não nos devíamos preocupar com a maneira como uma pessoa se apresenta no espaço público. Por vezes, parece que Rousseau está a subscrever este ponto de vista. Como parte da sua própria autodramatização, deveríamos, em particular, manter a nossa integridade perante as hostilidades e calúnias imerecidas por parte dos outros. Mas, quando consideramos as descrições deste autor sobre a sociedade potencialmente boa, podemos constatar que a estima ainda desempenha o seu papel, que as pessoas vivem à mercê do público, do que os outros pensam. Num excerto de Considerações sobre o Governo da Polónia, Rousseau descreve o modo como os antigos legisladores se preocupavam em unir os cidadãos à sua pátria. Um dos meios usados para conseguir essa união eram os jogos públicos. Rousseau refere-se aos prémios:

> *Aux acclamations de toute la Grèce, on couronnoit les vainqueurs dans leurs jeux qui, les embrasant continuellement*

---

21 *The Social Contract and Discourses*, trad. G. D. H. Cole (Nova Iorque: E. P. Dutton, 1950), pp. 3-4.

22 *Emile* (Paris: Garnier, 1964), vol. 2, p. 70.

d'émulation et de gloire, portèrent leur courage et leurs vertus à ce degré d'énergie dont rien aujourd'hui ne nous donne l'idée, et qu'il n'appartient pas même aux modernes de croire.

[Os vencedores dos jogos gregos eram coroados e aclamados por todos os seus conterrâneos – são estas coisas que, devido ao constante estímulo dado ao espírito de competição e ao amor à glória, engrandeciam a coragem e as virtudes gregas até atingirem um estado de vigor que, se compararmos ao que existe hoje, não conseguimos obter uma pequena ideia –, o que, na verdade, intriga o homem moderno como algo de inacreditável]»[23].

A glória e o reconhecimento público eram muito importantes neste caso. Além disso, os efeitos dessa importância eram consideravelmente benéficos. Por que razão assim era, quando a honra, na sua acepção moderna, se revela como uma força negativa?

A resposta parece residir na igualdade, ou, mais precisamente, na reciprocidade equilibrada em que se apoia a igualdade. Pode-se dizer (embora Rousseau não o tenha feito) que, neste tipo de contextos republicanos ideais, todas as pessoas dependiam umas das outras, mas faziam-no de forma igual. Rousseau afirma que a característica-chave destes eventos, jogos, festivais e recitações, que os tornava em fontes de patriotismo e de virtude, era a total ausência de diferenciação ou distinção entre as diferentes classes de cidadãos. Tinham lugar ao ar livre e envolviam todos: as pessoas tanto eram as espectadoras, como eram o espectáculo. A partir do referido excerto, o contraste que se faz é com os serviços religiosos modernos, em igrejas fechadas, e, sobretudo, com o teatro moderno, que funciona num edifício fechado, onde se paga para entrar, e que consiste na representação, a cargo de uma classe especial de profissionais, destinada aos outros.

Este é o tema central de Carta a D'Alembert, onde, mais uma vez, Rousseau contrasta o teatro moderno e os festivais públicos

23 *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p. 345; *Considerations on the Government of Poland*, trad. Wilmoore Kendall (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972), p. 8.

de uma verdadeira república, que têm lugar ao ar livre. Aqui, o autor deixa claro que a relação de identidade espectador-actor constitui a chave para este género de reuniões benéficas:

> *Mais quels seront les objets de ces spectacles? Qu'y montrerat-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où régne l'affluence, le bien-être y régne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faîtes mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les actues eux-mêmes; faîtes que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.*
>
> [Mas em que é que consistem os objectos destas diversões? O que é que é representado? Nada, vejam lá. Havendo liberdade, onde quer que a riqueza reine, reina também o bem-estar. Plantem uma estaca carregada de flores no meio de uma praça, juntem as pessoas à sua volta e eis um festival. Ou melhor: deixem os espectadores tornarem-se eles próprios uma diversão; que eles sejam os próprios actores; façam-no, para que cada um se veja e se ame nos outros, de maneira a que a união entre todos seja maior[24].

Apesar de não o mencionar explicitamente, parece que o argumento subjacente de Rousseau consiste no seguinte: uma reciprocidade perfeitamente equilibrada remove o espinho da nossa dependência da opinião dos outros e torna-a compatível com a liberdade. Isto, porque a reciprocidade completa, juntamente com a unidade de objectivo daí resultante, assegura que, ao seguir a opinião dos outros, não estou a ser, de modo algum, forçado a sair de mim mesmo. Continuo a «obedecer-me» como um membro deste projecto comum ou «vontade geral». Neste contexto, dar importância à estima é compatível com a liberdade e com a unidade social, porque a sociedade é um espaço

---

24 *Lettre à D'Alembert*, p. 225; *Letter to M. D'Alembert on the Theatre*, in Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts*, trad. Allan Bloom (Ithaca, N. I.: Cornell University Press, 1968), p. 126.

uno, onde todos os virtuosos serão incentivados de igual modo e pelas mesmas razões (certas). Em contraposição, num sistema de honra hierárquica, estamos em competição uns com os outros: a glória de uns tem de ser o opróbrio de outros, ou, pelo menos, tem de implicar a sua insignificância. Aqui, a unidade de propósito vê-se desintegrada e, neste contexto, tentar cair nas graças dos outros, que, por hipótese, têm objectivos diferentes dos meus, deve ter o efeito contrário. Paradoxalmente, a dependência negativa dos outros está de acordo com a separação e o isolamento[25]; a dependência positiva dos outros, que Rousseau se recusa simplesmente a designar por dependência dos outros, implica a unidade de um projecto comum, até mesmo de um «ser-se comum»[26].

Assim, Rousseau está na origem de um novo discurso sobre a honra e a dignidade. Às tradicionais formas de pensar sobre a honra e o orgulho, ele acrescenta uma terceira, completamente diferente. Havia um discurso contra o orgulho, como referi atrás, que nos levava a sair de toda esta dimensão da vida humana e a não nos preocuparmos, de todo, com a estima. E havia uma ética de honra, que, realmente, nada tinha de universalista ou de igualitário, e que considerava a preocupação com a honra a primeira característica do homem respeitável. Aquele que não pensasse na reputação, que não estivesse disposto a defendê-la, seria necessariamente um cobarde e, por isso, desprezível.

Rousseau vai buscar o tom acusatório ao primeiro discurso, mas não acaba por preconizar a renúncia a todas as preocupações sobre a estima. Pelo contrário, ao retratar o modelo repu-

---

25 Em relação ao excerto de *Considerações sobre o Governo da Polónia*, atrás mencionado, Rousseau descreve, mais adiante, os ajuntamentos na nossa moderna sociedade corrompida como sendo «des cohues licencieuses», onde as pessoas aparecem «pour s'y faire des liaisons secrètes, pour y chercher les plaisirs qui séparent, isolent le plus des hommes, et qui relâchent le plus des coeurs». *Considerations sur le gouvernement de Pologne*, p. 346.

26 *Du contrat social*, p. 244. Neste domínio, as discussões com Natalie Oman ajudaram-me bastante. Desta autora, veja-se «Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau» (Trabalho de Mestrado, McGill University, Julho de 1991).

blicano, dar importância à estima é um factor central. O que há de errado com o orgulho ou a honra é a ânsia do tratamento preferencial, resultando daí a divisão, a verdadeira dependência dos outros e, por isso, a perda da voz da natureza, e, consequentemente, a corrupção, o esquecimento dos limites e a efeminação. A solução não consiste em rejeitar a importância da estima, mas, sim, em participar num sistema completamente diferente, caracterizado pela igualdade, reciprocidade e pela unidade de propósito. É sob a égide da vontade geral que todos os cidadãos virtuosos serão honrados de forma igual. Assim nasce a era da dignidade.

É esta nova crítica do orgulho, que conduz, não à solidão mortificante, mas a uma política de igual dignidade, que Hegel adoptou e celebrizou na sua dialéctica do senhor e do escravo. Contra o velho discurso sobre os malefícios do orgulho, este filósofo considera fundamental o facto de podermos progredir só até ao ponto de sermos reconhecidos. Cada consciência procura o reconhecimento noutra e isto não constitui um sinal de falta de virtude. Todavia, o conceito normal de honra como sendo hierárquica fica decisivamente marcado. O motivo reside no facto de não poder corresponder à necessidade que leva as pessoas a procurarem o reconhecimento, em primeiro lugar. Aqueles que não conseguem triunfar no jogo da honra continuam a não ser reconhecidos. Mas até os que triunfam conhecem uma forma mais subtil de frustração por conseguirem o reconhecimento daqueles que perderam e que, por hipótese, não têm verdadeiramente valor, já que deixaram de ser pessoas livres, auto-subsistentes e de estar ao mesmo nível dos vencedores. A luta pelo reconhecimento só pode encontrar uma solução satisfatória, que é um sistema de reconhecimento entre iguais. Hegel segue, assim, Rousseau, ao encontrar este sistema numa sociedade com um objectivo comum, onde existe um «'nós' que são um 'eu'» e um «'eu' que é um 'nós'»[27].

Mas, se consideramos Rousseau o pai da nova política de igual dignidade, podemos afirmar que a solução por ele apresentada é decisivamente imperfeita. Relativamente à questão

---

27 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 110.

apresentada no início desta secção, a igualdade de estima exige uma unidade coesa de objectivo que parece ser incompatível com qualquer tipo de diferenciação. Para Rousseau, parece que a solução para criar um organismo livre reside na exclusão rigorosa de qualquer diferenciação dos papéis. O princípio deste filósofo parece ser o seguinte: em termos de uma qualquer relação R, de dois termos, que implique poder, a condição para uma sociedade livre é a de que os dois termos unidos por uma relação sejam idênticos. *xRy* é compatível com uma sociedade livre somente quando *x=y*. A verdade deste princípio verifica-se quando a relação pressupõe que os x's se apresentem no espaço público dos y's, verdade essa que se consolida quando a relação é «o fim dos exercícios de soberania». No estado social, as pessoas devem ser, simultaneamente, soberanas e súbditas.

Em Rousseau, há três coisas que parecem inseparáveis: liberdade (não-dominação), ausência de papéis diferenciados e um objectivo comum muito coeso. Todos nós devemos depender da vontade geral para que não surjam formas bilaterais de dependência[28]. E esta tem sido a fórmula usada para os mais terríveis géneros de tirania homogeneizante, que teve início com os Jacobinos e se prolongou até aos regimes totalitários do nosso século. Mas, mesmo pondo de lado o terceiro elemento da trindade, a combinação da liberdade igualitária e da ausência de diferenciação continuou a ser um género tentador de pensamento. Onde quer que domine, seja sob a forma de pensamento feminista ou de política liberal, a margem para reconhecer a diferença é extremamente pequena.

IV

Podíamos manifestar o nosso acordo sobre a análise feita atrás e criar alguma distanciação relativamente ao modelo

28 Ao justificar as suas famosas (ou infames) palavras de ordem sobre o indivíduo forçado a obedecer à lei de ser «forçado a ser livre», Rousseau prossegue: «car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personelle...». *Du contrat social*, p. 246.

rousseauiano de dignidade de cidadão. No entanto, também poderíamos desejar saber se qualquer política de igual dignidade, baseada no reconhecimento das capacidades universais, está destinada a ser igualmente homogeneizante. É verdade que esses modelos – que eu registei atrás de uma forma talvez muito arbitrária, sob a referência de Kant – estabelecem uma separação entre liberdade igualitária e os dois outros elementos da trindade rousseauiana? Estes modelos não só não têm nada a ver com uma vontade geral, como também se abstraem de qualquer aspecto da diferenciação dos papéis. Limitam-se, sim, a confiar numa igualdade de direitos concedidos aos cidadãos. Esta forma de liberalismo, porém, tem sido alvo de ataques por parte dos defensores da política de diferença, manifestando uma incapacidade de admitir devidamente a distinção. Será que os críticos estão certos?

A verdade é que existem formas deste liberalismo e de direitos igualitários que, nas mentes dos seus próprios defensores, só permitem que se admita, de forma muito restrita, as identidades culturais distintas. A noção de que qualquer lista de direitos poderia ter uma aplicação diferente consoante os contextos culturais, de que as suas aplicações poderiam ter de considerar diferentes objectivos colectivos, é tida como totalmente inaceitável. Portanto, a questão é saber se esta visão restritiva sobre os direitos igualitários é a única interpretação possível. Se é, então parece que a acusação de homogeneização tem um bom fundamento. Mas talvez não seja. Penso que não e a melhor maneira de examinar a questão será, talvez, considerá-la no contexto canadiano, onde desempenha um papel na ruptura que impende sobre o país. De facto, duas concepções de direitos-liberalismo entraram em conflito, ainda que de forma confusa, através de longos e inconcludentes debates constitucionais, que tiveram lugar nestes últimos anos.

A questão ganhou proeminência por causa da Carta dos Direitos do Canadá, adoptada em 1982, e que ajusta o sistema político canadiano relativamente a estes direitos ao sistema americano, apresentando uma lista de direitos que proporciona uma base para a revisão jurídica da legislação a todos os níveis governamentais. E o problema levantado foi o de saber como

relacionar este programa com as exigências de distinção apresentadas, por um lado, pelos canadianos franceses, e, em particular, pelos quebequenses, e, por outro lado, pelos povos indígenas. O que estava aqui em jogo era o desejo de sobrevivência por parte destes grupos, e a consequente exigência de certas formas de autonomia, bem como a capacidade de adaptar certos géneros de legislação considerados necessários à sobrevivência.

O Quebeque, por exemplo, aprovou muitas leis referentes à língua: uma delas regulamenta sobre quem pode mandar os seus filhos para escolas inglesas (não permitido a francófonos, nem a imigrantes); outra exige que os negócios que envolvam mais de cinquenta empregados sejam realizados em francês; uma terceira proíbe a linguagem comercial numa outra língua que não seja o francês. Por outras palavras, o governo do Quebeque impôs restrições sobre os seus habitantes, em nome do objectivo colectivo da sobrevivência, o que noutras comunidades canadianas poderia ser facilmente rejeitado com base na Carta[29]. Eis a questão fundamental que se punha então: esta variação é aceitável, ou não?

A questão foi finalmente levantada por causa da defesa de uma emenda constitucional, baptizada com o nome do local da conferência onde foi pela primeira vez redigida: Meech Lake. A emenda Meech defendia o reconhecimento do Quebeque

---

29 O Tribunal Supremo do Canadá declarou, na verdade, uma destas disposições como sendo ilegal: a que dizia respeito à linguagem comercial proibida noutras línguas que não o francês. Mas, na sua apreciação, os juízes acordaram que teria sido perfeitamente sensato exigir que todos os sinais fossem em francês, embora devessem ser acompanhados de tradução numa outra língua. Ou seja, era permissível, do ponto de vista deste organismo, que o Quebeque banisse sinais ingleses unilingues. A necessidade de proteger e promover a língua francesa no contexto quebequiano tê-lo-ia justificado. Tal significaria, presumivelmente, que as restrições legislativas sobre a linguagem dos sinais numa outra província poderiam ser igualmente alvo do não reconhecimento legal, mas por outra razão completamente diferente.
A propósito, as disposições sobre a sinalização ainda estão em vigor no Quebeque, devido a uma disposição da Carta que permite, em certos casos, que os legisladores anulem, por um período restrito, as decisões dos tribunais.

como uma «sociedade distinta», e queria fazer deste reconhecimento uma das bases para a interpretação jurídica do resto da constituição, incluindo a Carta. Tal parecia abrir a possibilidade da variação na interpretação consoante as diferentes partes do país. Mas, para muitos, essa variação era fundamentalmente inaceitável. A sua análise leva-nos ao cerne da questão sobre como é que se estabelece a relação entre direitos-liberdade e diversidade.

A Carta do Canadá segue a tendência da última metade do século XX e constitui uma base para a revisão jurídica quanto a dois aspectos essenciais. Em primeiro lugar, este documento define um conjunto de direitos individuais muito semelhantes aos que são objecto de protecção noutras cartas e declarações de direitos, nas democracias ocidentais, como é o caso dos Estados Unidos e da Europa. Em segundo lugar, garante igual tratamento para os cidadãos sob a forma de diversos tipos de respeito ou, posto de outro modo, protege-os contra o tratamento discriminatório por inúmeros e irrelevantes motivos, tais como a raça ou o sexo. Existe muito mais na Carta, incluindo disposições relativamente aos direitos linguísticos e aos direitos dos indígenas, que poderiam ser entendidos como poderes para as colectividades. Mas os dois assuntos que eu destaquei dominam a consciência pública.

Não é por acaso que tal acontece. Estes dois tipos de disposições são agora uma prática comum em listas de direitos consolidados que servem de base a revisões jurídicas. Neste sentido, o mundo ocidental, talvez o mundo inteiro, está a seguir o exemplo norte-americano. Os Estados Unidos foram o primeiro país a redigir e a consolidar uma declaração de direitos, aquando da ratificação da Constituição, e como uma condição para o seu êxito. Poder-se-ia argumentar que não foram muito claros quanto à revisão jurídica como método para assegurar esses direitos, mas depressa se tornou prática comum. As primeiras emendas protegiam os indivíduos e, por vezes, os governos estatais[30], contra a ingerência do novo governo federal.

30 A Primeira Emenda, por exemplo, que proibiu o Congresso de determinar qualquer religião, não foi feita inicialmente a pensar na separação entre a Igreja e o Estado como tais. Foi, sim, aprovada numa altura em que muitos Estados tinham a sua Igreja e destinava-se, simplesmente, a impedir que o novo governo federal interferisse ou anulasse as decisões locais. Só mais

Foi a seguir à Guerra Civil, no período glorioso da Reconstrução, e, em particular, com a 14.ª Emenda, que exigia «igual protecção» para todos os cidadãos ao abrigo das leis, que o tema da não-discriminação se tornou central à revisão jurídica. Mas este tema encontra-se agora em pé de igualdade com a regra mais antiga sobre a defesa dos direitos dos indivíduos, e, na consciência pública, talvez esteja mesmo numa posição mais acima.

Para muitas pessoas do «Canadá inglês», o facto de uma sociedade política abraçar determinados objectivos colectivos ameaça colidir com ambas as disposições fundamentais da Carta canadiana ou, mesmo, com qualquer declaração de direitos aceitável. Em primeiro lugar, os objectivos colectivos podem implicar restrições ao comportamento dos indivíduos, restrições essas que violam os seus direitos. Para muitos canadianos francófonos, fora e dentro do Quebeque, o receio de que tal possa acontecer já se concretizou sob a forma de legislação quebequiana sobre a língua. Por exemplo, a legislação determina, como já foi mencionado, o tipo de escola para onde os pais podem mandar os seus filhos e, no seu texto mais famoso, proíbe certos tipos de sinalização comercial. Esta última disposição foi, na verdade, anulada pelo Supremo Tribunal como sendo contrária à Declaração do Quebeque e à Carta, e voltou a ser aprovada através da invocação de uma cláusula pertencente à Carta, que permite aos poderes legislativos anular, em certos casos, as decisões dos tribunais relativamente à Carta, por um período limitado de tempo (a chamada cláusula de excepção).

Mas, em segundo lugar, mesmo que não fosse possível anular os direitos individuais, adoptar objectivos colectivos em nome de um grupo nacional pode ser visto como inerentemente discriminatório. No mundo moderno, será sempre uma questão que nem todos os cidadãos que vivem sob determinada jurisdição pertençam necessariamente ao grupo nacional contemplado por essa jurisdição. A ideia em si pode ser considerada como desencadeadora de discriminação. Contudo, para lá

---

tarde, depois da 14.ª Emenda, elaborada a partir da chamada doutrina de Incorporação, é que se considerou definitivamente o alargamento destas restrições sobre o governo federal a todos os governos, fosse a que nível fosse.

deste aspecto, a concretização do objectivo colectivo irá, provavelmente, implicar um tratamento diferente para os habitantes locais e para os forasteiros. Desta forma, as disposições educacionais da Lei n.º 101 proíbem (por assim dizer) que os canadianos francófonos e os imigrantes enviem os seus filhos para escolas inglesas, mas permitem que os canadianos anglófonos o façam.

O facto de a Carta estar em conflito com a política quebequiana constitui uma das razões que levaram o resto do Canadá a opor-se ao acordo de Meech Lake. A justificar essa oposição estava a cláusula sobre a sociedade distinta, e a reivindicação geral de se proceder a emendas baseava-se na necessidade de a Carta ser «protegida» contra esta cláusula ou de ter prioridade sobre esta. Sem dúvida que esta atitude estava marcada por uma certa dose de antigo preconceito anti-Quebeque, mas apresentava também um aspecto filosófico importante, que deve ser articulado aqui.

Aqueles que pensam que os direito dos indivíduos devem estar em primeiro lugar e que, juntamente com as disposições de não-discriminação, devem ter prioridade sobre os objectivos colectivos, exprimem-se frequentemente do ponto de vista liberal que se generalizou cada vez mais na sociedade anglo-americana. A fonte é, claro, os Estados Unidos, e foi recentemente elaborada e defendida por algumas das melhores mentes filosóficas e jurídicas da referida sociedade, incluindo John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, e outros[31]. São várias formulações da mesma ideia principal, mas talvez aquela que exprime, de forma clara, a questão mais importante para nós seja a de Ronald Dworkin, no seu ensaio entitulado «Liberalism»[32].

Dworkin distingue entre dois tipos de empenhamento moral. Todos nós temos opiniões sobre o fim da vida, sobre o que constitui uma vida boa, pela qual nós e os outros devemos lutar.

---

31 Rawls, *A Theory of Justice* e «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985): 223-51; Dworkin, *Taking Rights Seriously* e «Liberalism», in *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

32 Dworkin, «Liberalism».

Mas também admitimos um esforço no sentido de nos tratarmos de forma igual e justa, independentemente do modo como concebemos os nossos objectivos. Podemos designar este tipo de esforço por «processual», enquanto o esforço que diz respeito ao fim da vida será «substantivo». Este autor defende que uma sociedade liberal é aquela que não adopta nenhuma visão substantiva em particular sobre o fim da vida. Pelo contrário, é uma sociedade que consegue a união à volta de um esforço processual forte, tratando as pessoas com igual respeito. A razão por que os organismos de uma sociedade deste tipo não podem adoptar uma visão substantiva, ou, por exemplo, permitir que um dos objectivos da legislação seja tornar as pessoas virtuosas de acordo com um dos dois significados do termo, reside na probabilidade de tal implicar uma violação da sua regra processual. Isto, porque, dada a diversidade das sociedades modernas, seria impossível evitar que algumas pessoas, em detrimento de outras, se entregassem à concepção preferida de virtude. Podem constituir uma maioria e, de facto, é muito capaz de assim ser, pois, de outra maneira, nenhuma sociedade democrática iria provavelmente seguir a escolha dessa maioria. No entanto, esta visão não seria de todos, e, ao adoptar esta visão substantiva, a sociedade estaria a tratar a minoria dissidente com igual respeito. Com efeito, seria o mesmo que dizer-lhe: «a vossa visão não é válida, aos olhos dos nossos organismos, como aquela que a maioria dos vossos compatriotas partilha».

Subjacentes a esta perspectiva do liberalismo, enraizada no pensamento de Immanuel Kant, existem posições filosóficas muito profundas. Entre outras características, a referida visão entende a dignidade humana como tratando-se, principalmente, de autonomia, isto é, a capacidade de cada pessoa determinar para si própria uma visão de uma vida boa. A dignidade associa-se menos a qualquer noção particular de vida boa, de tal forma que, se alguém se afastasse da vida boa, iria ficar privado da sua própria dignidade, do que ao poder de cada um para considerar e adoptar para si mesmo uma determinada perspectiva. Não estamos a respeitar esse poder de igual modo para todos os sujeitos, assim se argumenta, se sobrepusermos o resultado das deliberações de algumas pessoas sobre o resul-

tado das deliberações de outras. Uma sociedade liberal deve permanecer neutra quanto à noção de boa vida e coibir-se de, não obstante o modo como vêem as coisas, assegurar que a relação entre os cidadãos seja justa e que o Estado trate todos de igual modo.

A popularidade desta visão sobre o agente humano como, primeiramente, um sujeito de escolhas auto-determinante ou auto-expressivo, ajuda a explicar a razão por que este modelo de liberalismo é tão forte. Mas também devemos ter em atenção que foram os pensadores liberais norte-americanos que incutiram neste modelo uma grande força e inteligência, e que o contexto era precisamente o das doutrinas constitucionais da revisão jurídica[33]. Por isso, não é de admirar que a ideia de que uma sociedade liberal não pode tomar em consideração noções do bem adoptadas publicamente se tenha generalizado, muito mais do que aquelas que se poderiam atribuir a uma filosofia kantiana específica. Esta é uma concepção, tal como Michael Sandel observou, da «república processual», que ocupa um lugar de destaque na agenda política dos governos norte-americanos e que ajudou a dar mais ênfase à revisão jurídica, com base em textos constitucionais à custa do processo político normal de construir maiorias com vista à acção legislativa[34].

Mas uma sociedade com objectivos colectivos como a do Quebeque infringe este modelo. É mais do que evidente para os governos do Quebeque que a sobrevivência e a prosperidade cultural francesa no seu espaço constituem um bem. A sociedade política não se mostra neutra entre aqueles que prezam permanecer verdadeiros à cultura dos seus antepassados e aqueles que desejam afastar-se em nome de um objectivo individual de autodesenvolvimento. Pode-se dizer que, afinal, é possível ir buscar um objectivo como o da *survivance* para uma sociedade liberal processualista. Poder-se-ia considerar a língua

---

33 Veja-se, por exemplo, os argumentos usados por Lawrence Tribe na sua obra *Abortion: The Clash of Absolutes* (Nova Iorque: Norton, 1990).

34 Michael Sandel, «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory* 12 (1984): 81-96.

francesa, por exemplo, como um recurso colectivo à disposição dos indivíduos e agir no sentido da sua preservação, tal como se faz quando se limpa o ar ou os espaços verdes. Mas não é assim que se consegue apreender o verdadeiro incentivo das políticas que se destinam à sobrevivência cultural. Não se trata só de uma questão de a língua francesa estar à disposição daqueles que queiram optar por ela. Pode até parecer um dos objectivos de algumas das medidas do bilinguismo federal que existem nos últimos vinte anos. Mas também implica o certificar-se de que existirá uma comunidade de pessoas aqui, no futuro, que desejará aproveitar a oportunidade de falar o francês. As políticas com vista à sobrevivência procuram activamente criar membros da comunidade, por exemplo, ao assegurar-lhes que as gerações futuras continuarão a identificar-se como falantes franceses. De modo algum é possível ver estas políticas como algo que serve apenas para facilitar as coisa às gerações de hoje.

Por isso, os quebequenses e aqueles que dão igual importância a este tipo de objectivo colectivo optam geralmente por um modelo bastante diferente de sociedade liberal. Segundo a sua perspectiva, a sociedade pode ser organizada à volta de uma definição de vida boa, sem que tal seja considerado uma depreciação daqueles que, pessoalmente, não partilham dessa definição. A razão por que se trata de uma questão de política pública reside no facto de ser a natureza do bem a determinar, onde quer que o bem seja procurado em comum. De acordo com esta concepção, uma sociedade liberal distingue-se como tal pela forma como trata as suas minorias, incluindo aquelas que não partilham das definições públicas do bem e, acima de tudo, pelos direitos que concede a todos os seus membros. Mas, agora, os direitos em questão são concedidos como direitos fundamentais e decisivos que foram reconhecidos como tal desde o primeiro momento da tradição liberal: direito à vida, à representação legal, à liberdade de expressão, à liberdade religiosa, e por aí fora. Relativamente a este modelo, denota-se uma perigosa desatenção quanto a uma fronteira essencial, quando se fala de direitos fundamentais sobre coisas como a sinalização comercial na língua de escolha do indivíduo.

Há que distinguir, por um lado, as liberdades fundamentais, aquelas que nunca devem ser violadas e que, por isso, devem ser consolidadas de modo inexpugnável, dos privilégios e imunidades, por outro lado, que são importantes, mas que podem ser anulados ou limitados por razões de política pública – embora fosse necessário haver uma razão forte para o fazer.

Uma sociedade com objectivos colectivos fortes pode ser liberal, segundo esta perspectiva, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, em especial, quando considera aqueles que não partilham dos objectivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais. Concretizar todos estes objectivos irá provocar, sem dúvida, tensões e dificuldades, mas não é nada de impossível, e os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles que qualquer sociedade liberal encontra quando tem de combinar, por exemplo, liberdade com igualdade ou prosperidade com justiça.

Trata-se de duas perspectivas incompatíveis da sociedade liberal. Uma das grandes fontes da nossa actual dasarmonia consiste no facto de as duas perspectivas se terem confrontado na última década. A resistência à «sociedade distinta», que exigia que fosse dada prioridade à Carta, resultou, em parte, de um descuido processual, a alastrar por uma parte do Canadá de expressão anglófona. Deste ponto de vista, atribuir a um governo o objectivo de promover a sociedade distinta do Quebeque significa admitir que se trata de um objectivo colectivo, o que teria de ser neutralizado através da submissão à Carta existente. Do ponto de vista do Quebeque, esta tentativa de impor um modelo processual de liberalismo não só priva a cláusula da sociedade distinta de alguma da sua força como uma regra de interpretação, como também iria significar uma rejeição do modelo do liberalismo, no qual a sociedade estava fundada. As sociedades não conseguiram discernir-se umas em relação às outras durante todo o debate de Meech Lake. Mas, aqui, fizeram-no com cuidado – e não gostaram dos resultados. O resto do país percebeu que a cláusula da sociedade distinta legitimava os objectivos colectivos. E o Quebeque percebeu que

a mudança no sentido de dar prioridade à Carta impunha uma forma de sociedade liberal que lhe era estranha e à qual o Quebeque jamais poderia ajustar-se sem abdicar da sua identidade[35].

Procedi a uma pesquisa profunda sobre este assunto, por me parecer ilustrativo das questões fundamentais. Existe uma forma de política de igual respeito, guardada religiosamente num liberalismo de direitos, que é hostil à diferença, porque (a) insiste na aplicação, sem qualquer excepção, uniforme das regras que definem esses direitos, e porque (b) desconfia dos objectivos colectivos. É evidente que isto não significa que este modelo procure abolir as diferenças culturais. Afirmá-lo seria uma acusação absurda. Mas digo que é hostil à diferença, porque não pode ajustar-se àquilo que os membros das sociedades distintas aspiram realmente: a sobrevivência. Trata-se de (b) um objectivo colectivo, que (a) irá, é quase inevitável, necessitar de algumas variações nos tipos de leis que consideramos admissíveis de um contexto cultural para outro, como o caso do Quebeque demonstra de forma clara.

Na minha opinião, os defensores da política de diferença têm razão ao acusarem esta forma de liberalismo. Mas, felizmente, existem outros modelos de sociedade liberal que encaram (a) e (b) de uma maneira diferente. Esses modelos pressupõem a defesa permanente de certos direitos, como é óbvio. Não haveria qualquer possibilidade de as diferenças culturais determinarem a aplicação do *habeas corpus*, por exemplo. Mas estabelecem uma distinção entre estes direitos fundamentais e um leque alargado de imunidades e pressupostos de tratamento uniforme que surgiram de repente nas culturas modernas de revisão jurídica. São modelos que se dispõem a dar mais relevância a certas formas de tratamento uniforme em detrimento da sobrevivência cultural, e a optar, por vezes, a favor desta. Assim, acabam por ser, não modelos processuais de liberalismo, mas modelos que se fundamentam bastante em juízos de valor sobre o que constitui uma vida boa – juízos esses em que a integridade das culturas ocupa um lugar importante.

---

35 Veja-se Guy Laforest, «L'esprit de 1982», in *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, ed. Louis Balthasar, Guy Laforest, and Vincent Lemieux (Quebeque: Septentrion, 1991).

Embora não me seja possível apresentar os meus argumentos, é, obviamente, este tipo de modelo que eu subscreveria. No entanto, não há dúvida de que são cada vez mais as sociedades que se estão a tornar multiculturais, no sentido de incluírem mais do que uma comunidade cultural que pretende sobreviver. É que os rigores do liberalismo processual podem tornar-se rapidamente impraticáveis no mundo de amanhã.

V

Assim, a política do igual respeito pode, ao menos na variante mais hospitaleira, ser ilibada da acusação de pretender homogeneizar a diferença. Existe, porém, uma outra maneira de formular a acusação e que é mais difícil de contestar. Mas talvez não se deva fazê-lo, ou, pelo menos, assim o julgo.

A acusação em que estou a pensar é originada pelo desejo, às vezes expresso em nome do liberalismo «que ignora a diferença», de que a política em questão possa proporcionar um terreno neutro onde as pessoas de todas as culturas se podem encontrar e coexistir. Nesta perspectiva, é necessário fazer algumas distinções – entre o que é público e o que é privado, por exemplo, ou entre a política e a religião – e, só então, é que poderemos relegar as diferenças antagónicas para uma esfera que não tenha efeitos políticos.

Mas uma polémica como a que envolve a obra de Salman Rushdie, *Versículos Satânicos*, revela até que ponto esta perspectiva está errada.

Para o Islamismo dominante, não se trata de separar a política da religião, como se espera na sociedade liberal do Ocidente. O liberalismo não é um ponto de encontro possível para todas as culturas, mas é, por um lado, a expressão política de uma série de culturas e, por outro, é extremamente incompatível com outras. Além do mais, como muitos muçulmanos sabem perfeitamente, o liberalismo ocidental não é tanto uma expressão da visão secular, pós-religiosa, que acabou por se popularizar entre os intelectuais liberais como mais um sistema resultante do Cristianismo – pelo menos, do ponto de vista

alternativo do Islamismo. A divisão entre Igreja e Estado remonta aos primeiros tempos da civilização cristã. As formas mais antigas que a separação assumiu diferiam em muito das nossas, mas constituíram a base para o desenvolvimento moderno. O próprio termo secular fazia, inicialmente, parte do vocabulário cristão[36].

Tudo isto, para dizer que o liberalismo não pode, nem deve, pretender uma neutralidade cultural completa. O liberalismo também é um credo de luta. A variante hospitaleira que eu subscrevo, assim como a maior parte das formas rígidas, tem de definir os limites, visto que surgirão variantes quando se trata de aplicar a lista de direitos, mas não quando há incentivo para o assassínio. Contudo, não se deveria ver, aqui, uma contradição. Na política, não se podem evitar as distinções substantivas deste tipo e, pelo menos, o liberalismo não processual, que eu descrevia, está totalmente disposto a aceitá-lo.

Mas a polémica não deixa de ser inquietante. O motivo, já eu mencionei: todas as sociedades estão a tornar-se cada vez mais multiculturais e, ao mesmo tempo, mais permeáveis. Na verdade, são duas tendências que se desenvolvem em conjunto. A permeabilidade significa que as sociedades estão mais receptivas à migração multinacional: são mais os membros cujo centro se situa noutra parte qualquer, que passam a conhecer uma vida de diáspora. Nestas circunstâncias, há qualquer coisa de estranho, quando se responde simplesmente que «é assim que fazemos as coisas aqui». É uma resposta que deve ser dada em casos semelhantes ao da polémica de Rushdie, em que a «maneira de fazer as coisas» cobre aspectos como o direito à vida e à liberdade de expressão. A estranheza resulta do facto de haver um número considerável de pessoas que são cidadãs e que também pertencem à cultura que questiona as nossas fronteiras filosóficas. O desafio consiste em lidar com o seu sentido de marginalização sem comprometer os nossos princípios políticos básicos.

Tudo isto conduz-nos à questão do multiculturalismo, como é hoje frequentemente discutido e que tem muito a ver com a

36 Este aspecto está bem argumentado por Larry Siedentop, «Liberalism: The Christian Connection», *Times Literary Supplement*, 24-30 de Março de 1989, p. 308. Também já discuti estas questões em «The Rushdie Controversy», in *Public Culture* 2, n.º 1 (Outono-1989): 118-22.

imposição de algumas culturas sobre outras da pressuposta superioridade que desencadeia essa imposição. Considera-se que, neste aspecto, as sociedades liberais do Ocidente são extremamente culpadas, em parte devido ao seu passado colonial, em parte devido à marginalização de segmentos da sua população oriundos de outras culturas. É neste contexto que a resposta «É assim que nós fazemos as coisas, aqui» pode parecer cruel e insensível. Mesmo que, pela natureza das coisas, seja quase impossível chegar, aqui, a um compromisso – que proíba ou permita o assassínio –, a resposta denota uma atitude considerada como de desprezo. E, muitas vezes, é, de facto. Deste modo, chegamos novamente à questão do reconhecimento.

O que estava em jogo, pelo menos, de uma maneira intensa, na última secção, não era o reconhecimento do valor igual. Aí, tratava-se da questão de saber se a sobrevivência cultural será admitida como objectivo legítimo, ou não, se os objectivos colectivos serão aceites como considerações legítimas para a revisão jurídica, ou para outros fins de política social de alcance geral. A exigência que se fazia era no sentido de as culturas verem consagrada a oportunidade de se defenderem, dentro de limites convenientes. Mas a outra exigência que estamos agora a considerar é a de que todos reconheçam o valor igual das diferentes culturas: que as deixemos, não só sobreviver, mas também admitamos o seu mérito.

Que sentido é que se pode extrair desta exigência? De certa forma, existe há já algum tempo, mas sem formulação explícita. Durante mais de um século, a política do nacionalismo tem sido estimulada, em parte, pelo sentido que as pessoas possuíam de serem desprezadas ou respeitadas pelos outros à sua volta. A possibilidade de ruptura nas sociedades multinacionais existe, devido, em grande medida, à ausência, entre os grupos, de reconhecimento (apreendido) do igual valor. Penso que é o que está a acontecer actualmente no Canadá – não obstante o meu diagnóstico vir a ser, com certeza, alvo de contestação, por parte de algumas pessoas. Na cena internacional, a extrema sensibilidade de certas sociedades supostamente fechadas à opinião pública mundial – tal como ficou patente nas suas reacções sobre os resultados de, digamos, uma enti-

dade como a Amnistia Internacional, ou nas suas tentativas de, através da UNESCO, instituir uma nova ordem mundial de informação – confirma a importância do reconhecimento exterior.

Mas, para usar a gíria hegeliana, tudo isto é ainda muito *an sich* e, não, *für sich*. Os próprios actores são, frequentemente, os primeiros a negar que considerações desse tipo estão na base da sua luta e alegam outros factores: desigualdade, exploração e injustiça. Muito poucos independentistas quebequianos, por exemplo, conseguem aceitar o facto de ser a ausência de reconhecimento por parte da população anglófona que está a impedi-los de vencerem a sua luta.

Assim, a novidade reside na formulação explícita que agora é feita da exigência de reconhecimento. E o que tem contribuído para esse carácter explícito, da forma que eu indiquei atrás, é a divulgação da ideia de que o reconhecimento é essencial para a nossa formação. Podíamos afirmar que, graças a esta ideia, o não reconhecimento ou o reconhecimento incorrecto foram promovidos ao estatuto de ofensa que pode ser, de forma prática, enumerada juntamente com as outras mencionadas no parágrafo anterior.

Um dos autores responsáveis por esta transição é, sem dúvida alguma, o falecido Frantz Fanon, cuja obra marcante Les Damnés de la Terre *(Os Condenados da Terra)*[37] defendia que a principal arma dos colonizadores era a imposição da imagem que eles concebiam dos colonizados sobre os povos subjugados. Estes, para se libertarem, deveriam, primeiro, expurgar-se dessas imagens autodepreciativas. Este autor recomendava a violência como forma de alcançar esta liberdade, e que ia ao encontro da violência original por parte do dominador estrangeiro. Nem todos os que se inspiraram em Fanon o seguiram nesta linha de pensamento, mas a noção de que a mudança da imagem adoptada implica uma luta, que tem lugar dentro do indivíduo subjugado e contra o dominador, tem conhecido uma aceitação generalizada. A ideia tornou-se decisiva para certas componentes do feminismo e assume-se também como um elemento muito importante para o actual debate sobre o multiculturalismo.

---

37 (Paris: Maspero, 1961).

O principal alvo das atenções deste debate é o mundo da educação, no sentido lato. Um ponto central importante são os departamentos de estudos humanísticos das universidades, onde se fazem exigências para se alterar, alargar ou abandonar o «cânone» dos autores-referência, sob o pretexto de que o que existe, hoje, é constituído preferencialmente, e na sua quase totalidade, por «homens brancos, falecidos». Dever-se-ia dar mais espaço às mulheres e aos autores de origens e culturas não europeias. Um segundo ponto central diz respeito às escolas do ensino secundário, onde se está a tentar, por exemplo, elaborar cursos centrados na cultura africana para escolas onde os alunos são maioritariamente negros.

A razão para se defenderem estas mudanças não reside, ou, pelo menos, principalmente, na possibilidade de todos os estudantes perderem algo de importante através da exclusão de autores de determinado sexo, raça ou cultura, mas, sim, na possibilidade de os estudantes do sexo feminino e os que pertencem a grupos excluídos apreenderem, directamente ou por omissão, uma imagem depreciativa deles mesmos, como se toda a criatividade e mérito fossem inerentes aos homens de origem europeia. Alargar e alterar o curso revela-se, por isso, uma medida essencial, não tanto em nome de uma cultura mais vasta para todos, que irá conceder o devido reconhecimento aos que, até então, eram vítimas de exclusão. A premissa que está por detrás destas exigências é a de que o reconhecimento forja a identidade, em particular, na perspectiva de Fanon: geralmente, os grupos dominantes consolidam a sua hegemonia, inculcando uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados. A luta pela liberdade e pela igualdade deve, por conseguinte, passar por uma reformulação dessa imagem. Os cursos multiculturais visam ajudar nesse processo.

Embora não seja frequentemente explicitado, a lógica que está por detrás destas exigências parece depender da premissa de que devemos igual respeito a todas as culturas. É uma premissa que resulta da natureza da acusação feita pelos autores dos cursos tradicionais. O argumento consiste no facto de os juízos de valor em relação a estes cursos e que estiveram supostamente na base da sua concepção, estarem, na verdade, cor-

rompidos, deturpados pela estreiteza de espírito ou pela falta de tacto, ou, pior ainda, de exprimirem o desejo de menosprezar as vítimas de exclusão. A implicação parece ser a de que, sem este tipo de distorções, os verdadeiros juízos de valor de obras diferentes contribuem para posicionar todas as culturas, mais ou menos, ao mesmo nível. É claro que a crítica podia ser muito mais radical, baseando-se numa perspectiva neonietzscheana, que questiona os próprios juízos de valor. Mas, na falta deste passo extremo (cuja coerência ponho em causa), a presunção parece ser de igual valor.

Gostaria de afirmar que há qualquer coisa de válido nesta presunção, mas isso não a impede de estar isenta de aspectos problemáticos, e que envolve algo semelhante a um acto de fé. Como presunção, alega que todas as culturas humanas que dinamizaram sociedades inteiras, durante um considerável espaço de tempo, têm algo de importante a dizer sobre todos os seres humanos. Exprimo-me desta maneira para excluir contextos culturais parciais no seio de uma sociedade, assim como pequenas fases de uma grande cultura. Não há razões para acreditar que, por exemplo, as diferentes formas de arte de uma dada cultura deveriam ter todas igual, ou até muito, valor. Além disso, qualquer cultura pode ter as suas fases de decadência.

Mas, quando me refiro a esta exigência como sendo uma «presunção», quero dizer que se trata de uma hipótese que serve de ponto de partida para abordarmos o estudo de qualquer outra cultura. A validade desta exigência deve ser demonstrada de forma coerente no verdadeiro estudo da cultura. Com efeito, em relação a uma cultura suficientemente diferente da nossa, podemos ter apenas uma ideia confusa *ex ante* sobre o modo como a sua valiosa contribuição será prestada. Isto, porque, para uma cultura suficientemente diferente, a própria noção do que deve ser valorizado será, para nós, estranha. Por exemplo, presumir na «raga» o mesmo valor atribuído a um cravo bem afinado significaria que não se compreendeu absolutamente nada sobre o assunto. O que tem de acontecer é aquilo a que Gadamer chamou de uma «fusão de horizontes»[38].

---

38 *Wahrheit und Methode* (Tuebingen: Mohr, 1975), pp. 289-290.

Aprendemos a movimentar-nos num horizonte mais alargado, dentro do qual partimos já do princípio de que aquilo que serve de base à valorização pode ser considerado como uma possibilidade a par do *background* da cultura que antes nos era desconhecida. A «fusão de horizontes» funciona através do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação, através dos quais poderemos articular estes contrastes[39]. A tal ponto que, se e quando acabarmos por encontrar uma base firme para a nossa pressuposição, será em termos de uma noção do que constitui o valor que jamais poderíamos ter no início. Atingimos o juízo de valor, em parte, porque transformamos os nossos critérios.

Podemos argumentar que devemos a todas as culturas um pressuposto deste tipo. Mais adiante darei a minha explicação sobre este pressuposto. Deste ponto de vista, não formular o pressuposto poderá parecer simplesmente a consequência do preconceito ou da má-vontade. Pode até ser equiparado à negação de um estatuto igual. Algo semelhante a isto poderá estar subjacente à acusação feita pelos apoiantes do multiculturalismo contra os defensores do cânone tradicional. Partindo do princípio de que a relutância destes em alargar o cânone resulta de uma combinação de preconceitos e má-vontade, os multiculturalistas acusam-nos de terem assumido com arrogância a sua própria superioridade sobre povos antigamente subjugados.

Este pressuposto ajudaria a explicar por que é que as exigências do multiculturalismo se baseiam em princípios já estabelecidos de igual respeito. Se a não formulação do pressuposto é idêntica a uma negação da igualdade, e se da inexistência de reconhecimento advêm consequências importantes para a identidade das pessoas, então pode-se dizer que existem motivos de peso para persistir na universalização do pressuposto como uma extensão lógica da política de dignidade. Da mesma maneira que todos devem possuir os mesmos direitos civis e de

39 Já tive a oportunidade de analisar em pormenor os aspectos aqui implícitos em «Comparison, History, Truth», in *Myth and Philosophy*, ed. Frank Reynolds e David Tracy (Albany: State University of New York Press, 1990); e em «Understanding and Ethnocentricity», in *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge University Press, 1985).

voto, independentemente da raça ou da cultura, assim devem todos usufruir do pressuposto de que as respectivas culturas tradicionais têm valor. Esta extensão, por mais lógica que possa parecer a sua proveniência das regras aceites sobre a igual dignidade, não se adapta tão bem a essas culturas, como foi descrito na Secção II, porque põe em causa a «ignorância da diferença», que ocupava uma posição central nelas. E, no entanto, parecerá que provém delas, de facto, ainda que de uma forma não linear.

Não estou certo quanto à validade de se exigir este pressuposto como direito. Mas é um aspecto que podemos deixar de parte, porque a exigência feita parece ter muito mais força: reivindica-se que um respeito adequado à igualdade implica mais do que o pressuposto de que posteriores estudos nos farão ver as coisas desta maneira; implica, isso sim, verdadeiros juízos de valor sobre os hábitos e criações das diferentes culturas. Esses juízos parecem estar implícitos na reivindicação de que certas obras sejam incluídas no cânone e de que só não o foram antes, devido ao preconceito, à má-vontade ou ao desejo de subjugar. (É claro que a exigência de inclusão é logicamente distinta da exigência de valor igual. A exigência poderia ser a seguinte: incluam estas obras, porque são nossas, ainda que possam muito bem ser inferiores. Mas não é assim que as pessoas que fazem a exigência se exprimem).

Contudo, há qualquer coisa de errado na maneira como a exigência é feita. Faz sentido exigir, como objecto de um direito, que abordemos o estudo de certas culturas, partindo do pressuposto do seu valor, como se mencionou atrás. Mas, exigir como objecto de direito que apresentemos como conclusão definitiva que o seu valor é grande ou igual aos dos outros, já não faz sentido. Ou seja, se julgar um valor significa compreendê-lo como algo independente dos nossos próprios desejos e vontades, então não pode ser ditado por um princípio de ética. Se procedermos a uma análise, encontraremos algo de grande valor na cultura C, ou não. Mas exigir que façamos assim não faz mais sentido do que exigir que julguemos a Terra redonda ou plana, ou a temperatura do ar quente ou fria.

O modo como expus estas ideias foi deveras simplista, quando todos sabem que existe uma forte polémica sobre a «objectividade» do juízo, neste domínio, e sobre a possibilidade

de aqui existir, ou não, uma «verdade dos factos», como parece existir no âmbito das ciências naturais, ou se, de facto, até nas ciências naturais a «objectividade» não passa de uma miragem. Não disponho aqui de espaço para discutir sobre estes aspectos. Além do mais, já o fiz, de certa maneira, noutro sítio[40]. Não simpatizo muito com estas formas de subjectivismo, que, a meu ver, são alvo de confusões. Todavia, invocá-las neste contexto parece suscitar especial confusão. A essência moral e política da exigência diz respeito aos juízos referentes ao estatuto inferior, injustificados e alegadamente feitos sobre as culturas não hegemónicas. Mas, se esses juízos acabam por ser uma questão de vontade humana, então o aspecto da justificação deixa de ter importância. Para falar a verdade, ninguém faz juízos que podem estar certos ou errados. Os juízos fazem-se para exprimir agrado ou desagrado, para apoiar ou rejeitar outra cultura. Nesse caso, porém, a exigência deve mudar, no sentido de passar de recusa para apoio, e a validade ou não validade dos juízos, aqui, nada tem a ver com o assunto.

E, contudo, o acto de declarar as criações de outra cultura como possuindo o mesmo valor e o acto de se declarar a favor dessas criações, mesmo que não sejam assim tão impressionantes, tornam-se indistintos. A diferença está só na embalagem. No entanto, o primeiro acto é normalmente entendido como uma expressão genuína de respeito, ao passo que o segundo é visto como um acto de paternalismo intolerável. Os supostos beneficiários da política de reconhecimento, ou seja, as pessoas que poderiam realmente beneficiar com a aceitação, fazem uma distinção crucial entre os dois actos. Elas sabem que o que desejam é respeito, não a condescendência. Qualquer teoria que elimine essa distinção parece, pelo menos *prima facie*, distorcer aspectos decisivos da realidade que pretende consagrar.

De facto, as teorias subjectivistas, pseudo-neo-nietzscheanas, são constantemente invocadas neste debate. Inspiradas, muitas vezes, em Foucault e Derrida, afirmam que todos os juízos de valor se baseiam em critérios que acabam por ser impostos e, posteriormente, consolidam as estruturas do poder. Devia ser

40 Veja-se a primeira parte de *Sources of the Self*.

clara a razão por que estas teorias proliferam neste caso: um juízo favorável por encomenda é um disparate, a não ser que algumas dessas teorias sejam válidas. Além disso, emitir um juízo desse tipo por encomenda constitui um acto de uma condescendência gritante. É impossível considerar esse acto de respeito como genuíno. É, antes, um acto fingido de respeito concedido em troca da insistência por parte do seu suposto beneficiário. Em termos objectivos, é um acto que implica desprezo pela inteligência desse beneficiário. E ser o destinatário de tal acto é humilhante. Os defensores das teorias neo-nietzscheanas esperam escapar a todo este nexo de hipocrisia, transformando tudo isto numa questão de poder e contrapoder. Assim, em vez de respeito, passa a ser uma questão de tomar partido, de solidariedade. Mas esta está longe de ser uma solução satisfatória, porque, ao tomarem partido, os defensores perdem a força motriz deste tipo de política e que é, precisamente, a procura de reconhecimento e de respeito.

Por outro lado, mesmo que fosse possível exigir isso deles, a última coisa que se deseja, nesta altura, dos intelectuais virados para a Europa são juízos de valor positivos sobre culturas que eles não estudaram a fundo. É que os verdadeiros juízos de valor pressupõem um horizonte fundido de critérios, como já tivemos ocasião de ver; pressupõe que já fomos transformados pelo estudo sobre o outro, de forma que não estamos só a julgar através dos nossos critérios originais. Fazer um julgamento favorável antes do tempo seria, não só condescendente, mas também etnocêntrico: iríamos louvar o outro por ser como nós.

Aqui temos outro problema grave relativamente a uma grande parte da política de multiculturalismo: a exigência peremptória de juízos de valor favoráveis é paradoxalmente – e talvez se devesse dizer tragicamente – homogeneizante, porque implica que tenhamos já critérios para fazer tais juízos. Os critérios que possuímos, porém, são os da civilização do Norte do Atlântico. Consequentemente, os juízos irão, implícita e inconscientemente, enfiar os outros nas nossas categorias até estas abarrotarem. Por exemplo: vamos pensar dos «artistas» dos outros como criadores de «obras» que, então, incluiremos no nosso cânone. Ao invocar os nossos critérios para julgar todas

as civilizações e culturas, a política de diferença poderá acabar por tornar todas as pessoas iguais[41].

Desta forma, a exigência de reconhecimento igual é inaceitável. Mas a história não acaba, pura e simplesmente, aqui. Os adversários do multiculturalismo no meio académico norte-americano aperceberam-se desta fraqueza e serviram-se dela como uma desculpa para virarem as costa ao problema. Mas isso é que não pode ser. Uma reacção semelhante à que foi atribuída a Saul Bellow, que citei atrás, segundo a qual teríamos muito gosto em ler o Tolstoy zulu quando ele aparecesse, demonstra a profundeza do etnocentrismo. Em primeiro lugar, existe o pressuposto de que a excelência tem de assumir formas que nos são conhecidas: os zulus deveriam apresentar um Tolstoy. Em segundo lugar, partimos do princípio que a contribuição deste povo ainda está para chegar (quando os zulus apresentarem um Tolstoy...). É óbvio que estes dois pressupostos andam de mãos dadas. Se têm de apresentar o nosso género de excelência, então é natural que a esperança do povo zulu resida no futuro. Roger Kimball exprime esta ideia de uma forma mais cruel: «Exceptuando os multiculturalistas, a escolha que temos de encarar nos nossos dias não é entre uma cultura ocidental 'repressiva' e um paraíso multicultural, mas, sim, entre a cultura e a barbárie. A civilização não é um dom, é uma conquista – uma frágil conquista que precisa de ser constantemente escorada e defendida dos importunos, vindos de dentro e de fora[42].»

---

41 Os mesmos pressupostos homogeneizantes subjazem à reacção negativa por parte de muitas pessoas em relação às reivindicações de superioridade em termos definitivos, em nome da civilização ocidental, no que toca, digamos, às ciências naturais. Mas, em princípio, é absurdo objectar a essas reivindicações, sem mais nem menos. Se todas as culturas fizeram uma contribuição de valor, não foi por serem idênticas ou até por terem incorporado o mesmo tipo de valor. Esperar que assim fosse seria subestimar imenso as diferenças. No fim, o pressuposto do mérito concebe um universo no qual culturas diferentes se complementam umas às outras através de diferentes tipos de contribuições. Esta imagem não só é compatível com, mas também exige juízos de, superioridade-em-certa-medida.

42 «Ternured Radicals», *New Criterion*, Janeiro-1991, p. 13.

Deve haver alguma coisa entre, por um lado, a exigência não genuína e homogeneizante de reconhecimento do valor igual e, por outro lado, o auto-enclausuramento nos critérios etnocêntricos. Existem outras culturas e a necessidade de vivermos juntos, tanto em harmonia numa sociedade, como à escala mundial, é cada vez maior.

O que existe é o pressuposto do valor igual, como descrevi atrás: uma posição que assumimos quando nos dedicamos ao estudo do outro. Talvez não seja preciso perguntarmos se se trata de uma coisa que os outros possam exigir de nós na qualidade de direito. Poderíamos, simplesmente, perguntar se é esta a maneira que devemos usar para abordarmos os outros.

Será? Como é que se pode fundamentar este pressuposto? Um dos fundamentos defendidos é a religião. Herder, por exemplo, tinha uma visão da divina providência, segundo a qual toda esta diversidade de culturas não constituía um mero acaso, mas, antes, um desígnio com vista a uma maior harmonia. Não posso desdenhar esta posição. Mas, a um nível simplesmente humano, poder-se-ia afirmar que é sensato supor que as culturas que conceberam um horizonte de significado para muitos seres humanos, com os mais diversos caracteres e temperamentos, durante um longo período de tempo – por outras palavras, que articularam o sentido de bem, de sagrado, de excelente –, possuem, é quase certo, algo que merece a nossa admiração e respeito, mesmo que possuam, simultaneamente, um lado que condenamos e rejeitamos. Talvez seja possível exprimi-lo de outra maneira: era preciso ser extremamente arrogante para, *a priori*, deixar de parte esta possibilidade.

É provável que, afinal, haja aqui um aspecto moral a ter em consideração. Precisamos, apenas, de extrair um sentido da nossa própria quota-parte em toda a história humana para aceitar o pressuposto. Só a arrogância, ou outra falha moral semelhante, nos pode privar desse sentido. Mas o que o pressuposto exige de nós não são juízos de valor peremptórios e falsos, mas uma disposição para nos abrirmos ao estudo comparativo das culturas do tipo de nos obrigar a deslocar os nossos horizontes

nas fusões resultantes. Acima de tudo, exige que admitamos estarmos muito aquém desse último horizonte que poderá tornar evidente o valor relativo das diferentes culturas. Tal significaria desfazer uma ilusão que ainda domina muitos «multiculturalistas» – assim como os seus mais acérrimos opositores[43].

43 Existe uma crítica muito interessante sobre ambos os lados extremos, e que eu aproveitei nesta discussão. Veja-se Benjamin Lee, *Towards a Critical Internationalism*.

COMENTÁRIO

SUSAN WOLF

Dos muitos problemas que os extraordinariamente ricos e estimulantes ensaios de Charles Taylor levantam, escolhi pôr em evidência aquele que ele discute por último, e explorar, como Taylor explora, os modos em que a política do reconhecimento admite o problema da educação multicultural. Todavia, antes de me dedicar a este tópico, sinto a necessidade de fazer uma observação acerca de um dos caminhos não escolhidos, nomeadamente aquele que evidenciaria especialmente questões feministas. O Professor Taylor nota correctamente as raízes históricas e teóricas comuns da exigência pelo reconhecimento e de uma apreciação da sua importância que são evidentes tanto na política feminista como na multicultural. Mas existem também diferenças, quer nas injustiças sofridas quer nas soluções para as corrigir. Seria uma vergonha se, ao reconhecer a importância do reconhecimento, e especialmente a importância do reconhecimento da diferença, falhássemos em reconhecer as diferenças entre os diferentes erros do reconhecimento e entre as injustiças que daí advêm.

Os erros do reconhecimento focados primeiramente pelo Professor Taylor são, primeiro, o erro literal em reconhecer que os membros de uma ou de outra minoria ou que um grupo desprivilegiado *têm* uma identidade cultural com um grupo distinto de tradições e práticas e uma história intelectual e estética distinta, e, segundo, um erro em reconhecer que esta identidade cultural é de uma importância e valor profundos.

As injustiças mais óbvias neste contexto são, pelo menos, que os membros das culturas não reconhecidas se irão sentir desterrados e vazios, faltando-lhes as fontes para um sentimento de comunidade e uma base para a auto-estima, e, no pior dos casos, sentirem-se ameaçados com o risco de aniquilação cultural. As soluções mais óbvias incluem a publicidade, a admiração e a preservação explícita das tradições culturais e dos feitos destes grupos, compreendidos como tradições e feitos pertencentes especificamente aos descendentes das culturas relevantes.

No entanto, a situação das mulheres não é totalmente paralela com a dos membros das culturas depreciadas. Enquanto a exigência predominante pelo reconhecimento em contextos multiculturais é a exigência de se ter a nossa cultura e a nossa identidade cultural reconhecida como tal, ter a nossa identidade *enquanto* afro-americano, ásio-americano ou americano nativo apreciada e respeitada, a questão de quão significativamente e com que significado queremos ser reconhecidos como mulheres é um assunto de profunda contenção. Pois há claramente um sentido em que as mulheres foram reconhecidas como mulheres – realmente, «como mulheres de facto» – há muito tempo, e a questão de como passar para além desse tipo específico e distorcido de reconhecimento é problemática em parte porque não há uma herança cultural clara, ou claramente desejável, separada através da qual possamos redefinir e reinterpretar o que é ter uma identidade como mulher.

Ao contrário dos canadianos franceses, ou a um nível mais baixo, os mormons, os amish, ou, os judeus ortodoxos que vivem nos EUA, as mulheres enquanto grupo não estão remotamente ameaçadas com o risco de aniquilação enquanto grupo sexual distinto. Apesar dos avanços na biotecnologia que tornam a opção biologicamente possível, esta justiça em particular não deve preocupar as mulheres. O problema predominante para as mulheres enquanto mulheres não é que o sector mais largo ou mais poderoso da comunidade falhe em reparar ou em estar interessado em preservar a identidade sexual das mulheres, mas que esta identidade seja posta ao serviço da opressão e da exploração. Os erros mais evidentes do reconhecimento neste contexto são, em primeiro lugar, o erro em reconhecer as

mulheres como indivíduos com espírito, interesses e talentos próprios, que podem ser mais ou menos constrangedoras ou indiferentes aos papéis que o seu sexo lhes confinou, e, em segundo lugar, o erro em reconhecer os valores e capacidades involvidos nas actividades tradicionalmente associadas às mulheres e os modos em que a experiência e a atenção podem desenvolver e não limitar as nossas habilidades intelectuais, artísticas e profissionais noutros contextos.

Possivelmente apenas um ensaio não pode esclarecer todos os problemas que podem correctamente ser levantados sob o título «as políticas do reconhecimento.» De facto, é notável quanta complexidade histórica, intelectual e política Taylor transmitiu num espaço tão curto. Contudo, esperamos que a longo prazo seja dada uma atenção mais pormenorizada às diferenças entre os problemas mais evidentes do reconhecimento para as mulheres e aos problemas mais evidentes do reconhecimento das culturas, e que uma atenção às diferenças dentro destas categorias que variam da classe, raça, religião até outros factos empíricos mais singulares esteja apta a informar mutuamente as conclusões teóricas e práticas que tiramos quando consideramos qualquer destes problemas. Os problemas das mulheres que se constrangeram pelo seu papel enquanto mulheres pode lembrar-nos que os afro-americanos também se podem constranger com a exigência intolerante ao darem à identidade cultural um lugar central nas suas vidas. E os problemas daqueles que foram incitados a ignorar, suprimir ou a remover as suas diferenças dos brancos heterossexuais cristãos pode lembrar-nos dos perigos de se tentar ignorar o significado das diferenças de sexo que podem ser bastante profundas.

Em qualquer dos casos, a reflexão num grupo de problemas pode moldar a nossa perspectiva quando nos dedicamos a outro grupo de problemas. E pode muito bem acontecer que a minha recente ocupação com os problemas de género sexual ajudem a explicar a minha perspectiva do assunto ao qual me vou dedicar.

Quero considerar especificamente, como Taylor faz, a exigência pelo reconhecimento da diversidade de culturas, e particularmente o modo como esta exigência se expressa na esfera da educação. Como nota o Professor Taylor, a exigência de

respeito igual pelas diferentes culturas, ou pelos membros e descendentes de diferentes culturas, conduziu à exigência de que as contribuições destas culturas sejam reconhecidas – e reconhecidas imediatamente – como igualmente válidas e valiosas. Como Taylor também nota, esta é uma exigência que, pelo menos nas suas formulações mais frequentes, é internamente inconsistente e assim impossível de satisfazer. Pois a exigência que todas as culturas e os trabalhos por elas efectuados sejam avaliados como igualmente bons está entrelaçado com o repúdio de todos os padrões possíveis para a avaliação, que iriam enfraquecer os juízos de valor inferior. Taylor argumenta correctamente que a linha subjectivista nestes argumentos é afinal destrutiva para os objectivos que estes argumentos supostamente deveriam apoiar. Ele afirma correctamente que, embora o subjectivismo proponha uma resposta rápida e fácil às exigências para a justificação de uma revisão do cânone, é uma resposta que, no final de contas, acaba em desrespeito pela prática da justificação, pelo vocabulário da apreciação crítica, e por tudo o que possa servir de base ao respeito autêntico. Consequentemente, ele defende (outra vez correctamente) que é um erro exigir que obras de todas as culturas sejam avaliadas, anteriormente à inspecção e à apreciação, como obras igualmente boas, que igualmente manifestam o talento humano, e que fazem contribuições iguais para o armazém mundial da beleza e da magnificência.

Contudo, encontro algo de estranho a perturbar a própria visão de Taylor sobre o que daqui deriva, e na sua própria proposta sobre o que, se não formos subjectivistas, o direito ao reconhecimento deve requerer. Taylor sugere que o reconhecimento exige que demos a todas as culturas a *presunção* de que «(já que) vitalizaram sociedades completas durante um período considerável de tempo, elas têm algo de importante a dizer a todos os seres humanos.» Isto comprometer-nos-ia a estudar estas culturas, a expandir a nossa imaginação e a abrir os nossos espíritos, de modo a nos colocarmos na posição para vermos o que, se existe alguma coisa, é tão distintivamente valioso nelas. Com o tempo, quando a presunção se esgotar, podemos mudar a nossa justificação para um valor igual ou distintivo,

pois nessa altura e só nessa altura estaremos na posição de compreender e articular os valores específicos e distintivos que cada cultura tem para propor.

Parece-me que esta linha de pensamento nos leva para uma direção infeliz, que nos desvia de um dos problemas cruciais que a política do reconhecimento urge em nos endereçar. Pois pelo menos uma das graves injustiças que um erro do reconhecimento perpetua pouco tem a ver com a questão de se uma pessoa ou uma cultura que não são reconhecidas têm algo de importante a dizer a todos os seres humanos. A necessidade de corrigir essas injustiças, por conseguinte, não depende da presunção ou da confirmação da presunção de que uma determinada cultura é distintivamente valiosa para as pessoas exteriores à cultura.

Uma maneira de explicar o que tenho em mente é imaginar, apesar de quão irreal possa ser, que hipoteticamente Saul Bellow presta atenção a Taylor e apreende profundamente as suas observações. Presumivelmente, quando Bellow alegadamente fez a observação sobre Tolstoy e os zulus, o seu pensamento subjacente era que o cânone que incluía Tolstoy e todos os outros brancos mortos representava simplesmente o melhor que a cultura mundial tem para propor, as obras-primas da civilização humana. Ora, é-lhe salientado que ele não está na posição de fazer esta reivindicação – pois ele está muito mal informado sobre os feitos da civilização asiática, africana e americana não-branca, e, mesmo que esteja informado sobre elas, ele é bastante incompetente para as defender.

Se Bellow aceitasse a acusação contra si, iria compreender que esta observação revelou uma arrogância de enormes proporções, e que reflectia um erro de reconhecimento excessivo. Pois, ao identificar impensadamente as obras-primas da cultura europeia com as obras-primas da civilização humana, ele estava a falhar em reconhecer – falhava mesmo em ver – toda a civilização humana que não era europeia.

Imaginemos que Bellow aceita a acusação, que ele agora corrige a sua compreensão do cânone enquanto representante, não das grandes obras da civilização, mas das grandes obras da civilização europeia. Que efeito é que isto teria? A minha suposição é que Bellow, ou, se não Bellow, muitos dos seus colegas,

renunciaria a este ponto sem alterar as suas opiniões sobre o que o currículo deveria ser. Imagino-o a responder, «Bem, talvez eu estivesse fora de mim ao descrever o cânone enquanto representante dos feitos do mundo. Mas se não representa os feitos do mundo, pelo menos representa os feitos do *nosso* mundo, da *nossa* cultura, e isso é suficiente para o justificar como a peça central do *nosso* currículo.»

Mas esta resposta revela um segundo erro de reconhecimento, pelo menos tão intolerável quanto o primeiro. Pois temos que imaginar Bellow a dirigir estas observações aos seus colegas e alunos da Universidade de Chicago. E, sendo a instituição considerada como uma élite, sabemos que o grupo inclui muitos que não são europeus. Referindo-se à cultura europeia branca, ele diz que «Esta é a nossa cultura.» Mas o público não é todo branco, e não é todo descendente de europeus. O que é que ele faz de todas as outras pessoas presentes na sala?

Não é claro – talvez não esteja determinado – se o tipo de erro do reconhecimento aqui descrito é melhor interpretado enquanto uma exclusão literal dos afro-americanos e de outros do que dizer, «Quando falo da *nossa* cultura, obviamente que não me refiro à *vossa*,» ou se devemos vê-la como uma disposição protectora para aceitar esses membros externos da comunidade da Universidade de Chicago como brancos honorários, europeus honorários (e provavelmente homens honorários). Em qualquer dos casos, este tipo de erro do reconhecimento está extremamente difundido nas nossas instituições educacionais, e constitui um nível de insulto e de prejuízo que necessita de remédio imediato.

O insulto aqui descrito é um insulto fundamentalmente dirigido aos indivíduos e não às culturas. Consiste em, ou ignorar a presença destes indivíduos na nossa comunidade, ou em negligenciar ou depreciar a importância das suas identidades culturais. Ao falhar em respeitar a existência ou a importância das suas histórias, artes e tradições distintas, falhamos em respeitá-los como iguais, cujos interesses e valores têm uma posição igual na nossa comunidade.

Todas as vezes que vou a uma biblioteca com os meus filhos, deparo-me com uma ilustração de como as gerações passadas falharam em reconhecer o grau até onde a nossa comunidade é

multicultural, e de como as políticas do reconhecimento podem conduzir, e conduzem realmente, a um tipo de progresso social. Os meus filhos tendem a dirigir-se à secção das histórias populares e dos contos maravilhosos. Eles gostam de muitas das histórias que eu gostava quando era criança – «Rapunzel», «O Príncipe Sapo», «Os Músicos de Bremen» – mas as suas favoritas também incluem histórias de África, da Europa de Leste e da América Latina que não estavam à minha disposição quando eu estava a crescer.

Será que a minha mãe falhou em reconhecer que eu possivelmente poderia gostar destes livros? Será que ela os escondeu atrás dos outros, quase como um reflexo, quando viu as ilustrações de estilos estrangeiros ou os olhos rasgados ou a pele escura dos personagens? Provavelmente sim, caso estes livros se encontrassem na biblioteca. Mas antes de testarmos os poderes do reconhecimento da minha mãe, suspeito que outros limitaram a selecção. Pois os bibliotecários falharam provavelmente em reconhecer estes livros quando leram as listas e os catálogos para decidirem quais os que deveriam encomendar. E os próprios catálogos reflectiam provavelmente as decisões dos editores e publicadores que, num estádio anterior, falharam em reconhecer o potencial interesse, gosto, e genericamente a gratificação que o recontar destas histórias possui, nos manuscritos que lhes eram enviados e nos autores que escolhiam cultivar e encorajar.

Penso que foi feito um progresso notável nesta área com resultados excepcionais. Obviamente, um resultado importante é que as crianças afro-americanas e ásio-americanas e outras podem encontrar na biblioteca tradições e lendas descritas e ilustradas às quais estão mais estreitamente ligadas, e livros nos quais os personagens se assemelham e falam como elas, como os seus pais e avós. Outro resultado é que as pessoas que contam e ilustram as histórias que expressam as tradições e a vida destas culturas reconhecem que têm estas coisas para propor e que há um público para as acolher. Outro ainda é que *todas* as crianças americanas têm agora disponível uma diversidade de estilos literários e artísticos – e, simplesmente, uma diversidade de histórias – que podem constituir o início de uma herança multicultural verdadeira. Quando uma criança,

que se encontra exposta a este tipo de diversidade, encontra outra, não espera que esta seja como ela nem a vê como uma estranha ou estrangeira.

De facto, os livros de histórias destes outros países e destas outras culturas são tão gratificantes para mim e para os meus filhos como os contos alemães e franceses que enchiam as bibliotecas para as crianças da minha geração – deleitavam os nossos ouvidos e os nossos olhos, e inspiravam completamente a nossa imaginação. Mas o valor que quero focar ao aplaudir esta expansão multicultural de histórias multiculturais disponíveis não está directa ou primeiramente relacionada com a contribuição comparativa do valor literário destas histórias. A injustiça mais significativa para a qual contribuiram os erros do reconhecimento anterior nas nossas bibliotecas não foi o estarmos privados do acesso a algumas grandes histórias, tão grandes ou maiores do que as representadas nas prateleiras. Pois nunca houve uma diminuição de grandes histórias para as crianças lerem ou uma que determinasse qual a melhor história. O bem mais significativo, ou pelo menos aquele a que eu quero dar ênfase, não é que o nosso *stock* de lendas é agora melhor ou mais compreensivo do que outrora. É, ao contrário, que, ao ter estes livros e ao lê-los, acabemos por nos reconhecer como uma comunidade multicultural e assim reconhecer e respeitar os membros dessa comunidade em toda a sua diversidade.

Como é que estas considerações admitem o assunto da educação universitária – e, mais especificamente, o assunto da revisão do cânone – é uma questão complexa, pois os objectivos de uma educação universitária, os métodos apropriados para alcançar esses objectivos, as responsabilidades das instituições públicas que se opõem às privadas, são tudo questões de controvérsia em relação às quais as discussões do valor do multiculturalismo devem ser postas. Seguramente, um objectivo da educação universitária é informar os alunos e ensiná-los a apreciar *boa* literatura, *boa* arte, *boa* filosofia, e o *melhor* da teoria e do método científicos. Relativamente a este objectivo, o juízo de que uma obra de arte ou uma ideia ou uma teoria é objectivamente melhor do que outra, na medida em que tais juízos podem ser feitos inteligente e sensivelmente, serão relevantes

para as decisões do currículo independentemente de qualquer consideração advinda destas obras e pensamentos. Evidentemente que foi com este objectivo em mente que Bellow alegadamente fez esta observação ofensiva, e com este mesmo objectivo em mente que a resposta de Taylor o condena.

O meu propósito não foi disputar a adequação deste objectivo na educação ou das observações de Taylor sobre as implicações que o nosso novo e desenvolvido reconhecimento das culturas não-ocidentais, não-europeias e não-brancas têm para as nossas ideias de como o obter. Em vez disso, foi salientar que este não é, nem nunca foi, o único objectivo legítimo da educação. Aprender a pensar correctamente e criativamente, a olhar e a ouvir sensivelmente e com um espírito aberto, têm sido sempre objectivos educacionais que são procurados através de uma variedade de métodos dos quais a exposição perante grandes obras é apena um. Mais especificamente, aprender a nos compreendermos a *nós próprios*, à *nossa* história, ao *nosso* ambiente, à *nossa* linguagem, ao *nosso* sistema político (e a história, cultura, língua e política das sociedades de particular interesse ou proximidade para nós), têm sido sempre objectivos cuja justificação e valor não são discutidos.

Até recentemente, talvez, os brancos descendentes da Europa não sentiam a necessidade de descobrir as suas (ou nossas) razões de quererem estudar e ensinar a sua literatura e a sua história. A política do reconhecimento aumentou a sua sensibilidade para o facto de que a *sua* literatura possa não ser de extensão igual à da gande literatura. Reconhecer isto dá-nos a oportunidade de pensar sobre o que é que explica e justifica o seu interesse e compromisso para estudar Shakespeare, por exemplo – será o seu objectivo abrupto, a sua grandeza transcultural ou a sua importância em definir e moldar as nossas tradições literárias e dramáticas? No caso de Shakespeare, penso que não há necessidade de escolher. Ambas as razões são pefeitamente boas para se estudar Shakespeare, e para incluí-lo no currículo. Genericamente, ambos os *tipos* de razão que estas razões singulares exemplificam têm o seu lugar no tomar de decisões educacionais. Ambas as formas de justificação são afectadas por um reconhecimento consciente da diversidade cultural.

Taylor, seguindo a direção de Bellow, preocupa-se com o primeiro tipo de justificação. Toma como garantido que a nossa razão para estudar uma cultura em vez de outra deve ser que essa cultura é de uma importância objectiva particular, ou que tem alguma contribuição estética ou intelectual especialmente valiosa a fazer. Taylor está certo ao reparar que os valores reflectidos neste tipo de razão também nos dão razão para procurar o mundo inteiro, com paciência e com carinho, para encontrar e aprender a apreciar grandes feitos humanos, onde quer que eles estejam.

A razão de Taylor para estudar culturas diferentes, então, é que com o tempo estes estudos muito provavelmente irão ser «remunerados» em termos de uma compreensão do mundo mais alargada e de uma elevada sensibilidade à beleza. Esta é certamente *uma* razão para estudar culturas diferentes, mas não é a única nem a mais premente.

A minha posição neste ensaio é compreender a legitimidade do segundo tipo de justificação, mas insistir que neste contexto, pelo menos tanto como no primeiro, há a necessidade de um reconhecimento consciente da diversidade cultural. Realmente, neste contexto, podemos até dizer que a justiça o exige.

Não há nada de errado em ter um interesse especial por uma cultura porque é a nossa, ou porque é a cultura de um amigo ou a do nosso esposo. De facto, ter um interesse especial comum na nossa própria cultura comum e na nossa própria história comum é parte do que mantém viva a cultura comum, parte do que cria, reforma e suporta aquela cultura. Mas a política do reconhecimento tem consequências para o que é justificado nestes termos que são tão importantes quanto as suas consequências pelo que pode ser justificado imparcialmente. A política do reconhecimento impele-nos não só a fazer esforços para reconhecer o mais activamente e mais correctamente – a reconhecer essas pessoas e essas culturas que ocupam o mundo juntamente connosco – mas também a olhar mais de perto e menos selectivamente para quem partilha as cidades, as bibliotecas e as escolas a que chamamos nossas. Não há nada de errado em conceder um espaço especial no currículo para o estudo da nossa história, da nossa literatura e da nossa cultura. Mas se vamos estudar a nossa cultura, seria melhor se reconhecêssemos quem nós somos como comunidade.

COMENTÁRIO

STEVEN C. ROCKEFELLER

A tradição democrática liberal é formada por um ideal de liberdade, igualdade e realização que na melhor das hipóteses foi realizado apenas parcialmente e que poderá não estar ainda completamente imaginado. O significado espiritual da história da América e da história de outras nações democráticas é principalmente a história da busca deste ideal. O coração da tradição liberal é um processo criativo, um método de transformação social e individual, construído para permitir aos homens e às mulheres a incorporação deste ideal. Charles Taylor tornou claro o modo como o multiculturalismo e a política da diferença e do reconhecimento igual estão correntemente a influenciar este processo de transformação. Explicou de uma maneira mais instrutiva as origens históricas no pensamento moderno de ideias que desempenham um papel central no actual debate sobre estes assuntos.

No mínimo, a política e a ética de igual dignidade precisam de ser aprofundadas e expandidas de modo a que o respeito pelo indivíduo seja compreendido como que envolvendo não só respeito pelo potencial humano universal em cada pessoa mas também respeito pelo valor intrínseco das diferentes formas culturais através das quais os indivíduos poriam em prática a sua humanidade e exprimem as suas personalidades únicas. As reflexões seguintes esforçam-se por pôr esta ideia em evidência ao considerar a política do reconhecimento

igual em relação aos valores da democracia liberal, ao movimento ambiental e à dimensão religiosa da experiência. Estas perspectivas podem ajudar-nos a apreciar as contribuições positivas da política do reconhecimento e a clarificar os perigos nas suas formas extremas que ameaçam subverter os ideais da liberdade universal e inclusivamente a comunidade.

I

Primeiro que tudo, é importante clarificar um problema básico quando se discute o reconhecimento da diversidade num contexto social-democrata e político. Do ponto de vista democrático, a identidade étnica de uma pessoa não é a sua identidade inicial, e importante como o respeito pela diversidade nas sociedades democratas multiculturais, a identidade étnica não é a base do reconhecimento do valor igual e da relacionada ideia dos direitos iguais. Todos os seres humanos possuidores de uma natureza humana universal – enquanto pessoas – têm um valor igual perante a perspectiva democrática, e todos os povos enquanto pessoas merecem respeito igual e oportunidades iguais para a realização pessoal. Noutras palavras, do ponto de vista liberal democrata uma pessoa tem o direito de reivindicar um reconhecimento igual antes de tudo pela razão da sua identidade humana universal e potencial, e não primeiramente pela razão de uma identidade étnica. A nossa identidade universal enquanto seres humanos é a nossa identidade inicial e é mais fundamental do que a nossa identidade particular, quer seja uma questão de cidadania, sexo, raça ou origem étnica.

Pode acontecer que nalgumas situações os direitos dos indivíduos possam ser melhor defendidos ao intitular os direitos de um grupo inteiro definindo-os, por exemplo, em sexo e raça, mas isto não altera a situação no que diz respeito à identidade inicial de uma pessoa. Elevar a identidade étnica, que é secundária, a uma posição igual, ou superior, em importância à identidade universal de uma pessoa é enfraquecer as bases do liberalismo e abrir a porta à intolerância.

O que é universalmente partilhado na natureza humana expressa-se numa grande diversidade de formas culturais. Numa perspectiva democrática, as culturas particulares são criticamente avaliadas à luz da maneira em que dão uma expressão concreta distinta às capacidades e valores universais. O objectivo de uma cultura democrática liberal é respeitar – não reprimir – as identidades étnicas e encorajar as diferentes tradições culturais a desenvolverem completamente o seu potencial de expressão dos ideais democráticos da liberdade e da igualdade, conduzindo na maior parte dos casos a importantes transformações culturais. O modo como as diversas culturas desempenham as suas tarefas irá variar, dando uma rica variedade pelo mundo inteiro às formas da vida democrática. As culturas podem passar por mudanças intelectuais, sociais, morais e religiosas significativas, enquanto mantêm continuidade com o seu passado.

Estas reflexões levantam algumas questões sobre o endosso de Taylor de um modelo de liberalismo que permite os objectivos de um determinado grupo cultural, como os canadianos franceses no Quebeque, de serem activamente apoiados pelo governo em nome da sobrevivência cultural. Mas uma coisa é apoiar a autonomia política de um grupo autónomo e historicamente distinto como um povo tribal da Idade da Pedra na Nova Guiné ou a cultura budista do Tibete na China, pela razão do direito à autodeterminação. A situação torna-se mais complicada quando se considera a criação de um estado autónomo dentro de uma nação democrática como no caso dos habitantes do Quebeque ou a fundação de um sistema escolar público separado, com o seu próprio currículo para um determinado grupo, nos EUA. Encarando a desonra do liberalismo do Quebeque defendida por Taylor, estou inseguro acerca do perigo de uma desagregação, com o tempo, dos direitos humanos fundamentais a crescer de uma mentalidade separatista que eleva a identidade étnica sobre a identidade humana universal. A democracia americana desenvolveu como que um esforço para transcender o separatismo e as rivalidades étnicas que teve um efeito completamente destrutivo no «velho mundo» sendo a guerra civil jugoslava apenas o exemplo mais recente.

II

A clarificação da natureza e do significado de democracia liberal fornece uma maneira de explorar mais além os problemas morais e políticos levantados pela política do reconhecimento. Alguns liberais contemporâneos defenderam a opinião de um estado liberal neutral entre as concepções da vida boa. O liberalismo processual nesta opinião envolve um compromisso moral nos processos que asseguram o tratamento igual e justo de todos, mas não um compromisso moral para fins específicos na vida, isto é, uma ideia da vida boa. Por exemplo, o liberalismo processual respeita a separação de igreja e estado. É também defendido que o liberalismo processual cria um tipo de cultura universal na qual todos os grupos podem florescer e viver juntos. No entanto, muitos multiculturalistas de hoje desafiam a ideia de que o liberalismo pode ser neutral relativamente às concepções de vida boa, argumentando que este reflecte uma cultura anglo-americana regional e que tem um efeito homogeneizador. Rejeitam a opinião segundo a qual o liberalismo é ou pode ser uma cultura universal.

Há alguma verdade em ambas as interpretações de liberalismo. Uma cultura político-liberal é neutral no sentido em que promove a tolerância e protege a liberdade de consciência, religião, discurso e reunião de um modo que nenhuma outra cultura faz. No seu melhor, o liberalismo representa uma aspiração humana universal pela liberdade individual e de auto-expressão como nenhuma outra cultura representa. No entanto, isto é apenas parte da história. Como Taylor reconhece, o liberalismo é uma «doutrina lutadora» e «não pode nem deve reivindicar uma neutralidade cultural completa.» O que é esta «doutrina lutadora»? Qual é o significado de democracia liberal? Taylor não se pronunciou tão nitidamente quanto John Dewey.

Por diferentes razões, alguns americanos apoiam a ideia de uma forma puramente processual de liberalismo político na opinião de que é moralmente neutral considerando as concepções de vida boa. No entanto, omitem o completo significado moral de democracia liberal, que contém em si a ideia essencial

de vida boa. Como Dewey afirma, o liberalismo é a expressão de uma fé moral distinta e um modo de vida[1].

Para os liberais como Dewey, a vida boa é um processo, um modo de vida, de interacção com o mundo, e de resolver problemas, que conduz ao progresso do crescimento individual e da transformação social. Reconhecemos o fim da vida, da vida boa, todos os dias, vivendo com um espírito liberal, mostrando respeito igual por todos os cidadãos, preservando uma mente aberta, praticando a tolerância, cultivando o interesse simpático nas necessidades e lutas dos outros, imaginando novas possibilidades, protegendo os direitos e liberdades humanos básicos, resolvendo problemas com o método da inteligência numa atmosfera não-violenta imbuída de um espírito de cooperação. Estas têm a prioridade entre as virtudes democráticas liberais.

Do ponto de vista deweyano, a democracia liberal não é antes de tudo um mecanismo político; é um modo de vida individual. A política democrática liberal é forte e saudável apenas quando toda a sociedade está imbuída do espírito da democracia – na família, na escola, nos negócios e na indústria, nas instituições religiosas e nas políticas. O significado moral de democracia é encontrado na reconstrução de todas as instituições de modo a que se tornem instrumentos do crescimento humano e da libertação. Por esta razão é que os problemas de abuso de menores e de assédio sexual, assim como a discriminação sexual, raça, ou orientação sexual, são problemas democráticos liberais.

A democracia liberal é uma estratégia social que permite aos indivíduos viverem uma vida boa. Está inalteravelmente oposta à ignorância. Defende que o conhecimento e a compreensão têm o poder de libertar as pessoas. O seu sangue vital é a comunicação livre construída na liberdade de inquérito, discurso e reunião. O poder libertador da democracia está também estritamente ligado ao que podemos chamar de método demo-

1 Ver, por exemplo, John Dewey, «Creative Democracy – The Task Before Us», in *Later Works of John Dewey*, 1925-1935, ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1988.

crático da verdade, que confia na experiência e na inteligência experimental. A ideia dos absolutos morais e de uma hierarquia fixa de valores é rejeitada. Nenhuma ideia do bem está acima do criticismo, mas isto não conduz a um relativismo sem direcção. Através da experiência, com a ajuda da inteligência experimental, podemos encontrar vastas bases para fazer juízos de valor objectivos numa situação particular.

Quando uma sociedade liberal enfrenta a questão da garantia de privilégios especiais, imunidades e autonomia política para um grupo cultural como os canadianos franceses do Quebeque, não pode comprometer os direitos humanos fundamentais, como o Professor Taylor reconhece. Além disso, aqueles que compreendem a democracia liberal como um próprio modo de vida baseado numa fé moral distinta não podem de boa consciência concordar em permitir às escolas ou ao governo que suprimam a maneira democrática de crescimento e transformação. A maneira democrática entra em conflito com qualquer ideia ou direito absoluto de sobrevivência cultural. A maneira democrática significa respeito e abertura a todas as culturas, mas também desafia todas as culturas a abandonar os valores intelectuais e morais que são inconsistentes com os ideais de liberdade, igualdade e a procura contínua, cooperante e experimental da verdade e do bem-estar. É um método criativo de transformação. Este é o seu significado espiritual e revolucionário mais profundo.

Taylor indica a apreciação deste significado quando descreve o valor de um diálogo cultural-transcendente que transforme o entendimento humano, conduzindo a uma «fusão de horizontes.» No entanto, é muito improvável que uma sociedade se abra a tal transformação se está preocupada com a protecção de uma cultura específica ao ponto de permitir que o governo mantenha essa cultura à custa da liberdade individual. Há uma tensão incerta entre a defesa de Taylor do princípio político da sobrevivência cultural e a sua adesão a uma troca cultural-transcendente aberta. As democracias liberais de hoje que lutam com os problemas identificados pela política da diferença, e fazem ajustes em resposta às poderosas forças separatistas e nacionalistas, é essencial que não percam de vista este problema.

III

Taylor considera a certa altura a questão de como e com que razões os diferentes grupos culturais devem ser reconhecidos e respeitados. Relativamente a isto, é instrutivo notar a emergência de uma política do reconhecimento com o movimento ambientalista assim como com a política da diferença e o multiculturalismo. Os ambientalistas exigem respeito pelos animais, árvores, rios e ecossistemas. Tal como os multiculturalistas, estão preocupados com uma nova apreciação da diversidade e com a posição legal e moral dos direitos dos grupos oprimidos. Além disso, tal como o multiculturalismo pode criticar a posição dos feitos de um grupo, como os homens brancos europeus e americanos, como a norma da humanidade completamente desenvolvida, também alguns ambientalistas criticam a visão antropocêntrica que coloca os seres humanos como o fim definitivo do processo de criação e como inerentemente superiores a todos os outros seres. Em ambos os casos há um ataque aos modos de pensamento hierárquico que tendem a diminuir ou a negar o valor dos outros seres humanos.

Numa tentativa de consignar este valor, muitos ambientalistas abandonam uma orientação antropocêntrica que visa formas de vida não-humanas enquanto possuidoras de valor instrumental apenas e existindo solitariamente como um recurso para fins humanos. Eles abrangem uma perspectiva biocêntrica que defende o valor inerente a todas as formas de vida. Por exemplo, a United Nations World Charter for Nature, aprovada pela Assembleia Geral em 1982, inclui o princípio que «toda a forma de vida é única, procurando respeito independentemente do seu valor para o homem», e prossegue defendendo que todos os seres humanos têm a obrigação moral de respeitar todas as formas de vida.

Esta linha de pensamento pode ser aplicada à questão do valor das diversas culturas humanas. (Na sequência definida por Taylor, a preocupação aqui é com «culturas que estimularam sociedades completas durante um período considerável de tempo».) Pode argumentar-se que as próprias culturas humanas são formas de vida. São produtos de processos evolutivos naturais do crescimento orgânico. Cada um, de acordo com a

sua forma distinta, revela o modo como a energia criativa do universo se tornou num foco único, operando através da natureza humana em interacção com um ambiente distinto. Cada um tem o seu próprio lugar no vasto esquema das coisas, e possui valor intrínseco independentemente de qualquer valor que as suas tradições possam ter para as outras culturas. Este facto não se altera pela consideração que as culturas, como os seres viventes, podem desenvolver-se em formas desintegradas e doentes.

Assim como alguns ecologistas admitem um igualitarismo biocêntrico, também alguns multiculturalistas exigem que todas as culturas recebam o reconhecimento do igual valor. Atraído pelos critérios da psicologia social moderna, Taylor apresentou um argumento persuasivo para uma nova atitude moral que inclui a aproximação de todas as culturas com pelo menos a presunção do valor igual. Lembramo-nos do velho rabino a dizer que «uma pessoa sábia aprende com toda a gente.» A proposta de Taylor parece inteiramente consistente com o espírito democrático liberal. No entanto, a ideia da presunção do valor igual inclui a opinião de que após um estreito escrutínio algumas culturas podem não ser consideradas de valor igual. A resistência de Taylor a um juízo franco do valor igual reflecte uma perspectiva crítica que se preocupa com a evolução progressiva da civilização e necessita de fazer distinções sobre os méritos relativos dos vários feitos das diferentes culturas. No entanto, a posição ecológica propõe outra perspectiva à luz da qual todas as culturas possuem valor intrínseco e neste sentido são de valor igual. Ambas as perspectivas têm o seu lugar e não são mutuamente exclusivas.

Traduzido em programas de acção responsável, uma presunção, ou um reconhecimento, de um valor igual significa, por exemplo, reescrever os livros de base para as nossas escolas, como foi feito na Califórnia e está a ser feito em Nova Iorque. No entanto, partilho as preocupações de Arthur Schlesinger, Jr., que tais empreendimentos não criam uma fragmentação social elevada[2]. Precisamos de uma apreciação nova, mais aprofun-

2 Arthur Schlesinger, Jr., «A Dissenting Opinnion», in *Report of the Social Studies Review Committee*, State Education Department, State University of New York, Albany, Nova Iorque, 13 de Junho, de 1991, p. 89.

dada das histórias étnicas do povo americano, e não de uma redução da história americana às histórias étnicas.

IV

Taylor afirma que talvez possa existir uma explicação religiosa para a presunção do valor igual das diferentes culturas, e é esclarecedor considerar a questão do reconhecimento do valor igual numa perspectiva religiosa. Os argumentos em defesa da ideia da dignidade igual nas democracias ocidentais continuam a reflectir as antigas e clássicas noções gregas de que há algo de sagrado na personalidade humana. Do mesmo modo, na defesa da ideia do valor intrínseco de todas as formas de vida, que é defendida pelos ambientalistas, acabamos por pensar que esta ideia tem raízes na experiência religiosa e nas crenças. Reivindica-se que toda a vida é sagrada. Todas as várias formas de vida têm fins em si próprias, e nenhuma delas deveria ser vista apenas como um recurso. Na linguagem de Martin Buber, todas as formas de vida deveriam ser respeitadas como um ser e não como uma coisa. Como afirma Albert Schweitzer, devíamos respeitar a vida em todos os seres como sendo sagrada e praticar a reverência durante toda a vida. Alguns pensadores ecologistas como Aldo Leopold tentaram dar à ideia dos direitos morais da natureza uma defesa científica e secular, mas a ideia do sagrado está normalmente implícita ou não muito longe do fundo da questão.

Se, como foi sugerido, todas as culturas, bem como todas as formas de vida, têm um valor intrínseco e sagrado também, então, de uma perspectiva religiosa, neste sentido, têm um valor igual. O místico e cristão Mestre Eckhart do século XIV afirmou: «Deus ama todas as criaturas igualmente e enche-as com o seu ser[3].» Na perspectiva do espírito de Johann Gottfried Herder, citado por Taylor, Aleksandr Solzhenitsyn escreve: «Todas as pessoas, mesmo as mais pequenas, representam a faceta única

3 Ver Mathew Fox, *Breakthrough: Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, Garden City, Nova Iorque: Doubleday, 1980, p. 92.

dos desígnios de Deus.» Solzhenitsyn prossegue citando a reconstrução de Vladimir Solovyov do segundo mandamento: «Devem amar todos os outros povos como amam o vosso[4].»

Se utilizamos este tipo de argumento religioso na defesa da ideia do valor igual, devemos reconhecer as suas implicações por completo. Opõe-se a um antropocentrismo e a todos os egoísmos de classe, raça ou cultura. Apela para uma atitude de humildade. Encoraja um respeito e orgulho pela nossa própria identidade particular apenas até ao ponto em que esse respeito e esse orgulho nascem de um reconhecimento do valor da exclusividade na identidade de todos os outros povos e formas de vida. Além disso, se o que é sagrado na humanidade é a vida, que não é algo exclusivamente humano, então a identidade inicial da humanidade não é relativa apenas à espécie humana mas a toda a biosfera que envolve o planeta Terra. As questões relativas à dignidade igual, ao respeito pela diversidade étnica e pela sobrevivência cultural deviam ser exploradas, por conseguinte, num contexto que incluísse a consideração do respeito pela natureza.

Finalmente, podemos ganhar outros critérios para o significado da exigência do reconhecimento igual ao considerarmos a dimensão psicológica do problema. Alguns multiculturalistas podem exigir o reconhecimento do valor igual principalmente a fim de ganhar força para pressionar os programas políticos de um grupo minoritário específico. No entanto, o multiculturalismo não é apenas isto. O apelo ao reconhecimento do valor igual das diferentes culturas é a expressão da básica e profunda necessidade humana da aceitação incondicional. Um sentimento por tal aceitação, incluindo a confirmação da nossa particularidade étnica e do nosso potencial universalmente partilhado, é uma parte essencial de um forte sentido de identidade. Como Taylor salienta, a formação da identidade de uma pessoa está estritamente ligada a um reconhecimento social positivo – aceitação e respeito – dos pais, amigos e entes queridos, e também de toda a sociedade. Um sentido muito desenvolvido da identidade requer ainda muito mais. Os seres

4 Aleksandr Solzhenitsyn, *Rebuilding Russia: Reflections and Tentative Proposals*, Farrar, Straus & Giroux, Nova Iorque, 1991, p. 21.

humanos não precisam somente de um sentido de pertença à sociedade humana. Especialmente quando confrontados com a morte, também precisamos de um sentido permanente de pertença – de sermos uma parte valiosa – ao vasto todo que é o universo. A política do reconhecimento pode, por conseguinte, ser também uma expressão da complexa necessidade humana da aceitação e pertença, que ao nível mais profundo é uma necessidade religiosa. Propor apenas uma presunção do valor igual não consigna completamente esta profunda necessidade humana. Além do mais, de uma perspectiva cósmica, todos os povos juntamente com as suas diversas culturas podem muito bem possuir um valor inerente e pertença num sentido último. Este pode ser o elemento da verdade na ideia do valor igual numa perspectiva religiosa.

Para a política secular não é possível consignar completamente as necessidades religiosas dos indivíduos ou dos grupos num sentido de aceitação incondicional. No entanto, qualquer política democrática liberal comprometida com os ideais da liberdade e igualdade não pode escapar à exigência que cria ambientes inclusivos e sociais que respeitam todos os povos na sua diversidade cultural, dando-lhes um sentimento de pertença à vasta comunidade. Além disso, na medida em que uma democracia liberal encoraja as pessoas a identificarem-se não só com o seu grupo ou nação étnicos mas também com a humanidade e outras formas de vida, também nutre uma orientação especial conducente à realização de um sentido de harmonia com o cosmos.

Se uma confirmação do valor igual é feita com fundamentos ecológicos e religiosos, isto não diminui a importância de uma pormenorizada avaliação crítica dos feitos e práticas das diferentes culturas. O estudo comparativo e a análise crítica são essenciais ao desenvolvimento do entendimento cultural-transcendente e à reconstrução social progressiva. Numa democracia liberal, semelhante trabalho pode e deve ser realizado no seio de uma estrutura de respeito mútuo construída no reconhecimento do valor intrínseco de todas as culturas.

COMENTÁRIO

MICHAEL WALZER

Se o objectivo do comentário é a discordância (sendo este um dos valores humanos que pretendemos defender), então estou destinado a ser um pobre comentador. Pois não só admiro o estilo histórico e filosófico do ensaio de Charles Taylor, como estou inteiramente de acordo com as opiniões que ele apresenta. Por esta razão, tentarei apenas levantar a questão dentro do seu próprio argumento, posicionando-me onde ele se posiciona – em oposição a um certo absolutismo moral de espírito elevado e também a um certo tipo de subjectivismo (ele chama-lhe neo-nietzscheanismo) de baixo espírito.

A questão coloca-se em relação aos dois tipos de liberalismo que Taylor descreve e que eu redescreverei, abreviando o seu valor. O primeiro tipo de liberalismo («Liberalismo 1») está comprometido, na maneira mais forte possível, com os direitos individuais e, quase como uma dedução disto, com um estado rigorosamente neutral, isto é, um estado sem projectos culturais ou religiosos ou sem qualquer tipo de objectivos colectivos além da liberdade pessoal e da segurança física, bem-estar e segurança dos seus cidadãos. O segundo tipo de liberalismo («Liberalismo 2») permite um estado comprometido com a sobrevivência e o florescimento de uma determinada nação, cultura ou religião, ou com um grupo (limitado) de nações, culturas e religiões – desde que os direitos básicos dos cidadãos

que têm diferentes compromissos ou que não têm nenhuns estejam protegidos.

Taylor prefere o segundo destes dois liberalismos, embora não defenda extensamente esta preferência no seu ensaio. É importante notar que o Liberalismo 2 é permissivo, não determinado: Taylor escreve que os liberais do segundo tipo «estão dispostos a pesar a importância de certas formas de tratamento uniforme (de acordo com uma forte teoria dos direitos) contra a importância da sobrevivência cultural, e optam *às vezes* (o ênfase é meu) a favor do último.» Isto significa obviamente que os liberais do segundo tipo irão optar às vezes a favor do liberalismo do primeiro tipo. O Liberalismo 2 é optativo, e uma das opções é o Liberalismo 1.

Isto parece-me correcto. Não fazemos escolhas singulares ou definitivas; adaptamos a nossa política para que se enquadre nas nossas circunstâncias, mesmo se quisermos modificar ou transformar as nossas circunstâncias. Mas – esta é a minha questão – quando devemos escolher este ou o outro modo, o Liberalismo 1 ou o Liberalismo 2?

O exemplo do Canadá referido por Taylor coloca agradavelmente esta questão e talvez a responda. Suponho que ele faria a excepção que os habitantes do Quebeque querem, reconhecendo o Quebeque como uma «sociedade distinta» e permitindo ao governo provincial escolher o Liberalismo 2 e depois agir (dentro dos limites: pode exigir o *signage* francês; não pode banir os jornais ingleses) no sentido da preservação da cultura francesa. Mas isto é precisamente *abrir uma excepção*; o governo federal não aceitaria este projecto do Quebeque ou outro qualquer deste tipo. *Vis-a-vis* todas as etnicidades e religiões do Canadá, permanece neutral; defende um liberalismo do primeiro tipo.

A maior parte dos estados (pensem na Noruega, França e na Holanda, por exemplo) são mais como o Quebeque do que como o Canadá. Os seus governos interessam-se pela sobrevivência cultural da nação maioritária; não reivindicam a neutralidade relativamente à linguagem, história, literatura, calendário, ou ainda aos costumes da maioria. Para tudo isto eles acordam o reconhecimento público e o apoio, sem qualquer ansiedade visível. Ao mesmo tempo, justificam o seu liberalismo ao tole-

rarem e respeitarem as diferenças étnicas e religiosas e permitindo uma liberdade igual a todas as minorias para organizarem os seus membros, expressarem os seus valores culturais e reproduzirem o seu modo de vida na sociedade civil e na família.

Todos os estados agem de forma a reproduzirem homens e mulheres de um certo tipo: noruegueses, franceses, holandeses, ou outros quaisquer. Não duvido que haja tensão, às vezes mesmo um conflito aberto, entre estes esforços oficiais da reprodução social e os esforços não-oficiais das minorias para se apoiarem a si próprias ao longo do tempo. A tensão e o conflito parecem ser inerentes no Liberalismo 2, mas esta não é uma razão para o rejeitar – não nos lugares onde encaixam as necessidades de uma nação maioritária há muito estabelecida. Nem o conflito pode ser evitado ao exigir-se ao estado norueguês que forneça o mesmo tipo de apoio aos grupos minoritários que fornece à maioria. Pois dificilmente o faria sem segregar as várias minorias e dar-lhes o controlo do seu próprio espaço público, criando um Quebeque, ou alguns, no seu próprio solo, onde não existe nenhum. E que razão poderia haver para adoptar semelhante política? O Liberalismo 2 é inteiramente apropriado aqui, como é apropriado no actual Quebeque. Não parece existir uma exigência para a provisão igual ou uma proteção igual para as culturas minoritárias, desde que os direitos básicos sejam respeitados.

O primeiro tipo de liberalismo, ao contrário, é a doutrina oficial das sociedades imigrantes como os EUA (e o Canadá federal), e também parece inteiramente apropriado ao seu tempo e espaço. Pois os EUA não são, afinal de contas, um estado, mas sim uma nação de nacionalidades, como escreveu Horace Kallen na segunda década do nosso século, ou uma união social de uniões sociais, na mais recente formulação de John Rawls. Aqui, a união singular reivindica a sua distinção das outras uniões plurais, recusando defender ou apoiar os seus modos de vida ou interessar-se activamente na sua reprodução social ou permitir a algumas delas diminuir o poder estatal, mesmo localmente. Dada a ausência de fortes minorias territorialmente baseadas, a união americana nunca enfrentou o desafio do Quebeque. As uniões plurais são livres de fazer o

melhor que podem para seu próprio interesse. Mas não recebem qualquer ajuda do estado; estão todas igualmente em risco. No que diz respeito ao Liberalismo 1, não há qualquer maioria privilegiada e não há minorias excepcionais.

Esta é a doutrina oficial. Não há dúvida que a neutralidade do estado é frequentemente hipócrita, e sempre (por razões que Taylor torna claras) incompleta. Algumas nacionalidades, uniões sociais ou comunidades culturais correm um maior risco do que outras. A cultura pública da vida americana apoia mais este tipo de vida do que o outro. Para estas pessoas, a sobrevivência é um problema maior do que para as outras. Esta não é só uma questão de história e de números mas também de bem-estar e poder. Por isso, a existência da política contemporânea do «multiculturalismo» é numa das suas formas uma exigência de desafiar o bem-estar e o poder e igualar os riscos. Não tenho a certeza de como isto pode ser feito, mas no seu princípio, pelo menos, é compatível com o Liberalismo 1, ou seja, com um estado neutral para a sobrevivência (cultural) de qualquer pessoa.

Mas o multiculturalismo é numa das suas outras formas uma exigência para minimizar os riscos de todas as nacionalidades, uniões sociais e comunidades culturais. Agora o estado é chamado a tomar responsabilidade pela sobrevivência (cultural) de todas as pessoas. Isto é o liberalismo de segundo tipo, excepto a «permissão» que Taylor sugere para os projectos oficiais como o do Quebeque, que aqui é tornado numa exigência. Uma vez mais, não sei que políticas do estado este facto exigiria. O que teria o estado de fazer para garantir ou mesmo para começar a garantir a sobrevivência de todas as minorias que constituem a sociedade americana? Teria certamente de se movimentar para além do reconhecimento oficial do valor igual dos diferentes modos de vida. Os vários grupos minoritários necessitariam de um controlo sobre os dinheiros públicos, sobre as escolas segregadas ou parcialmente segregadas, sobre as quotas de emprego que encorajariam as pessoas a registarem-se neste ou naquele grupo, e por aí adiante.

Perante semelhante panorama, a minha inclinação (e presumo que a de Taylor também) seria retroceder para um libera-

lismo do primeiro tipo – para nós, não para toda a gente: Liberalismo 1 escolhido de dentro de um Liberalismo 2. *De dentro*: isso significa que a escolha não é governada por um compromisso absoluto a um estado de neutralidade e direitos individuais – nem pelo profundo desagrado de identidades particularistas (tipo cidadania) que são comuns entre os liberais do primeiro tipo. É, ao contrário, governada pela condição social e pelas escolhas de vida actuais *destes* homens e mulheres.

De facto, em parte escolheria o Liberalismo 1, pelo menos, porque penso que os imigrantes de sociedades deste tipo já fizerem a mesma escolha. Eles pretendiam (e ainda pretendem) tomar riscos culturais quando aqui chegaram e deixar as certezas do velho modo de vida para trás. Não há dúvida que há momentos de angústia e arrependimento quando se apercebem do que deixaram para trás. Não obstante, as comunidades que criaram aqui são diferentes das que conheciam antes precisamente no sentido em que são adaptadas e moldadas significativamente pela ideia liberal dos direitos individuais. Teríamos que reduzir estes direitos em maneiras cruciais, muito longe de qualquer coisa exigida na Noruega ou no Quebeque, se fôssemos tratar as nossas minorias como espécies em perigo necessitadas de garantia e protecção oficiais.

Por esta razão, dentro do Liberalismo 2, pesando os direitos iguais e a sobrevivência cultural, como Taylor sugere que podemos e devemos fazer, eu optaria pelo Liberalismo 1 – aqui, não em todo o lado. Não vejo qualquer razão pela qual o liberalismo deste tipo não possa apoiar as escolas nas quais o estudo da diversidade, especialmente de todas as diversidades locais, foi adoptado de modo profundamente sério no ensaio de Taylor. De facto, que outro tipo de liberalismo, ou antiliberalismo, poderia possivelmente fornecer este tipo de apoio, encorajando as pessoas a estudar a cultura dos outros antes do futuro da sua estar garantido?

SEGUNDA PARTE

LUTAS PELO RECONHECIMENTO NO ESTADO DEMOCRÁTICO CONSTITUCIONAL

JÜRGEN HABERMAS
(traduzido por *Shierry Weber Nicholsen*)

As constituições modernas devem a sua existência a um conceito encontrado na lei natural moderna de acordo com o qual todos os cidadãos formam voluntariamente uma comunidade legal de associados livres e iguais. A constituição oferece precisamente os direitos que estes indivíduos devem garantir uns aos outros se querem ordenar a sua vida juntos recorrendo legitimamente à lei. Este conceito pressupõe a noção de direitos (*subjectivos*) individuais e de pessoas individuais legais enquanto suportes dos direitos. Enquanto a lei moderna determina uma base para as relações sancionadas pelo estado de reconhecimento intersubjectivo, os direitos delas advindos protegem a integridade vulnerável dos sujeitos legais que são em todos os casos indivíduos. Numa análise final, é uma questão de proteger estas pessoas individuais legais, mesmo se a integridade do indivíduo – tanto na lei quanto na moralidade – depende de as relações do reconhecimento mútuo se manterem intactas. Poderá uma teoria dos direitos, que é construída tão individualisticamente, lidar adequadamente com as lutas pelo reconhecimento nas quais é a articulação e a asserção de identidades colectivas que parece estar em jogo?

Pode-se pensar na constituição como um projecto histórico que cada geração de cidadãos continua a adoptar. No estado democrático constitucional, o exercício do poder político cifra-se

numa maneira dupla: o tratamento institucionalizado dos problemas e a mediação de interesses regulada processualmente devem simultaneamente ser compreensíveis enquanto um sistema de direitos efectivado[1]. Mas, na arena política, os que se deparam uns com os outros são actores colectivos lutando por objectivos colectivos e pela distribuição de bens colectivos. Apenas no tribunal e no discurso legal os direitos são vindicados e defendidos como direitos individuais contestáveis pelos quais se pode mover uma acção judicial. A lei existente também pode ser interpretada de novas maneiras em diferentes contextos visando novas necessidades e novos interesses. Esta luta pela interpretação e satisfação das reivindicações historicamente não cumpridas é a luta pelos direitos legítimos nos quais os actores colectivos estão mais uma vez envolvidos, combatendo uma falta de respeito pela sua dignidade. Nesta «luta pelo reconhecimento» as experiências colectivas da integridade violada estão articuladas, como Axel Honneth mostrou[2]. Poderão estes fenómenos ser reconciliados com uma teoria dos direitos que é planeada individualisticamente?

Os feitos políticos do liberalismo e da democracia social que são produto dos movimentos de emancipação burgueses e do movimento trabalhista europeu sugerem uma resposta afirmativa a esta questão. Seguramente, ambas as tentativas para ultrapassar a privação de direitos dos grupos desprivilegiados e com isso a divisão da sociedade em classes sociais; mas se a reforma social liberal entrou em jogo, a luta contra a opressão de colectividades privadas de oportunidades sociais iguais tomou a forma de luta pela fraternidade universalista dos direitos humanos. Desde a bancarrota do estado socialista que esta perspectiva tem sido realmente a única que resta: o estatuto de um assalariado dependente deve ser suplementado com direitos a uma participação social e política, e é dada à população a oportunidade de viver com uma expectativa realista de segu-

---

1 Jürgen Habermas, *Faktizitat und Geltung*, Suhrkamp, (Frankfurt am M., 1992, cap. 3; trad. ingl. por William Rehq Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994).

2 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 1992; Trad. ingl. por Joel Andersen (Nova Iorque: Polity Press, 1994).

rança, justiça social e riqueza. Uma distribuição mais equitativa dos bens colectivos seria compensada pelas condições desiguais da vida nas sociedades capitalistas. Este objectivo é completamente compatível com a teoria dos direitos, porque os bens primários (no sentido de Rawls) são ou distribuídos entre os indivíduos (como o dinheiro, tempo livre e serviços), ou usados pelos indivíduos (como as infra-estruturas de transporte, saúde ou educação), e podem assim tomar a forma de reivindicações individuais para benefícios.

À primeira vista, no entanto, as reivindicações pelo reconhecimento das identidades culturais e pelos direitos iguais às formas culturais da vida são um assunto diferente. Feministas, minorias nas sociedades multiculturais, pessoas a lutar pela independência nacional, e regiões outrora colonizadas pedindo a igualdade das suas culturas a um nível internacional – são tudo lutas correntes por tais reivindicações. O reconhecimento das formas culturais da vida e das tradições que foram marginalizadas, quer num contexto de uma cultura maioritária quer numa sociedade eurocêntrica global, não exige garantias de estatuto e de sobrevivência – por outras palavras, um tipo de direitos colectivos que perturba o auto-entendimento desusado do estado democrático constitucional, que é costurado aos direitos individuais e é nesse sentido «liberal»?

Na sua contribuição para este volume, Charles Taylor dá-nos uma resposta complexa a esta questão, uma resposta que avança a questão significativamente[3]. Como indicam os seus comentários do ensaio aqui publicado, as suas ideis primeiras também inspiram um criticismo. Taylor permanece ambíguo no ponto decisivo. Ele distingue duas leituras do estado democrático constitucional, para as quais Michael Walzer fornece os termos Liberalismo 1 e Liberalismo 2. Estas designações sugerem que a segunda leitura, à qual Taylor é favorável, corrige meramente um entendimento desapropriado dos princípios liberais. No entanto, num exame mais atento, a leitura de Taylor ataca os próprios princípios e junta à questão a essência individualista da concepção moderna de liberdade.

---

3 Neste volume, pp. 25-73.

A «POLÍTICA DO RECONHECIMENTO» DE TAYLOR

Amy Gutmann faz questão em frisar o ponto irreversível

> *que o reconhecimento público completo de cidadãos iguais pode exigir duas formas de respeito: primeiro, respeito pelas identidades únicas de cada indivíduo, independentemente do sexo, raça ou etnicidade, e, segundo, respeito pelas actividades, práticas e maneiras de ver o mundo que são particularmente valiosas para, ou associadas com, os membros de grupos inferiores, incluindo mulheres, ásio-americanos, afro-americanos, americanos nativos, e uma multidão de outros grupos nos EUA*[4].

O mesmo se aplica, claro, ao *Gastarbeiter* (trabalhadores estrangeiros) e outros estrangeiros na Alemanha, aos croatas na Sérvia, russos na Ucrânia, e aos curdos na Turquia; aos inválidos, homossexuais, e por aí adiante. A exigência do respeito visa não só a igualdade das condições de vida, mas também a proteção da integridade das tradições e formas de vida que os membros de grupos que foram discriminados podem reconhecer-se a si próprios. Claro que normalmente o erro do reconhecimento cultural está ligado com uma grande discriminação social, e as duas podem reforçar-se uma à outra. A questão que nos diz respeito aqui é se a exigência pelo segundo tipo de respeito resulta do primeiro, isto é, resulta do princípio do respeito igual para cada indivíduo, ou se, pelo menos nalguns casos, estas duas exigências irão necessariamente entrar em conflito uma com a outra.

Taylor prossegue com a suposição que a protecção das identidades colectivas entra em competição com o direito às liberdades individuais (subjectivas) iguais – o direito humano original de Kant – para que, em caso de conflito, uma decisão tenha de ser feita em relação ao que tem precedência sobre o outro.

---

4 Neste volume, p. 8.

O argumento é o seguinte: porque a segunda reivindicação exige a consideração precisamente de tais particularidades das quais a primeira reivindicação parece tão abstracta, o princípio dos direitos iguais tem de ser posto em prática através de dois tipos de política que vão ao encontro um do outro – uma política de consideração pelas diferentes culturas, por um lado, e uma política para universalizar os direitos individuais, por outro. Uma é suposta compensar o preço que a outra exige com o seu universalismo igualitário. Taylor escreve sobre esta oposição – uma oposição que é falsamente construída, como tentarei mostrar – usando os conceitos bom e justo, retirados da teoria da moral. Os liberais como Rawls e Dworkin apelam para uma ordem legal eticamente neutral que supostamente iria assegurar a todas as pessoas uma oportunidade igual de adoptar a sua própria concepção do bom. Ao contrário, os comunitários como Taylor e Walzer discutem a neutralidade ética da lei e, deste modo, esperam que o estado constitucional, se necessário, avance activamente concepções específicas sobre a vida boa.

Taylor dá o exemplo da minoria dos falantes de língua francesa que forma a maioria da província canadiana no Quebeque. O grupo francófono reivindica o direito do Quebeque de formar uma «sociedade distinta» dentro de uma nação como um todo. Quer-se salvaguardar a integridade da sua forma contra a cultura anglo-saxónica maioritária pelo recurso, entre outras coisas, a regulamentos que proíbem os imigrantes e a população francesa de enviar os seus filhos para escolas de língua inglesa, que determinam o francês como a língua em que empresas com mais de cinquenta empregados vão funcionar, e que no geral aconselham o francês como a língua do mundo comercial. De acordo com Taylor, uma teoria dos direitos do primeiro tipo fechar-se-ia necessariamente a objectivos colectivos deste tipo:

> *Uma sociedade com objectivos colectivos como a do Quebeque viola este modelo... Neste modelo, existe uma negligência perigosa de um limite essencial quando se fala de direitos fundamentais de coisas como o* signage *comercial na linguagem da nossa escolha. Temos de distinguir as liberdades fundamentais, aquelas que nunca devem ser infringidas e, por conseguinte, deviam ser incontestavelmente defendidas, por um*

lado, de privilégios e imunidades que são importantes, mas que podem ser revogados ou restringidos por razões de política pública – embora precisássemos de uma forte razão para fazer isto – por outro lado[5].

Taylor propõe um modelo alternativo que sob determinadas condições permitiria aos direitos básicos serem restringidos por garantias de estatuto visando a promoção da sobrevivência de formas de vida culturais em perigo, e assim permitiria às políticas que «procuram activamente criar membros da comunidade, por exemplo, que assegurem que as futuras gerações continuarão a identificar-se como os falantes de língua francesa. Não há qualquer maneira de estas políticas serem vistas como fornecendo apenas uma facilidade às pessoas já existentes»[6].

Taylor torna possível esta sua tese de incompatibilidade ao apresentar a teoria dos direitos na leitura selectiva do Liberalismo 1. Não define claramente quer o exemplo canadiano quer a referência legal desta problemática. Antes de levantar estes dois problemas, gostaria de mostrar que, quando compreendida apropriadamente, a teoria dos direitos não é de todo cega às diferenças culturais.

Taylor compreende o Liberalismo 1 como a teoria segundo a qual se garante a todos os membros legais liberdades individuais iguais de escolha e acção na forma de direitos básicos. Em caso de conflito, o tribunal decide a quem pertencem determinados direitos; deste modo, o princípio do respeito igual para todas as pessoas é válido apenas na forma de uma autonomia legalmente protegida que todas as pessoas podem usar para realizarem o seu projecto de vida pessoal. Esta interpretação do sistema de direitos é paternalista no sentido em que ignora metade do conceito de autonomia. Não considera o facto de aqueles a quem a lei se dirige poderem adquirir autonomia (no sentido kantiano) apenas na medida em que se podem compreender a si próprios como autores das leis perante as quais são

5 Cf. Taylor, neste volume, pp. 58-59.
6 Neste volume, pp. 58-59.

sujeitos enquanto pessoas legais privadas. O Liberalismo 1 falha em reconhecer que as autonomias privada e pública são equiprimordiais. Não é uma questão da autonomia pública suplementar permanecer externa à autonomia privada, mas, em vez disso, de natureza interna, isto é, de uma ligação necessária conceptualmente entre elas. Pois, na análise final, as pessoas legais privadas não podem sequer alcançar o prazer das liberdades individuais iguais a não ser que elas próprias, ao exercerem conjuntamente a sua autonomia enquanto cidadãos, cheguem a um claro entendimento sobre quais os interesses e critérios justificados e de que maneira as coisas iguais serão tratadas igualmente e as coisas desiguais serão tratadas desigualmente em qualquer caso particular.

Assim que considerarmos seriamente esta ligação interna entre a democracia e o estado constitucional, torna-se claro que o sistema de direitos não é cego em relação às condições sociais desiguais nem às diferenças culturais. O daltonismo da leitura selectiva desvanece-se assim que concedermos aos apoiantes dos direitos individuais uma identidade que é concebida intersubjectivamente. As pessoas, assim como as pessoas legais também, tornam-se individualizadas apenas através de um pocesso de socialização.[7] Uma teoria dos direitos correctamente entendida exige uma política do reconhecimento que proteja a integridade do indivíduo nos contextos da vida nos quais a sua identidade se forma. Isto não exige um modelo alternativo que corrija o projecto individualista do sistema de direitos através de outras perspectivas normativas. Tudo o que é exigido é a actualização consistente do sistema de direitos. Haveria pouca verosimilhança, claro, sem movimentos sociais e lutas políticas. Vemos isto na história do feminismo, que teve de fazer repetidas tentativas para realizar os seus objectivos legais e políticos enfrentando uma forte resistência.

Tal como o desenvolvimento da lei nas sociedades ocidentais em geral, a política feminista da igualdade durante os últi-

---

7 Jürgen Habermas, «Individuation through Socialization», in *Postmetaphysical Thinking*; trad. ingl. por William Mark Hohengarten (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), pp. 149-204.

mos cem anos segue um modelo que pode ser descrito como uma dialéctica da igualdade *de jure* e *de facto*. A igualdade perante a lei garante liberdades de escolha e acção que podem ser usadas diferentemente e, desse modo, não promovem a igualdade actual nas circunstâncias da vida ou nas posições de poder. Mas, por um lado, se os pré-requisitos factuais para a oportunidade igual fazer uso da competência legal igualmente distribuída não estão preenchidos, o significado normativo da igualdade legal tornar-se-á no oposto. Por outro lado, a igualdade pretendida das circunstâncias actuais da vida e das posições de poder não deve conduzir a intervenções «normalizadoras» que restringem perceptivelmente as capacidades dos presumíveis beneficiários de moldarem as suas vidas autonomamente. Desde que as políticas ponham em foco a salvaguarda da autonomia política, enquanto a ligação interna entre os direitos individuais das pessoas privadas e a autonomia pública dos cidadãos que participam na realização das leis for obscura, a política dos direitos irá oscilar desamparadamente entre os pólos de um paradigma liberal no sentido lockeano e um paradigma do bem-estar social igualmente limitado. Isto é a verdade do tratamento igual para os homens e para as mulheres[8].

Inicialmente, o objectivo das políticas liberais era desligar a aquisição do estatuto do género e garantir às mulheres oportunidades iguais de competir por empregos, posições sociais, educação, poder político, e por aí adiante, independentemente dos resultados. Mas a igualdade formal que foi parcialmente alcançada apenas fez o tratamento desigual das mulheres *de facto* mais óbvio. As políticas do bem-estar social, especialmente nas áreas da lei social, laboral e familiar, respondem a isto com regulamentos especiais relativamente à gravidez, à maternidade, e às obrigações sociais do divórcio. Desde aí, claro, não só as exigências liberais não realizadas mas também as consequências ambivalentes dos programas do bem-estar social implementadas com êxito se tornaram o objecto do criticismo feminista – por exemplo, os elevados riscos de emprego

8 Deborah L. Rhode, *Justice and Gender* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), parte 1.

que as mulheres sofrem como resultado destas compensações, a exagerada representação das mulheres nos grupos dos salários mais baixos, a noção problemática de «bem-estar da criança», a crescente «feminização» da pobreza em geral, e por aí adiante. Do ponto de vista legal, existe uma base estrutural para esta discriminação produzida reflexivamente, nomeadamente, as classificações demasiado generalizadas das situações desvantajosas e dos grupos em desfavoráveis. Estas classificações «falsas» conduzem a intervenções «normalizadoras» no modo como as pessoas levam a sua vida, com o resultado que as compensações pretendidas se tornam novas formas de discriminação, e, em vez de serem garantidas liberdades, as pessoas são privadas de liberdade. Nos domínios da lei que diz respeito particularmente ao feminismo, o paternalismo do bem-estar social é precisamente esse, porque a legislação e a adjudicação são orientadas por modelos tradicionais de interpretação e assim servem apenas para reforçar os estereótipos de género existentes.

A classificação dos papéis sexuais e das diferenças dependentes do género toca fundamentalmente os níveis do auto-entendimento cultural de uma sociedade. O feminismo radical só agora está a tornar-nos conscientes da natureza falível deste auto-entendimento, que é fundamentalmente debatível e se encontra carente de uma revisão. O feminismo radical insiste correctamente que a relevância das diferenças nas experiências e nas circunstâncias da vida dos (grupos específicos de) homens e das mulheres relativamente à oportunidade igual de exercerem liberdades individuais deve ser discutida na esfera política pública, em debates públicos sobre a interpretação apropriada das necessidades[9]. Consequentemente, esta luta pela igualdade das mulheres é uma ilustração particularmente boa da necessidade de uma mudança no entendimento paradigmático dos direitos. A discussão sobre se a autonomia das pessoas legais é melhor assegurada através de uma liberdade individual das pessoas privadas competirem, ou através de reivindicações objectivamente garantidas de benefícios para clien-

9 Nancy Fraser, «Struggle over Needs», in *Unruly Practices* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), pp. 144-160.

tes das burocracias do estado de bem-estar, está a ser substituído por uma concepção processualista dos direitos, de acordo com a qual o processo democrático tem de salvaguardar simultaneamente as autonomias privada e pública. Os direitos individuais que supostamente devem garantir às mulheres a autonomia de moldar as suas vidas privadas não pode sequer ser apropriadamente formulada a não ser que os afectados afirmem e justifiquem numa discussão pública o que é relevante para o tratamento igual ou desigual em casos típicos. A defesa da autonomia privada dos cidadãos com direitos iguais deve caminhar lado a lado com a activação das suas autonomias enquanto cidadãos de uma nação.

Uma versão «liberal» do sistema de direitos que falha em levar em conta esta ligação irá necessariamente interpretar mal o universalismo dos direitos básicos como um nivelamento abstracto das distinções, um nivelamento das diferenças culturais e sociais. Contrariamente, estas diferenças têm de ser vistas em modos crescentemente contexto-sensitivos se o sistema de direitos for actualizado democraticamente. O processo de universalizar os direitos civis continua a abastecer a diferenciação do sistema legal, que não pode ser assegurar a integridade dos sujeitos legais sem um tratamento exactamente igual dos contextos da vida que salvaguardam as suas identidades, dirigido pelos próprios cidadãos. Se a leitura selectiva da teoria dos direitos é corrigida de modo a incluir um entendimento democrático da actualização dos direitos básicos, não há qualquer necessidade de contrastar um Liberalismo 1 incompleto com um modelo que introduz a noção de direitos colectivos que é estranha ao sistema.

LUTAS PELO RECONHECIMENTO: OS FENÓMENOS E OS NÍVEIS DA SUA ANÁLISE

O feminismo, o multiculturalismo, o nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo são fenómenos relacionados que não devem ser confundidos uns com os outros. Relacionam-se no sentido em que as mulheres, as mino-

rias étnicas e culturais, as nações e as culturas se defendem contra a opressão, a marginalização e o desrespeito, e assim lutam pelo reconhecimento das identidades colectivas, quer no contexto de uma cultura maioritária quer dentro da comunidade dos povos. Aqui interessam-nos os movimentos de libertação cujos objectivos políticos colectivos são definidos primeiramente em termos de cultura, ainda que as desigualdades sociais e económicas assim como as dependências políticas estejam sempre envolvidas.

a) O *feminismo* não é uma causa minoritária, mas é dirigido contra uma cultura dominante que interpreta a relação dos sexos de uma maneira assimetral que exclui os direitos iguais. As diferenças específicas do género nas circunstâncias da vida e nas experiências não recebem uma consideração adequada, legal ou informalmente. O auto-entendimento cultural das mulheres não se dá devido ao reconhecimento, não mais do que a sua contribuição para a cultura comum; dadas as definições prevalecentes, as necessidades das mulheres nem sequer podem ser afirmadas adequadamente. Assim, a luta pelo reconhecimento começa como uma luta sobre a interpretação dos feitos e interesses específicos do género. Na medida em que tem êxito, muda a relação entre os sexos juntamente com a identidade colectiva das mulheres, afectando assim directamente o auto-entendimento dos homens. A escala dos valores da sociedade enquanto um todo está em discussão; as consequências desta problematização estendem-se até à essência das áreas privadas e afectam os limites estabelecidos entre as esferas privada e pública[10].

b) A luta das *minorias étnicas e culturais oprimidas* pelo reconhecimento das suas identidades culturais é um assunto diferente. Já que estes movimentos de libertação também visam ultrapassar a divisão ilegítima da sociedade, o auto-entendimento da cultura maioritária não pode permanecer intocável. Mas do ponto de vista dos membros da cultura maioritária, a revista interpretação dos feitos e interesses dos outros não

10 Seyla Benhabib, *Situating the Self* (Nova Iorque: Riutledge, 1992), parte 2.

altera necessariamente o seu próprio papel da mesma maneira que a reinterpretação das relações entre os sexos altera o papel dos homens.

Os movimentos de libertação nas sociedades multiculturais não são um fenómeno uniforme. Eles apresentam desafios diferentes dependendo se é uma questão das minorias endógenas tomarem consciência da sua identidade ou das novas minorias surgirem através da imigração, e dependendo se as nações que enfrentam o desafio sempre entenderam ser países abertos à imigração pela razão da sua história e cultura política ou se o auto-entendimento nacional precisa primeiramente de ser ajustado de modo a acomodar a integração das culturas estrangeiras. O desafio torna-se maior, quanto mais profundas são as diferenças religiosas, raciais ou étnicas ou as disjunções histórico-culturais a ser construídas. O desafio torna-se mais atormentador, quanto mais as tendências das nossas próprias asserções tomam um carácter fundamentalista e separatista, quer seja porque as experiências de impotência conduzem a minoria que luta pelo reconhecimento a tomar uma posição regressiva ou porque a minoria em questão tem de mobilizar as massas para acordar as consciências de modo a firmar uma identidade novamente construída.

c) Isto difere do *nacionalismo dos povos* que se vêem como grupos étnica e linguisticamente homogéneos contra todo um *background* de destino histórico comum e que querem proteger a sua identidade não só enquanto comunidade étnica como também enquanto um povo que constitui uma nação com capacidade de acção política. Os movimentos nacionalistas modelaram-se quase sempre no estado republicano que emergiu da Revolução Francesa. Comparadas com a primeira geração de estados, a Itália e a Alemanha eram «nações atrasadas». O período de descolonização depois da Segunda Guerra Mundial representa contudo outro contexto. E as reuniões do colapso dos Impérios como o Império Ottomano, o Império Austro-Húngaro ou a União Soviética eram contudo diferentes. A situação das minorias nacionais como os bascos, os curdos, ou os irlandeses do Norte, que emergem no curso da formação dos estados, é novamente diferente. E a fundação do estado de Israel é um caso

especial, que emerge de um movimento nacional-religioso e os horrores de Auschwitz, no mandato britânico da Palestina, que é reivindicada pelos árabes.

d) O eurocentrismo e a hegemonia da cultura ocidental são em última análise lemas na luta pelo reconhecimento a um nível internacional. A Guerra do Golfo tornou-nos conscientes neste ponto. Sobre a sombra de uma história colonial que ainda está viva nas memórias das pessoas, a intervenção aliada foi encarada pelas massas religiosamente motivadas e pelos intelectuais secularizados como uma falha em respeitar a identidade e a autonomia do mundo árabe-islâmico. A relação histórica entre o Ocidente e o Oriente, e especialmente a relação do Primeiro com o último Terceiro Mundo, continua a suportar as marcas de uma negação do reconhecimento.

Mesmo esta classificação superficial dos fenómenos permite-nos colocar a luta constitucional entre o governo canadiano e o Quebeque na fronteira entre (*b*) e (*c*). Abaixo do limiar de um movimento separatista para encontrar o seu próprio estado, é óbvio que a minoria de expressão francesa está a lutar por direitos que os acordariam como um facto natural se se declarassem uma nação independente – como fizeram recentemente a Croácia, a Eslovénia e a Eslováquia, os estados bálticos e a Geórgia. Mas eles aspiram tornar-se num «estado dentro de um estado», algo para o qual está disponível um espectro estrangeiro de construções federalistas, variando de um estado federal até uma confederação livre. No Canadá, a descentralização dos poderes soberanos do estado está ligada à questão da autonomia cultural para uma minoria que gostaria de se tornar na maioria dentro da sua própria casa. Por seu turno, iriam surgir novas minorias, claro, com uma mudança na complexidade da cultura maioritária. Além de distinguir os fenómenos acima catalogados, temos de distinguir diferentes níveis na sua análise. As observações de Taylor tocam pelo menos três raciocínios levantados por estes fenómenos.

e) No debate sobre a *precisão política*, estes fenómenos serviram de ocasião para os intelectuais americanos se lançarem num processo de auto-reflexão sobre o estado da moderni-

dade[11]. Nenhuma das duas partes do debate quer adoptar o projecto da modernidade nos seus próprios termos, como um projecto que não deveria ser abandonado[12]. O que os «radicais» vêem como um passo encorajador para a pós-modernidade e favorável ao ultrapassar das figuras do pensamento totalizadoras é para os «tradicionalistas» o sinal de uma crise com a qual se pode lidar apenas através de um retorno às tradições clássicas do Ocidente. Podemos deixar de lado este debate, já que pouco contribui para uma análise das lutas pelo reconhecimento no estado democrático constitucional e não contribui nada para as suas resoluções políticas[13].

f) Os *raciocínios* mais estritamente *filosóficos* que tomam estes fenómenos como um ponto de partida ao descreverem os problemas gerais estão num nível diferente. Os fenómenos estão bem adaptados para ilustrarem as dificuldades do entendimento intercultural. Eles demonstram a relação da moralidade na vida ética (*Sittlichkeit*) ou a ligação interna entre o significado e a validade, e fornecem um novo abastecimento para a velha questão se é mesmo possível passar o contexto da nossa própria linguagem e cultura ou se todos os modelos de racionalidade permanecem ligados com as opiniões mundiais específicas e tradições. A evidência opressiva da fragmentação das sociedades multiculturais e a confusão babilónica de línguas numa sociedade global demasiado complexa parece impelir-nos

---

11 Paul Berman, ed., *Debating P.C.* (Nova Iorque: Dell, 1992); ver também J. Searle, «Storm over the University», no mesmo volume, pp. 85-123.

12 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. por Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

13 Como Amy Gutmann observa sobre o método desconstrucionista: «Este argumento reducionista sobre os padrões intelectuais é frequentemente feito em nome de grupos que são sub-representados na universidade e desprivilegiados na sociedade, mas é difícil ver como podem servir de ajuda. O argumento é autodestrutivo, quer lógica quer praticamente. Pela sua lógica interna, o desconstrucionismo nada mais tem a dizer à opinião que os padrões intelectuais são máscaras para a vontade de poder político e que reflecte também a vontade de poder dos desconstrucionistas. Mas então por que nos preocupamos com a vida intelectual, que não é o mais rápido, o mais seguro, ou mesmo o mais satisfatório caminho para o poder político, se é do poder político que andamos atrás?» (este volume, pp. 18-19).

para concepções holicistas de linguagem e concepções contextualistas de opiniões mundiais que nos tornam cépticos em relação às reivindicações universalistas, sejam cognitivas ou normativas. O debate complexo e indeterminado sobre a racionalidade também tem implicações, claro, para os conceitos de bem e de justiça com os quais funcionamos quando examinamos as condições de uma «política do reconhecimento». Mas a proposta de Taylor tem uma referência diferente que reside ao nível da lei e da política.

g) A questão dos *direitos* das minorias ofendidas e oprimidas levanta um sentido legal quando colocada nestes termos. As decisões políticas devem fazer uso da forma reguladora da lei positiva efectiva nas sociedades complexas. No entanto, no meio-termo da lei, estamos a lidar com uma estrutura artificial com algumas pressuposições normativas. A lei moderna é *formal*, porque depende da premissa que tudo o que não é explicitamente proibido é permitido. É *individualista*, porque torna a pessoa individual no suporte dos direitos. É *coerciva*, porque é sancionada pelo estado e aplica-se somente ao comportamento legal ou de acordo com a regra – permite a prática da religião mas não pode prescrever opiniões religiosas. É lei *positiva*, porque deriva das decisões (modificáveis) da legislatura política; e finalmente, é uma lei *aprovada processualmente*, porque é legitimada por um processo democrático. A lei positiva exige um comportamento puramente legal, mas tem de ser legítimo; embora não apresente os motivos para a obediência à lei, deve ser tal que os seus destinatários podem sempre obedecê-la fora do respeito pela lei. Uma ordem legal é legítima quando salvaguarda a autonomia de todos os cidadãos a um nível igual. Os cidadãos são autónomos apenas se os dirigentes da lei também se puderem ver como os seus autores. E os seus autores são livres apenas enquanto participantes em processos legislativos que são regulados de tal maneira e tomam lugar em formas de comunicação tais que todas as pessoas podem presumir que os regulamentos aprovados dessa maneira merecem uma aprovação motivada geral e racionalmente. Em termos normativos, não há nada tão semelhante como um estado constitucional sem democracia. Por outro lado, o próprio pro-

cesso democrático tem de ser legalmente institucionalizado, o princípio da soberania popular exige os direitos fundamentais sem os quais não pode mesmo haver uma lei legítima; antes de tudo, o direito à liberdade de escolha e de acção individual iguais, que, por seu turno, pressupõe uma compreensiva protecção legal dos indivíduos.

Assim que tratarmos um problema como um problema legal, trazemos à cena uma concepção da lei moderna que nos força – apenas em fundamentos conceptuais – a funcionar com as directivas do estado constitucional e com a sua prosperidade de pressuposições. Isto tem implicações no modo como lidamos com o problema de assegurar direitos legais iguais e reconhecimento igual para os grupos definidos culturalmente, isto é, colectividades que se distinguem de outras colectividades por razões de tradição, formas de vida, origens étnicas, e por aí adiante – e cujos membros querem ser distinguidos de todas as outras colectividades de modo a manterem e a desenvolverem as suas identidades.

A ÉTICA PERMEIA O ESTADO CONSTITUCIONAL

Do ponto de vista da teoria legal, a questão inicial que o multiculturalismo levanta é a questão da neutralidade ética da lei e da política. Por «ética» quero dizer todas as questões relacionadas com as concepções de vida boa, ou uma vida que não é esbanjada. As questões éticas não podem ser avaliadas do «ponto de vista moral» se algo «é igualmente bom para todos»; em vez disso, o julgamento imparcial de semelhantes questões é baseado em fortes avaliações e determinado pelo auto-entendimento e pelos projectos de vida de grupos específicos, isto é, pelo que é, do seu ponto de vista, «bom para nós», consideradas todas as coisas. A referência da primeira pessoa e, por esta razão, a relação com a identidade de um grupo (ou com um indivíduo) é gramaticalmente inserida nas questões éticas. Usarei o exemplo da discussão constitucional canadiana para observar a exigência liberal da neutralidade ética da lei relativamente ao auto-entendimento ético-político de uma nação de cidadãos.

A neutralidade da lei – e do processo democrático de decretar leis – é algumas vezes vista como pretendendo que as questões políticas de natureza ética devessem ser mantidas fora dos programas e fora da discussão por «regras falsas» porque não são susceptíveis de um regulamento legal imparcial. Perante esta opinião, no sentido do Liberalismo 1, não deve ser permitido ao estado adoptar quaisquer objectivos colectivos além da garantia de liberdade pessoal, o bem-estar e a segurança dos seus cidadãos. O modelo alternativo (no sentido do Liberalismo 2), ao contrário, espera que o estado garanta estes direitos fundamentais em geral mas que além disso intervenha também em nome da sobrevivência e do avanço de «uma nação, cultura, religião específicas ou um grupo (limitado) de nações, culturas e religiões», na formulação de Michael Walzer. Walzer também encara este modelo como fundamental; no entanto, deixa espaço aos cidadãos para escolher dar prioridade aos direitos individuais sob determinadas circunstâncias. Walzer partilha a premissa de Taylor que os conflitos entre estas duas orientações normativas fundamentais são bastante possíveis e que em muitos casos apenas o Liberalismo 2 permite dar precedência aos objectivos e identidades colectivas. De facto, a teoria dos direitos defende a absoluta precedência dos direitos sobre os bens colectivos, de modo a que os argumentos sobre os objectivos, como Dworkin mostra, possam apenas «triunfar» em reivindicações baseadas nos direitos individuais se estes objectivos puderem, por seu turno, ser justificados à luz de outros direitos que têm precedência[14]. Mas apenas isto não é suficiente para apoiar a opinião comunitária, partilhada por Taylor e Walzer, de que o sistema de direitos é cego às reivindicações para a protecção de formas culturais de vida e de identidades colectivas e está assim a «nivelar» e necessita de revisão.

Usei anteriormente o exemplo da política feminista da igualdade para frisar um ponto geral, nomeadamente, que a elaboração democrática de um sistema de direitos tem de

14 Ronald Dworkin, *Taking Rules Seriously* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977).

incorporar não só objectivos políticos gerais, mas também objectivos colectivos que são confirmados nas lutas pelo reconhecimento. Pois distinguindo-se das normas morais que regulam possíveis interácções entre os sujeitos da acção e da fala em geral, as normas legais derivam das decisões de um corpo local de elaboração de leis e aplicam-se dentro de uma área geográfica específica do estado a uma colectividade de membros do estado socialmente delimitada. Dentro desta bem definida esfera de validade, as normas legais colocam as decisões políticas com as quais uma sociedade organizada actua como um estado na forma de programas ligados colectivamente. Seguramente não é permitido aos objectivos colectivos dissolverem a estrutura da lei. Pode não destruir a forma da lei como tal e, por isso, negue a diferença entre lei e política. Mas está inerente na natureza concreta dos assuntos a ser regulados que no meio da lei – oposto à moralidade – o processo de estabelecer regras normativas para modos de comportamento está aberto a influências através dos objectivos políticos da sociedade. Por esta razão, todo o sistema legal é assim a expressão de uma forma de vida específica e não somente a reflexão da satisfação universal dos direitos básicos. Naturalmente, as decisões legislativas devem ser entendidas como a actualização do sistema de direitos, e a política deve ser entendida como a elaboração desse sistema; mas mais concretamente, o auto-entendimento de uma colectividade e a sua forma de vida (assim como a balança entre os interesses dos grupos competitivos e uma escolha informal entre fins alternativos e recursos) são apresentados na aceitabilidade do modo como o assunto é legalmente regulado. Vemos isto no largo espectro de razões que entram no processo racional através do qual a opinião e a vontade do legislador se formam: juntamente com as considerações morais e os resultados das negociações justas, as razões éticas também entram nas deliberações e justificações das decisões legislativas.

Na medida em que o molde da opinião e vontade política dos cidadãos é orientado pela ideia da actualização dos direitos, não pode, como sugerem os comunitários, ser igualizado ao processo através do qual os cidadãos entram em acordo sobre o

seu auto-entendimento ético-político[15]. Mas o processo de actualização de direitos está de facto embutido em contextos que exigem semelhantes discursos como uma componente importante da política – discussões sobre uma concepção partilhada do bem e uma forma de vida desejada que se reconhece como autêntica. Em tais discussões, os participantes clarificam o modo como eles se encaram como cidadãos de uma república específica, como habitantes de uma região específica, como herdeiros de uma cultura específica, quais as tradições que querem perpetuar e quais querem suspender, como querem lidar com a sua história, uns com os outros, com a natureza, e por aí adiante. É claro que a escolha de uma língua oficial ou de uma decisão sobre o currículo das escolas públicas afecta o auto-entendimento ético de uma nação. Porque as decisões ético-políticas são uma parte inevitável da política, e porque o seu regulamento legal expressa a identidade colectiva de uma nação de cidadãos, eles podem entusiasmar as batalhas culturais nas quais as minorias desrespeitadas lutam contra uma maioria cultural insensível. O que se destaca nas batalhas não é a neutralidade ética da ordem legal, mas sim o facto de que toda a comunidade legal e todo o processo democrático para a actualização dos direitos básicos é inevitavelmente permitido pela ética. Vemos uma evidência disto, por exemplo, nas garantias institucionais gozadas pelas igrejas cristãs em países como a Alemanha – apesar da liberdade de religião – ou nas recentemente desafiadas garantias constitucionais do estado que acordaram em relação à família em distinção de formas de casamento.

Neste contexto é interessante notar que, empirica e normativamente, ambas as decisões dependem da composição dos cidadãos do estado, algo que é contigente. A composição social da população de um estado é o resultado de circunstâncias históricas extrínsecas ao sistema de direitos e de princípios do estado constitucional. Determina a totalidade das pessoas que vivem juntas num território e estão ligadas pela constituição, isto é, pela decisão dos pais fundadores para orientarem as

15 Ronald Beiner, *Political Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 138.

suas vidas unidas legitimamente pelos recursos da lei positiva; os seus descendentes concordaram implicitamente (e explicitamente como cidadãos naturalizados) continuar a adoptar um projecto constitucional preexistente. Através do seu processo de socialização, no entanto, as pessoas que compõem um estado num determinado tempo também incorporam as formas de vida culturais nas quais desenvolveram as suas identidades – mesmo se se tivessem separado das tradições das suas origens. Eles formam os pontos nodais numa rede ascriptiva de culturas e tradições, de contextos de vida e de experiência intersubjectivamente partilhados. E esta rede também forma o horizonte dentro do qual os cidadãos da nação, querendo ou não, conduzem os discursos ético-políticos nos quais tentam chegar a acordo sobre o seu próprio auto-entendimento. Se a população como um todo muda, o horizonte mudará também; manter-se-ão outros discursos sobre as mesmas questões e serão tomadas outras decisões. As minorias nacionais estão pelo menos intuitivamente conscientes disto, e é um motivo importante para a exigência do seu próprio estado, ou, como no caso do esboço da constituição Meech Lake, para a exigência do reconhecimento de uma «sociedade distinta». Se a minoria francófona no Canadá se constituísse como uma comunidade legal, formaria outras maiorias em importantes questões ético-políticas através dos mesmos processos democráticos e chegaria a decisões regulamentares diferentes daquelas a que o todo dos canadianos tinham entretanto chegado[16].

Como a história da formação dos estados mostra, os novos limites nacionais dão início a novas minorias nacionais. O problema não desaparece, excepto ao preço de «lavagens étnicas» – um preço que não se justifica política ou moralmente. A natureza de dois gumes do «direito» à auto-determinação nacional é claramente demonstrado no caso dos curdos, que estão espalhados por três países diferentes, ou no caso da Bósnia-Herzegovina, onde grupos étnicos lutam uns contra os outros sem misericórdia. Por um lado, uma colectividade que pensa em si própria como uma comunidade com a sua própria identidade atinge um novo nível de reconhecimento ao dar o passo

16 Peter Alter, *Nationalism* (Nova Iorque: Routledge, 1989).

para se tornar numa nação no seu próprio direito. Não pode atingir este nível enquanto comunidade étnica e pré-política linguisticamente, ou mesmo enquanto uma «nação cultural» incorporada ou fragmentada. A necessidade de reconhecimento enquanto estado intensifica-se em tempos de crise, quando a população se apega aos signos ascriptivos de uma identidade colectiva regressivamente revitalizada, como por exemplo depois da dissolução do império soviético. Este tipo de apoio propõe uma compensação dúbia para medos bem fundamentados sobre o futuro e a falta de estabilidade social. Por outro lado, a independência social obtém-se muitas vezes apenas ao preço de guerras civis, novos tipos de repressão, ou problemas resultantes que perpetuam os conflitos iniciais com os sinais revertidos.

A situação no Canadá é diferente, onde se estão a fazer esforços razoáveis para encontrar uma solução federalista que deixe toda a nação intacta, mas tentará salvaguadar a autonomia cultural de uma parte, descentralizando os poderes do estado. Deste modo, o número de cidadãos que participam no processo democrático em áreas políticas específicas irá mudar, mas não os princípios desse processo. Pois a teoria dos direitos não proíbe de modo algum os cidadãos de um estado democrático constitucional de confirmarem uma concepção do bem na sua ordem legal geral, uma concepção que ou já partilha ou acabou por concordar através da discussão política. No entanto, proíbe-os de privilegiar uma forma de vida à custa de outros membros da nação. Nas versões federais do estado da nação, isto é verdade quer ao nível federal quer ao nível estatal. Se não estou em erro, no Canadá o debate não é sobre este princípio dos direitos iguais mas sobre a natureza e o limite dos poderes do estado que deveriam ser transferidos para a província do Quebeque.

A COEXISTÊNCIA DOS DIREITOS IGUAIS *VERSUS* A PRESERVAÇÃO DAS ESPÉCIES

A federalização é uma solução possível apenas quando os membros de grupos étnicos e mundos culturais diferentes vivem em áreas geográficas mais ou menos separadas. Em socie-

dades multiculturais como os EUA não é esse o caso. Nem será em países como a Alemanha, onde a composição étnica está a mudar sob a pressão de ondas de migração globais. Mesmo que o Quebeque se tornasse culturalmente autónomo, deparar-se-ia com a mesma situação, tendo apenas trocado uma cultura inglesa maioritária por uma francesa. Se uma esfera pública que funciona bem abrir estruturas de comunicação que permitam e promovam discussões orientadas para o auto-entendimento que se possam desenvolver em semelhantes sociedades multiculturais contra o *background* da cultura liberal e à base de associações voluntárias, então o processo democrático da actualização dos direitos individuais iguais também se estenderá à garantia de direitos de coexistência iguais para os diferentes grupos étnicos e para as suas formas de vida culturais. Isto não exige uma justificação especial ou um princípio alternativo, pois, de um ponto de vista normativo, a integridade da pessoa individual legal não pode ser garantida sem se protegerem as experiências partilhadas intersubjectivamente e os contextos de vida nos quais a pessoa foi socializada e onde formou a sua identidade. A identidade do indivíduo está entrelaçada com as identidades colectivas e pode ser estabelecido apenas numa rede cultural que não pode ser apropriada enquanto propriedade privada mais do que a língua mãe. Por esta razão, o indivíduo permanece o suporte «dos direitos para os membros culturais», na frase de Will Kymlicka[17]. Mas como a dialéctica da igualdade legal e actual salienta, isto dá origem a garantias do estado extensivas, direitos à auto-administração, benefícios infra-estruturais, subsídios, e por aí adiante. Em sua defesa, culturas indígenas em perigo avançaram razões morais especiais que surgem da história de um país que foi apropriado pela cultura maioritária. Argumentos semelhantes a favor da «discriminação contrária» podem ser avançados para as culturas reprimidas e desaprovadas dos primeiros escravos.[18]

---

17 Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

18 Cf. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, brevemente).

Estas e outras obrigações semelhantes surgem de reivindicações legais e não de uma determinação geral do valor da cultura em questão. A política do reconhecimento de Taylor não teria muito onde se apoiar se dependesse da «presunção do valor igual» das culturas e das suas contribuições para a civilização do mundo. O direito ao respeito igual, que todos podem exigir no contexto de vida no qual a sua identidade se formou como noutro sítio qualquer, nada tem a ver com a presumível excelência da sua cultura de origem, isto é, com feitos geralmente valiosos. Susan Wolf também evidencia este aspecto:

> *Pelo menos uma das graves injustiças que um erro do reconhecimento perpetua pouco tem a ver com a questão de se uma pessoa ou uma cultura que não é reconhecida tem algo de importante a dizer a todos os seres humanos. A necessidade de corrigir estas injustiças, por conseguinte, não depende da presunção ou da confirmação da presunção que uma cultura específica é distintamente valiosa para as pessoas externas a essa cultura*[19].

Nesta medida, a coexistência com os direitos iguais para diferentes grupos étnicos e suas formas de vida culturais não necessita de ser salvaguardada através de um tipo de direitos colectivos que sobrecarregariam a teoria dos direitos moldada às pessoas individuais. Mesmo se os direitos de semelhante grupo pudessem ser garantidos no estado democrático constitucional, eles não seriam somente desnecessários como também questionáveis do ponto de vista normativo. Pois em última análise, a protecção de formas de vida e de tradições nas quais as identidades se formam supostamente devia servir o reconnhecimento dos seus membros; não representa um tipo de preservação das espécies através de recursos administrativos. A perspectiva ecológica para a preservação das espécies não pode ser transferida para as culturas. As heranças culturais e as formas de vida nelas articuladas reproduzem-se normalmente convencendo aqueles a quem moldaram as estruturas da perso-

---

19 Neste volume, p. 79.

nalidade, ou seja, motivando-os a apropriarem produtivamente e a continuar as tradições. O estado constitucional pode tornar possível este feito hermenêutico da reprodução de mundos de vida culturais, mas não pode garanti-lo. Pois para garantir a sobrevivência iria roubar necessariamente aos membros a liberdade de dizer sim ou não que é necessária se querem apropriar-se e preservar a sua herança cultural. Quando uma cultura se torna reflexiva, as únicas tradições e formas de vida que se podem sustentar são as que ligam os seus membros enquanto ao mesmo tempo se submetem a exames críticos e deixam às outras gerações a opção de aprender a partir de outras tradições ou convertendo-se e remando para outras costas. Isto é verdade mesmo em relação a outras seitas fechadas como os Amish da Pensilvânia.[20] Mesmo se o considerarmos um objectivo significativo na protecção de culturas como se elas fossem espécies em perigo, as condições necessárias para elas se reproduzirem com sucesso seriam incompatíveis com o objectivo de «manter e apreciar a distinção, não somente agora mas para sempre» (Taylor).

Neste ponto, ajuda relembrar as muitas subculturas e mundos de vida que florescem na antecipada Europa moderna com a sua estratificação ocupacional, ou as formas de vida dos trabalhadores rurais e as massas urbanas proletarizadas e decineradas da primeira fase da industrialização que as originou. Estas formas de vida foram apanhadas e destruídas no processo de modernização, mas nem todas tinham descoberto o seu «Mestre Anton» e tinham comprometido membros para as defender contra as alternativas apresentadas pela nova era. E as que eram ricas e atractivas o suficiente para estimular a vontade da auto-asserção, como a cultura urbana do século XIX, foram capazes de preservar alguns dos aspectos apenas através da auto-transformação. Mesmo uma cultura maioritária que não se considere ameaçada preserva a sua vitalidade apenas através de um revisionismo desenfreado, procurando alternativas para o *status quo* ou integrando impulsos estranhos – até

20 Cf. a decisão do Supremo Tribunal em *Wisconsin vs. Yoder*, 406 EUA 205 (1972).

mesmo ao ponto de quebrar com as suas próprias tradições. Isto é especialmente verdade acerca das culturas imigrantes, que inicialmente se definem teimosamente em termos étnicos e revivem elementos tradicionais sob a pressão assimilacionista do novo ambiente, mas depois desenvolvem rapidamente um modo de vida igualmente distante quer da assimilação quer da tradição.[21]

Nas sociedades multiculturais a coexistência de formas de vida com direitos iguais significa garantir a cada cidadão a oportunidade de crescer dentro do mundo de uma herança cultural, e garantir aos seus filhos crescerem nele sem sofrerem discriminação. Significa a oportunidade de confrontar esta e todas as outras culturas e perpetuá-la na sua forma mais convencional ou transformá-la; tal como a oportunidade de nos desviarmos dos seus comandos com indiferença ou romper com isso auto-criticamente e depois viver acelerado por ter feito um corte consciente com a tradição, ou mesmo com a identidade dividida. O passo acelerado da mudança nas sociedades modernas explode com todas as formas de vida estacionárias. As culturas sobrevivem apenas se fizerem força para se transferirem do criticismo e da secessão. As garantias legais podem ser baseadas apenas no facto que dentro do seu próprio meio cultural cada pessoa detém a possibilidade de regenerar a sua força. E isto, por sua vez, desenvolve-se não só por nos colocarmos de parte mas pelo menos tão de parte quanto as trocas com estranhos e coisas estranhas.

Na era moderna as formas de vida rígidas sucumbem à entropia. Os movimentos fundamentalistas podem ser entendidos como uma tentativa irónica de nos darmos a nossa ultra-estabilidade no mundo através de recursos restaurativos. A ironia reside no modo como o tradicionalismo se compreende mal a si próprio. De facto, emerge do vértice da modernização social e imita uma substância que já se desintegrou. Como uma reação ao forte empurrão para a modernização, é em si próprio um movimento moderno de renovação. O nacionalismo da Revolução Francesa

---

21 Daniel Cohn-Bendit e Thomas Schmid, *Heimat Babylon* (Hamburgo: Hoffmann e Campe, 1992), p. 316.

aliado com os princípios universalistas do estado democrático constitucional; simultaneamente o nacionalismo e o republicanismo são espíritos análogos. Por outro lado, o fundamentalismo aflige não só sociedades que estão prestes a desmoronar-se mas também as democracias estabelecidas do ocidente. Todas as religiões do mundo produziram as suas formas de fundamentalismo, embora nem todos os movimentos sectários disponham desses traços.

Como nos relembra o caso de Rushdie, um fundamentalismo que conduz à prática da intolerância é incompatível com o estado democrático constitucional. Semelhante prática baseia-se em interpretações religiosas ou histórico-filosóficas do mundo que reivindicam exclusividade para um modo de vida privilegiado. Semelhantes concepções carecem de uma consciência da falibilidade das suas reivindicações, assim como de um respeito pelas «obrigações da razão» (Rawls). Claro que as convicções religiosas e as interpretações globais do mundo não são obrigadas a subscrever este tipo de falibilismo que correntemente acompanha o conhecimento hipotético nas ciências experimentais. Mas as opiniões mundiais do fundamentalismo são dogmáticas quando não deixam espaço para a reflexão na sua relação com outras opiniões mundiais com as quais partilham o mesmo universo de discurso e contra as suas reivindicações de validade podem avançar as suas posições apenas na base das razões. Não deixam espaço para a «discordância razoável»[22].

Ao contrário, os «deuses e os demónios» subjectivados do mundo moderno são distinguidos por uma atitude reflexiva que faz mais do que permitir um *modus vivendi* – algo que pode ser legalmente forçado dada a liberdade religiosa. Num espírito de tolerância à la Lessing, as opiniões mundiais não-fundamentalistas que Rawls caracteriza como «doutrinas compreensivas razoáveis»[23] permitem um debate civilizado entre convicções, no qual uma parte pode reconhecer as outras partes como

22 Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993).

23 John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», Oxford Journal of Legal Studies 7 (1987): 1-25.

co-combatentes na procura de verdades autênticas sem sacrificar as suas próprias reivindicações de validade. Nas sociedades multiculturais, a constituição nacional pode tolerar somente formas de vida articuladas no meio de tais tradições não-fundamentalistas, porque a coexistência com os direitos iguais para estas formas de vida exige o reconhecimento mútuo dos membros das diferentes culturas: todas as pessoas devem também ser reconhecidas como membros de comunidades éticas integradas em diferentes concepções do bem. Por esta razão, a integração ética de grupos e subculturas com as suas próprias identidades colectivas deve ser separada da integração política abstracta que inclui todos os cidadãos igualmente.

A integração política dos cidadãos assegura lealdade à cultura política comum. A última tem a sua origem numa interpretação dos princípios constitucionais a partir da perspectiva da experiência histórica da nação. Nesta medida, essa interpretação não pode ser eticamente neutral. Talvez fosse melhor falarmos de um horizonte de interpretação comum dentro do qual os assuntos correntes dão origem a debates sobre o auto-entendimento político dos cidadãos. Os «debates históricos» em 1986-87 na Alemanha são um bom exemplo disto[24]. Mas os debates são sempre sobre a melhor interpretação dos mesmos direitos e princípios constitucionais. Estes formam o ponto de referência fixo para qualquer patriotismo constitucional que situa o sistema de direitos dentro do contexto histórico de uma comunidade legal. Eles devem estar fortemente ligados às motivações e convicções dos cidadãos, pois, sem semelhante apoio motivacional, não se poderiam tornar a força motriz por detrás do projecto dinamicamente concebido para produzir uma associação de indivíduos livres e iguais. Por isso, a partilhada cultura política na qual os cidadãos se reconhecem como membros da sua política também é permitida pela ética.

Simultaneamente, a substância ética de um patriotismo constitucional não pode prejudicar a neutralidade do sistema

---

24 Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, trad. por Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989).

legal *vis-à-vis* comunidades que estão eticamente integradas num nível subpolítico. Em vez disso, tem de moldar a sensibilidade em diversidade e integridade das diferentes formas de vida coexistindo dentro de uma sociedade multicultural. É crucial manter a distinção entre os dois níveis de integração. Se se desmoronam, a cultura maioritária irá usurpar as prerrogativas do estado à custa dos direitos iguais de outras formas de vida culturais e violar as suas reivindicações pelo reconhecimento mútuo. A neutralidade da lei *vis-à-vis* diferenciações éticas internas tem origem no facto de que nas sociedades complexas o todo dos cidadãos não mais pode ser sustentado por um consenso real de valores mas somente por um consenso nos procedimentos para a elaboração legítima de leis e do legítimo exercício do poder. Os cidadãos que estão politicamente integrados neste sentido partilham a convicção racional que a liberdade de comunicação desenfreada na esfera pública política, um processo democrático para estabelecer conflitos, e o transporte constitucional de poder político fornecem uma base para inspecionar o poder ilegítimo e assegurar que o poder administrativo é usado no interesse igual de todos. O universalismo dos princípios legais reflecte-se num consenso processual, que deve ser encaixado no contexto de uma cultura política historicamente específica através de um tipo de patriotismo constitucional.

IMIGRAÇÃO, CIDADANIA E IDENTIDADE NACIONAL

Os peritos legais têm a vantagem de discutir questões normativas em conexão com casos a serem decididos. O seu pensamento é orientado para a aplicação. Os filósofos evitam esta pressão decisionista; enquanto contemporâneos de ideias clássicas que se estendem por mais de dois mil anos, não se embaraçam ao considerarem-se participantes de uma conversa que durará para sempre. Por isso, é muito fascinante quando alguém como Charles Taylor tenta compreender as ideias do seu próprio tempo e mostrar a relevância de critérios filosóficos para as prementes questões políticas do quotidiano.

O seu ensaio é disso exemplo, sendo tão invulgar quanto brilhante – embora ele não siga o fascinante caminho da «ética aplicada».

Depois das revoltas na Europa Central e de Leste, há um outro tema presente na agenda da Alemanha e da Comunidade Europeia: imigração. Depois de uma apresentação compreensiva deste problema, um colega holandês chega ao seguinte prognóstico:

> *Os países europeús ocidentais... irão fazer o que puderem para impedir a imigração dos países do terceiro mundo. Para este fim, irão garantir vistos de trabalho a pessoas com capacidades de relevância imediata para a sociedade em casos altamente excepcionais apenas (jogadores de futebol, especialistas americanos de* software, *estudantes da Índia, etc.). Irão combinar uma política de entrada bastante restrita com objectivos visados em lidar mais rápida e eficazmente com os pedidos de asilo, e com a prática de deportar sem demora aqueles cujo pedido lhes foi negado... A conclusão é que irão individual e conjuntamente usar todos os meios ao seu dispor para parar a maré*[25].

Esta descrição encaixa precisamente o compromisso do asilo político que o governo e a oposição na Alemanha fizeram a base para uma mudança constitucional em Maio de 1993. Não há dúvida que a grande maioria da população aceita de bom grado esta política. A xenofobia também se difundiu na Comunidade Europeia. É mais acentuada nalguns países do que noutros, mas as atitudes dos alemães não diferem substancialmente das dos ingleses e dos franceses[26]. O exemplo de Taylor pode encorajar-nos a ver como um ponto de vista filosófico pode ajudar a responder as questões sobre se esta política de nos determinarmos contra a imigração é justificada. Começarei por discutir a questão de um modo mais abstracto e depois concretizar referindo-me

---

25 D. J. van de Kaa, «European Migration at the End of History», *European Review* 1 (Janeiro, 1993): 94

26 E. Wiegand, «Auslandfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden im europaischen Vergleich», *Informationsdienst Soziale Indikatoren* (ZUMA), n.º 9 (Janeiro, 1993): 1-4.

ao debate alemão sobre o asilo político e o seu *background* histórico. Esboçarei depois as alternativas que teriam de ser discutidas num debate público – que ainda não aconteceu – sobre o auto-entendimento ético-político da vasta República Federal da Alemanha depois da unificação com a República Democrática Alemã.

Embora a lei moderna se distinga da moralidade pós-tradicional pelas suas características formais específicas, o sistema de direitos e os princípios do estado constitucional estão em harmonia com a moralidade através da virtude do seu conteúdo universalista. Simultaneamente, como já vimos, os sistemas legais são «eticamente permitidos» quando reflectem a vontade política e a forma de vida de uma comunidade legal específica. Os EUA, cuja cultura política se caracteriza pela tradição constitucional com duzentos anos, são um bom exemplo disto. Mas o ethos jurídico de um estado da nação não pode entrar em conflito com os direitos civis desde que a legislatura política se oriente pelos princípios constitucionais e assim pela ideia de actualizar os direitos básicos. A substância ética de uma integração política que une todos os cidadãos da nação deve permanecer «neutral» relativamente às diferenças entre as comunidades ético-culturais dentro da nação, que estão integradas nas suas próprias concepções do bem. Apesar da separação destes dois níveis de integração, uma nação de cidadãos pode suportar as instituições da liberdade apenas se desenvolver uma determinada medida de lealdade para com o seu próprio estado, uma lealdade que não pode ser legalmente forçada.

É este auto-entendimento ético-político da parte da nação que é afectado pela imigração; pois o fluxo de imigrantes altera a composição da população em termos ético-culturais. Por isso, a questão é se o desejo pela imigração se confronta com os limites no direito de uma comunidade política em manter a sua forma de vida político-cultural intacta. Assumindo que a ordem estatal desenvolvida autonomamente é realmente moldada pela ética, não incluirá o direito à autodeterminação o direito de uma nação de afirmar a sua identidade *vis-à-vis* imigrantes que poderiam dar um molde diferente a esta forma de vida político-cultural historicamente desenvolvida?

Da perspectiva da sociedade recipiente, o problema da imigração levanta a questão das condições de entrada legítimas. Ignorando os estádios intermediários, podemos pôr em evidência o acto de naturalização, com o qual todo o estado controla a expansão da comunidade política definida pelos direitos de cidadania. Sob que condições pode o estado negar cidadania àqueles que podem reivindicar naturalização? À parte das cláusulas habituais (como contra os criminosos), a questão mais relevante no nosso contexto é em que medida um estado democrático constitucional pode exigir que os imigrantes assimilem de modo a manter a integridade do modo de vida dos seus cidadãos. Filosoficamente, podemos distinguir dois tipos de assimilação:

a) aceitação dos princípios da constituição dentro do escopo de interpretação determinado pelo auto-entendimento ético-político dos cidadãos e pela cultura política do país; noutras palavras, assimilação do modo no qual a autonomia dos cidadãos é institucionalizada na sociedade recipiente e o modo como o «uso público da razão» é aqui praticado;

b) o nível seguinte de vontade de se tornar aculturado, isto é, não só de se conformar externamente mas de se habituar ao modo de vida, à práticas e costumes da cultura local. Isto significa uma assimilação que penetre ao nível da integração ético-cultural e, por isso, tenha um impacto mais profundo na identidade colectiva da cultura de origem dos imigrantes do que a socialização política exige acima.

Os resultados da política de imigração praticados nos EUA apoiam uma interpretação liberal que exemplifica a primeira destas duas alternativas[27]. Um exemplo da segunda é a política

27 Michael Walzer, «What does it mean to be an American?» *Social Research* 57 (1990): 591-614. Walzer nota que a concepção comunitária não avalia a complexa composição de uma sociedade multicultural (p. 613).

prussiana em relação à imigração da Polónia sob Bismarck, que apesar das variações foi orientada primeiramente para a germanização[28].

Um estado democrático constitucional que é sério sobre a separação destes dois níveis de integração só pode exigir dos imigrantes a socialização política (a) descrita acima (e podemos esperar que isto aconteça apenas na segunda geração). Isto permite preservar a identidade da comunidade política, que não permite, nem à imigração, desrespeitar os direitos, já que esta identidade se baseia nos princípios constitucionais fixados na cultura política e não nas orientações éticas básicas da forma de vida cultural predominante nesse país. De acordo com isto, tudo o que se espera dos imigrantes é a vontade de entrarem na cultura política da sua nova pátria, sem terem de desistir da sua forma de vida cultural anterior ao assim agirem. O direito à auto-determinação democrática inclui de facto o direito dos cidadãos de insistirem no carácter inclusivo da sua própria cultura política; salvaguarda a sociedade do perigo da segmentação – da exclusão das subculturas estranhas e de uma desintegração separatista em subculturas não relacionadas. Como indiquei acima, a integração política também exclui as culturas imigrantes fundamentalistas. À parte disto, não justifica a assimilação compulsiva para o bem da auto-afirmação da forma de vida cultural dominante no país[29].

No entanto, esta alternativa constitucional tem uma implicação importante, nomeadamente, que a identidade legitimamente designada da comunidade política nunca será preservada de alterações, a longo prazo, no início de ondas de imigração. Porque os imigrantes não podem ser compelidos a renderem-se às suas próprias tradições, como outras formas de vida se estabelecem, o horizonte dentro do qual os cidadãos interpretam os seus princípios constitucionais comuns também se pode expandir. Pois o mecanismo entra em jogo, pelo que uma mudança na composição dos cidadãos activos muda o contexto ao qual se

28 Roger Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), p. 128.

29 Cohn-Bendit e Schmid, *Heimat Babylon*, cap. 8.

refere o auto-entendimento ético-político da nação: «As pessoas vivem em comunidades com obrigações e limites, mas estes podem ser de tipos diferentes. Numa sociedade liberal, as obrigações e os limites devem ser compatíveis com os princípios liberais. A imigração aberta mudaria o carácter da comunidade, mas não deixaria a comunidade sem carácter[30].»

Da questão sobre as condições que um estado democrático constitucional pode impor à recepção dos imigrantes quero mudar para outra questão: quem tem o direito de imigrar?

Há boas razões morais para o direito legal individual ao asilo político (no sentido do Artigo 16 da Lei Básica Alemã (*Grundgesetz*), que devem ser interpretadas relativamente à protecção da dignidade humana garantida no Artigo 1 e em conexão com a garantia ao recurso legal estabelecido no Artigo 19). Não preciso de examiná-los agora. O que é importante é a definição de refugiado. De acordo com o Artigo 13 da Convenção de Genebra sobre o estatuto dos refugiados, considera-se uma pessoa refugiada aquela que foge de um país «onde a sua vida ou liberdade estivesse ameaçada devido à raça, religião, nacionalidade, membro de um grupo social específico ou de uma opinião política». À luz de experiências recentes, esta definição precisa de ser alargada de modo a incluir a protecção das mulheres contra as violações. O direito ao asilo temporário para os refugiados das regiões atingidas por guerras civis também não é problemático. Mas desde a descoberta da América, e particularmente desde o crescimento explosivo da imigração por toda a parte no século XVIII, a grande maioria dos que querem imigrar são pessoas que querem trabalhar e refugiados que fogem da pobreza, que querem escapar a uma existência miserável na sua terra natal. E o mesmo acontece hoje. É contra esta imigração das regiões leste e sul depauperadas que o chauvinismo de afluência europeu se está agora a armar.

---

30 J. H. Carens, «Aliens and Citizens», *Review of Politics* 49 (1987): 271; cf. também Jürgen Habermas, «Staatsburgerschaft und nationale Identitat», in *Faktizitat und Geltung*, pp. 632-660. Uma antiga versão deste ensaio apareceu em inglês com o título «Citizenship and National Identity», *Praxis International* 12 (1992): 11-9.

Podemos citar boas razões para uma reivindicação moral. Normalmente, as pessoas não deixam a sua terra natal excepto em graves situações; em regra, o simples facto de terem fugido é evidência suficiente da necessidade de serem ajudadas. Em particular, a obrigação de fornecer ajuda surge das crescentes interdependências de uma sociedade global que se tornou tão confusa através do mercado mundial capitalista e das comunicações electrónicas de massa que as Nações Unidas assumiu algo como uma responsabilidade política para a salvaguarda da vida no planeta, como indica o recente exemplo da Somália. Seguidamente, desenvolvem-se deveres especiais sobre o Primeiro Mundo como resultado da história da colonização e do extermínio das culturas regionais devido à incursão da modernização capitalista. Devemos também notar que no período entre 1800 e 1960 os europeus estavam desproporcionalmente representados nos movimentos migratórios intercontinentais juntando 80 por cento dos envolvidos, e tiravam proveito disto – ou seja, melhoravam as suas condições de vida em comparação com os outros migrantes e com os que não migravam. Ao mesmo tempo, o êxodo do século XIX e nos princípios do XX melhorou as situações económicas nos países dos quais migraram, tão decisivamente quanto a imigração para a Europa durante o período de reconstrução depois da Segunda Guerra Mundial[31]. De ambos os modos, a Europa foi a beneficiária destes fluxos de migração.

---

31 P. C. Emmer, «Intercontinental Migration», *European Review* 1 (Janeiro, 1993): 67-74: «Depois de 1800 o aumento dramático do crescimento económico da Europa Ocidental só poderia ser mantido como um «alçapão de escape.» O escape de 61 milhões de europeus depois de 1800 permitiu às economias europeias criarem uma mistura de factores de produção que permitiu um crescimento económico recorde e evitou a situação na qual o crescimento económico era absorvido por um aumento na população. Depois da Segunda Guerra Mundial, os europeus também beneficiaram de uma migração intercontinental já que os impérios coloniais forçaram muitos sujeitos coloniais a migrarem para a metrópole. Neste período particular não havia o perigo de um excesso de população... Muitos dos migrantes coloniais que vieram para a Europa estavam bem treinados e chegaram na altura exacta em que o trabalho capacitado era valioso para a reconstrução da economia europeia.» (p. 72).

Do ponto de vista moral, não podemos encarar este problema unicamente da perspectiva dos habitantes das sociedades afluentes e pacíficas; também temos de considerar a perspectiva dos que vêm dos continentes estrangeiros à procura de bem-estar, isto é, uma existência digna de seres humanos, em vez de protecção da perseguição política. A questão da reivindicação legal pela imigração é particularmente relevante na situação corrente, onde o número de pessoas que quer imigrar excede manifestamente a vontade de as receber.

Estas e outras questões morais relacionadas que poderiam ser dadas não justificam, seguramente, a garantia de direitos individuais legais accionáveis para a imigração, mas justificam a obrigação de ter uma política de imigração liberal que abra a nossa sociedade aos imigrantes e regule o fluxo de imigração de acordo com as capacidades existentes. No *slogan* defensivo «o barco está cheio» ouvimos uma falta de vontade de considerar a perspectiva oposta – a dos «pescadores» no seu débil ofício, por exemplo, a tentar escapar ao terror na Indochina. As sociedades europeias, contraídas demograficamente e dependentes da imigração quanto mais não seja por razões económicas, não atingiram certamente os limites da sua capacidade em absorver imigrantes. A base moral para uma política de imigração liberal também dá origem a uma obrigação não de limitar as quotas da imigração às necessidades económicas do país recipiente, isto é, de «receber com agrado os peritos técnicos», mas de estabelecer quotas de acordo com critérios aceitáveis da perspectiva de todas as partes envolvidas.

A POLÍTICA DE ASILO NUMA ALEMANHA UNIDA

Se tomamos estes princípios como ponto de partida, o compromisso sobre o asilo político negociado entre o governo alemão e a oposição social democrática não pode ser justificado em termos normativos. Sem entrar em pormenores, enunciarei as três falhas centrais do acordo e criticarei as premissas nas quais se baseiam.

Os regulamentos fornecidos pelo acordo limitam-se ao asilo político, isto é, a medidas dirigidas directamente contra os «abusos» do direito ao asilo. Ignoram o facto de que a Alemanha necessita de uma política de imigração que assegure aos imigrantes outras opções legais. O problema da imigração é definido incorrectamente de um modo que tem implicações numerosas. Todo aquele que dissolver a ligação entre a questão do asilo político e a questão da imigração devido à pobreza está implicitamente a declarar que quer destruir a obrigação moral da Europa para com os refugiados e está disposto a tolerar um fluxo de imigração ilegal e incontrolável que pode sempre ser apelidada de «abuso de asilo» e utilizada com objectivos políticos nacionais.

A junção do Artigo 16 à Lei Básica enfraquece a substância do direito individual legal ao asilo político porque permite aos refugiados que entram num país denominado «terceiro país seguro» serem deportados sem recurso legal. Isto muda o fardo da imigração para a Europa de Leste, para os nossos vizinhos da Polónia, República Checa, Eslováquia, Hungria e Áustria – noutras palavras, para países que estão deficientemente preparados para lidar com o problema de um modo legalmente irrepreensível. Adicionalmente, reduzir a garantia de protecção legal para os refugiados de países definidos como «livres de perseguição» do ponto de vista alemão é problemático.

Em vez de simplificar a situação para os estrangeiros já residentes na Alemanha, especialmente o *Gastarbeiter* (literalmente, trabalhadores convidados) a quem recrutámos para adquirir cidadania, o compromisso ao asilo deixou as leis de naturalização inalteradas. A dupla cidadania preferida por estes estrangeiros é-lhes negada; mesmo os seus filhos que já nasceram na Alemanha não recebem automaticamente os direitos de cidadania. Os estrangeiros que estejam dispostos a renunciar à sua cidadania anterior só podem ser naturalizados depois de viverem na Alemanha pelo menos quinze anos. Ao contrário, os chamados *Volksdeutschen* ou alemães étnicos – primeiramente polacos e russos que podem provar ascendência alemã – têm um direito constitucional à naturalização. Em 1992, de aproximadamente 500 000 candidatos a asilo (dos quais 130 000 eram

das regiões da guerra civil da anterior Jugoslávia), 220 000 imigrantes de etnia alemã foram aceites na Alemanha pela razão acima apresentada.

A política alemã sobre o asilo político depende da premissa repetidamente reafirmada que a Alemanha não é um país de imigração. Isto contradiz não só tudo o que vemos nas ruas e nos metropolitanos das nossas metrópoles – hoje 26 por cento da população de Frankfurt é composta de estrangeiros – mas também todos os factos históricos. É absolutamente certo que desde o início do século XIX quase 8 milhões de alemães emigraram só para os EUA. Mas ao mesmo tempo, ondas maiores de imigração ocorreram durante os últimos cem anos. Durante a Primeira Guerra Mundial entraram no país 1,2 milhões de trabalhadores imigrantes, e 12 milhões de «refugiados políticos» foram deixados para trás no final da Segunda Guerra Mundial – primeiramente força laboral deportada da Polónia e da União Soviética. Em 1955, seguindo o caminho da política nazi de trabalhadores estrangeiros forçados, e apesar do relativamente alto desemprego na Alemanha, chegou o recrutamento organizado de mão-de-obra barata e masculina solteira do sul e do sudeste europeu. Isto continuou até o recrutamento parar em 1973. Hoje em dia, as famílias e os rebentos dos *Gastarbeiter* que não voltaram para os seus países vivem na situação paradoxal de serem imigrantes sem claras expectativas de imigração – alemães com passaportes estrangeiros[32]. Eles formam a parte principal dos 8,2 por cento da população alemã em 1990 composta por estrangeiros residentes na Alemanha. Sem eles, o *boom* económico só comparável ao do Japão não teria sido possível, e é ainda mais difícil compreender a resistência à completa integração destes estrangeiros, se considerarmos que por volta de 1990 a Alemanha Ocidental integrou 15 milhões de refugiados, imigrantes e estrangeiros que ou eram alemães ou descendentes alemães – por isso *Neuburger*, cidadãos novos: «Se se junta uma população estrangeira de cerca de

32 K. J. Bade. «Immigration and Integration in Germany since 1945», *European Review* 1 (Janeiro, 1993): 75-79.

4,8 milhões, quase um terço da população alemã ocidental resultou de movimentos de imigração desde a Segunda Guerra Mundial»[33].

Se a noção de que «não somos um país de imigração» se continua a desenvolver na esfera política pública, isto indica que é a manifestação de uma mentalidade profunda – e que é necessária uma mudança dolorosa no modo como nos encaramos enquanto nação. Não é por acidente que as nossas decisões de naturalização se baseiam no princípio da ascendência, e não no princípio de territorialidade, como noutras nações ocidentais. As falhas descritas acima no modo como a Alemanha está a lidar com o problema da imigração devem ser entendidas contra o *background* histórico do auto-entendimento que os alemães têm deles próprios enquanto nação de *Volksgenossen* ou camaradas étnicos centrada na língua e na cultura. Um indivíduo que nasça em França é considerado francês e tem os direitos de um cidadão francês. Na Alemanha, até ao fim da Segunda Guerra Mundial, ainda se faziam grandes distinções entre os *Deutschen*, ou cidadãos de ascendência alemã; *Reichsdeutschen*, ou cidadãos alemães de ascendência não-alemã; e *Volksdeutschen*, ou indivíduos de ascendência alemã residentes noutros países.

Em França, a consciência nacional podia desenvolver-se dentro das estruturas de um estado territorial, enquanto na Alemanha estava originalmente ligado à noção de classe média educada romanticamente inspirada de uma *Kulturnation*, uma nação definida pela sua cultura. Esta ideia representava uma unidade imaginária que tinha de procurar apoio numa língua, tradição e ascendência partilhadas de modo a transmitir a realidade dos pequenos estados existentes na Alemanha. Ainda mais importante era o facto que a consciência nacional francesa podia desenvolver-se juntamente com a fundação de liberdades civis democráticas e com a luta contra a soberania do rei francês, ao passo que o nacionalismo alemão surgiu da luta contra Napoleão, e por isso contra um inimigo externo, independentemente da batalha pelas liberdades civis democráticas e muito antes de se ter imposto o estado da nação *kleindeutsche*. Tendo

33 Bade, p. 77.

surgido de uma «guerra de libertação» deste tipo, a consciência nacional na Alemanha estava ligada aos caminhos da singularidade da sua cultura e ascendência – um particularismo fortemente patente no auto-entendimento alemão.

A República Federal da Alemanha desviou-se deste *Sonderbewusstsein* ou sentimento especial depois de 1945, após o choque do colapso da civilização nas exterminações nazis. A perda da soberania e uma posição marginal num mundo polarizado reforçou este facto. A reunificação e a dissolução da União Soviética mudaram esta constelação numa maneira fundamental. Consequentemente, as reações ao radicalismo direitista que tinham florescido outra vez – e neste contexto o debate deceptivo sobre o asilo – levantaram a questão se a vasta República Federal continuaria no seu caminho em direção a uma política mais civilizada ou se o antigo *Sonderbewusstsein* se está a regenerar numa forma diferente. Esta questão é complicada pelo facto de o processo da unificação nacional se ter levado a cabo administrativamente manipulado e relativamente a isto colocou o país num mau caminho. A discussão e a clarificação do auto-entendimento ético-político dos cidadãos dos dois estados alemães com destinos históricos largamente divergentes é necessário urgentemente mas ainda não ocorreu. A «acessão» dos novos *Lander*, ou estados federais – uma opção legal constitucionalmente dúbia – antecipou um debate constitucional, e as posições no debate sobre o lugar do capital alemão estão distorcidas. Entretanto, os cidadãos da antiga Alemanha de Leste, humilhados de muitas maneiras e privados dos seus porta-vozes e da sua esfera política pública, debatem-se com outros problemas; em vez de contribuições claramente pronunciadas, eles encontram ressentimentos latentes.

Toda a repressão produz sintomas. Um desafio depois de outro – da Guerra do Golfo a Maastrich, a guerra civil na Jugoslávia, o problema do asilo e o radicalismo direitista até ao desenvolvimento de forças militares alemãs fora da área da NATO – suscitam um sentimento de abandono na esfera política pública e num governo imobilizado. Uma constelação de poder transformada e uma situação nacional diferente certamente que exigem novas respostas. A questão é: com que tipo de consciência irá a Alemanha fazer as adaptações exigidas se continuar o seu padrão de reagir com decisões *ad hoc* e mudanças de humor subliminares?

Os historiadores que escrevem apressadamente livros com títulos como «Regresso à história» ou «Medo do poder» propõem-nos uma visão do passado de despedida à antiga República Federal que pretende expor a recentemente louvada história da democracia alemã do pós-guerra como um *Sonderweg* ou um caminho próprio especial. Diz-se que a antiga Alemanha ocidental incorporou a afectada anormalidade de uma nação derrotada e dividida, e agora, tendo recuperado a sua grandeza e soberania nacional, tem de se desembaraçar do utopismo, com o seu esquecimento pelo poder, e voltar ao caminho da auto-consciência de primazia na Europa Central, o caminho da política de poder estabelecida por Bismarck. Esta celebração da cesura de 1989 esconde o desejo repetidamente frustrado da normalização dos que não quiseram aceitar a cesura de 1945. Eles rejeitam uma alternativa que não conduza necessariamente a outras opções a cada mudança a curto prazo, mas ao inverso abra outra perpectiva ao compreender a despedida da antiga República Federal de um modo diferente. Nesta visão alternativa, a orientação da Alemanha ocidental para o ocidente representa não uma decisão astuta, mas uma decisão política estrangeira secundária, e acima de tudo não somente uma decisão política, mas sim uma profunda quebra intelectual com as tradições alemãs específicas que marcaram o Império Guilhermino e contribuíram para a queda da República de Weimar. Esta quebra deu lugar a uma mudança na mentalidade que afectou largos segmentos do público após a revolta juvenil de 1968 e sob as condições favoráveis de uma sociedade afluente, uma mudança que tornou possível à democracia e ao estado constitucional criarem raízes pela primeira vez em solo alemão. Hoje, o que está em jogo é adaptar o papel político alemão às novas realidades, sem deixar o processo de civilização da política levado a cabo até 1989, altura em que foi interrompido pela pressão dos problemas económicos e sociais da unificação, e sem sacrificar os feitos normativos de um auto-entendimento nacional que já não se baseia na etnicidade mas sim na cidadania.

IDENTIDADE, AUTENTICIDADE SOBREVIVÊNCIA

SOCIEDADES MULTICULTURAIS E REPRODUÇÃO SOCIAL

K. ANTHONY APPIAH

I

Charles Taylor está seguramente certo quando afirma que muito da vida social e política moderna gira em torno das questões do reconhecimento. Na nossa tradição liberal vemos o reconhecimento largamente como uma questão de reconhecer os indivíduos e o que chamamos de suas identidades. Também temos a noção, que vem (como Taylor correctamente afirma) da ética da autenticidade, que, se outras coisas são iguais, as pessoas têm o direito de serem reconhecidas publicamente por aquilo que elas realmente já são. É porque alguém já é autenticamente judeu ou homossexual que lhe negamos algo ao exigir-lhe que esconda esse facto, que posse a ser algo que não é.

No entanto, como se tem salientado frequentemente, o modo como tem lugar muita discussão sobre o reconhecimento é estranhamente díspar com a confiança individualista do discurso de autenticidade e identidade. Se o que importa sobre mim é o meu ser individual e autêntico, por que é que é tão contemporâneo o discurso da identidade sobre largas categorias – género, etnicidade, nacionalidade, «raça»[1], sexualidade – que parece estar tão longe do indivíduo? Qual é a relação entre esta

1 Já gastei tempo suficiente a argumentar contra a realidade das «raças» para me sentir infeliz quando uso o termo. Ver *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (Nova Iorque: Oxford University Press, 1992).

linguagem colectiva e a confiança individualista da noção moderna do ser? Como é que a vida social se ligou tanto à ideia de identidade que tem raízes profundas no Romantismo, com o seu louvor pelo indivíduo em detrimento da sociedade[2]?

Uma linha do rico ensaio de Taylor é a defesa irrefutável de um grupo de respostas a estas questões. Discuto aqui alguns traços da sua história na rúbrica da identidade, autenticidade e sobrevivência. No fundo, quero levantar algumas complicações sobre cada um destes três termos.

II

IDENTIDADE

> *Durante a minha vida vi franceses, italianos e russos; até sei, graças a Montesquieu, que podemos ser persas; mas em relação ao* homem, *nunca o encontrei na minha vida.*
>
> JOSEPH DE MAISTRE[3]

As identidades cujo reconhecimento é discutido por Taylor são o que chamamos identidades sociais colectivas: religião, sexo, etnicidade, «raça», sexualidade. Esta lista é de algum modo heterogénea; tais identidades colectivas são importantes para os seus apoiantes e para outros de várias maneiras. Por exemplo, a religião, ao contrário de todas as outras, requere amor pela crença ou compromisso com as práticas. O sexo e a sexualidade, ao contrário das restantes, estão ambos inculcados no corpo sexual; ambos têm experiências diferentes em lugares e tempos diferentes. Contudo, sei que em todo o lado a identidade sexual propõe normas de comportamento, de vestir e de

2 Taylor relembra-nos correctamente sobre as profundas contribuições de Trilling para o nosso entendimento desta história. Discuto a obra de Trilling no capítulo 4 do livro *In My Father's House*.

3 Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (segunda ed. London; Bâle, 1797), p. 102. «J'ai vu, dans ma vie, des Francis, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, graces à Montesquieu, qu'on peut être Persan: mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir recontré de ma vie....»

carácter. Certamente que sexo e sexualidade, apesar das semelhanças abstractas, são de muitas maneiras profundamente diferentes. Na nossa sociedade, por exemplo, ser-se considerado uma mulher ou um homem é difícil, enquanto ser-se considerado franco (ou homossexual) é relativamente fácil. Há outras identidades colectivas – pessoas inválidas, por exemplo – que procuraram reconhecimento, moldando-se muitas vezes nas minorias raciais (com quem partilham a experiência da discriminação e do insulto), ou (como é o caso das pessoas surdas) nos grupos étnicos. E há castas no sul da Ásia, clãs em todos os continentes, e classes, com variados graus de consciência de classe por todo o mundo industrializado. Mas as identidades colectivas mais importantes que correntemente exigem o reconhecimento na América do Norte são a religião, o sexo, a etnicidade, a «raça» e a sexualidade[4]. O facto de serem importantes para nós por razões tão heterogéneas devia fazer com que cuidadosamente não assumíssemos que o que é válido para um é válido para todos.

A ligação entre a identidade individual, por um lado, que é o centro da discussão de Taylor, e estas identidades colectivas, por outro lado, parece ser algo como isto: a identidade individual de cada pessoa é vista como tendo duas dimensões principais. Há uma dimensão colectiva, a intersecção das suas identidades colectivas, e há uma dimensão pessoal, que consiste em características social ou moralmente importantes – inteligência, charme, perspicácia, cobiça – que não são elas próprias as bases das formas de identidade colectiva.

A distinção entre estas duas dimensões de identidade é, por assim dizer, uma distinção sociológica mais do que lógica. Em cada dimensão falamos sobre propriedades que são importantes para a vida social, mas somente as identidades colectivas contam como categorias sociais, como tipos de pessoas. Há uma categoria lógica mas não social dos perspicazes, ou dos espertos, ou dos charmosos, ou dos gananciosos. As pessoas

4 Nos EUA lidamos com o que Herder teria reconhecido como diferenças nacionais (diferenças, na formulação de Taylor, entre uma sociedade e outra dentro da nação americana) através de conceitos de etnicidade.

que partilham estas propriedades não constituem um grupo social, no sentido relevante.

Voltarei à questão de como estas propriedades específicas constituem a base para as categorias sociais que exigem o reconhecimento; por agora, ficarei pela compreensão intuitiva da distinção entre as dimensões pessoal e intuitiva da identidade individual. Falarei agora da «autenticidade» de modo a realçar algo importante sobre a ligação entre estas duas dimensões.

III

AUTENTICIDADE

> *O artista – como lhe chamam – pára de ser artesão ou actor, dependendo da aprovação da audiência. A sua referência é só para consigo, ou para algum poder transcendente que ordenou o seu empreendimento e é digno de o julgar sozinho.*
>
> LIONEL TRILLING[5]

Taylor está certo ao relembrar-nos da brilhante discussão de Trilling sobre o eu moderno, e, mais particularmente, do ideal da autenticidade. Taylor transmite essa ideia nalgumas frases elegantes: «Existe um determinado modo de ser que é o *meu* modo. Sou chamado a viver a minha vida deste modo... Se não sou (verdadeiro para comigo), perco o sentido da minha vida» (p. 30).

O tema de Trilling é a expressão desta ideia na literatura e na nossa compreensão do papel do artista enquanto arquétipo da pessoa autêntica. Se há uma parte da imagem de Trilling que Taylor deixa de fora, é que para o Romantismo a procura da autenticidade é demonstrada pelo menos tão em oposição às exigências da vida social quanto no reconhecimento do nosso próprio eu. Precisamente na coleção intitulada *The Opposing Self*, Trilling escreve sobre «The Scholar Gypsy» (enquanto

---

5 Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p. 97.

modelo do artista) que «a sua existência pretende perturbar-nos e fazer-nos insatisfeitos em relação à nossa vida habitual na cultura»[6].

O tópico de Taylor é a política do reconhecimento; tendo em conta que os aspectos opostos da autenticidade iriam complicar o quadro, porque poria em evidência a diferença entre os dois níveis de autenticidade que a política do reconhecimento contemporânea parece misturar. Para elucidar o problema, deixem-me começar por um ponto que Taylor refere ao considerar Herder:

> *Devo dizer aqui que Herder aplicou a sua concepção de originalidade a dois níveis, não só à pessoa individual entre outras pessoas, mas também à cultura que suporta os povos entre outros povos. Tal como os indivíduos, um* Volk *deve ser verdadeiro consigo próprio, isto é, à sua própria cultura (p. 31).*

Este modo de fragmentar o problema não dá atenção suficiente à ligação entre a originalidade das pessoas e das nações. Acima de tudo, hoje em dia, em muitos sítios, a identidade individual, cuja autenticidade putativa grita pelo reconhecimento, está apta a ter o que Herder encararia como uma identidade nacional enquanto componente da sua dimensão colectiva. O facto de ser, por exemplo, afro-americano, entre outras coisas, molda o eu autêntico que procuro expressar.[7] E isto acontece, em parte, porque procuro expressar a mim próprio que procuro o reconhecimento de uma identidade afro-americana. Este é o facto que traz problemas ao eu oposto de Trilling, pois o reconhecimento de um afro-americano significa confirmação social dessa identidade colectiva, que exige não só o reconhecimento da sua existência mas a demonstração real do respeito por ele. Se, ao reconhecer-me como afro-americano, me vejo como resistente às normas brancas, aos hábitos das con-

---

6 Lionel Trilling, *The Opposing Self: Nine Essays in Criticism* (Nova Iorque: Viking Press, 1955), p. xiv.

7 Para Herder, isto seria uma identidade nacional paradigmática.

venções americanas, o racismo (e, talvez, o materialismo ou o individualismo) da «cultura branca», por que é que devo simultaneamente procurar o reconhecimento destes outros brancos?

Noutras palavras, há pelo menos uma ironia no modo como um ideal – chamava-lhe ideal boemiano – no qual a autenticidade nos exige que rejeitemos muito do que é convencional na nossa sociedade é virado ao contrário e são feitas as bases da «política do reconhecimento.» A ironia não é o único problema boemiano. Parece-me que esta noção de autenticidade se tem construído numa série de erros de antropologia filosófica. Primeiro que tudo, está errada ao falhar em ver o que Taylor tão claramente reconhece: o modo como o eu é, como ele diz, dialogicamente constituído. A retórica da autenticidade propõe não só que eu tenha um modo de ser que é o meu próprio, mas que ao desenvolvê-lo eu tenha de lutar contra a família, a religião organizada, a sociedade, a escola, o estado – todas as forças da convenção. No entanto, isto está errado, não só porque é no diálogo com o entendimento das outras pessoas de quem eu sou que eu desenvolvo uma concepção da minha própria identidade (ponto de Taylor) mas também porque a minha identidade é crucialmente constituída de conceitos e práticas disponíveis para mim através da religião, da sociedade, da escola e do estado, e mediados a vários graus pela família. O diálogo molda a identidade que eu desenvolvo enquanto cresço, mas o material do qual me formo é fornecido, em parte, pela minha sociedade, pelo que Taylor chama a sua linguagem num «sentido amplo»[8]. O termo «monológico» de Taylor pode estender-se de modo a descrever opiniões de autenticidade que fazem esta ligação de erros.

Nem todos acham estes critérios agradavéis. Uma nacionalista negro pode constatar o seu caso desta maneira: «A identidade afro-americana é moldada pelas sociedade, cultura e religião afro-americanas. É o diálogo com estes outros negros que molda o eu negro; é destes contextos negros que derivam os conceitos através dos quais os afro-americanos se moldam.

---

8 O sentido amplo «cobre não só as palavras que falamos, mas também outros modos de expressão pelos quais nos definimos, incluindo as linguagens da arte, dos gestos, do amor, e outras tais» (p. 32).

A sociedade branca, a cultura branca, contra a qual o nacionalismo afro-americano de tipo anticonvencional se coloca, não é assim uma parte do que molda a dimensão colectiva das identidades individuais dos negros nos EUA.»

Esta reivindicação parece-me simplesmente falsa. Acima de tudo, é em parte o reconhecimento da identidade negra pela «sociedade branca» que é exigida pelo nacionalismo desta forma. E «reconhecimento» aqui significa o que Taylor quer dizer, e não somente reconhecer a sua existência. A identidade afro-americana é principalmente moldada pela sociedade e instituições americanas; não pode ser vista como construída sozinha dentro das comunidades afro-americanas.

Penso que há outro erro na fragmentação padrão da autenticidade enquanto ideal, e isso é o realismo filosófico (que hoje se chama «essencialismo») que parece inerente no modo como normalmente se colocam as questões da autenticidade. A autenticidade fala do eu real enterrado ali, o eu que temos de desenterrar e expressar. Só mais tarde, em reacção ao Romantismo, é que se desenvolve a ideia que o eu é algo que temos de criar, inventar, para que cada vida seja uma obra de arte cujo criador, num determinado sentido, é a maior criação de si próprio. (Suponho que uma das fontes desta ideia é Oscar Wilde.)

Claro que nem a imagem na qual há uma pepita autêntica do ser, que é distintivamente a minha essência, à espera que seja desenterrada, nem a noção que eu posso simplesmente inventar um eu que eu escolha, deve tentar-nos. Inventamos eus a partir de um estojo de opções à nossa disposição através da cultura e da sociedade. Fazemos realmente opções, mas não determinamos as opções entre as que escolhemos[9]. Isto levanta a questão de como devemos reconhecer a autenticidade na nossa moralidade política, e isso depende de como uma sua avaliação se pode desenvolver que não seja nem essencialista nem monológica.

---

9 Isto é também muito simples, por razões encontradas nas muitas discussões sobre «dualidade de estrutura» de Anthony Giddens. Ver *Central Problems in Social Theory* (Berkeley: University of California Press, 1979); e *The Constitution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1984).

Seria uma reivindicação bastante ampla que as identidades que reivindicam o reconhecimento no *chorus* multicultural *tivessem* de ser essencialistas ou monológicas. Mas parece-me que uma razão razoável para suspeitar de muito discurso multicultural contemporâneo é que este pressupõe muitas concepções de identidade colectiva que são notavelmente indiscretas nos seus entendimentos dos processos através dos quais as identidades, quer individuais quer colectivas, se desenvolvem. Não tenho a certeza se Taylor concordaria comigo no facto de as identidades colectivas disciplinadas pelo conhecimento histórico e pela reflexão filosófica seream radicalmente opostas às identidades que exibem perante nós para o reconhecimento e levantarem, como consequência, questões diferentes das que ele refere.

Suspeito que Taylor está mais contente do que eu com as identidades colectivas que habitam o nosso planeta, e esta pode ser uma das razões pela qual estou menos disposto a fazer as concessões que ele faz. Estas diferenças na simpatia aparecem na área da sobrevivência do grupo, à qual me vou referir.

IV

SOBREVIVÊNCIA

> *As políticas que visam a sobrevivência procuram activamente criar membros da comunidade, por exemplo, esperando que as futuras gerações continuem a identificar-se como falantes da língua francesa.*
>
> CHARLES TAYLOR *(pp. 58-59)*

Taylor afirma que a realidade das sociedades plurais pode exigir-nos que modifiquemos o liberalismo processual. Penso que ele está certo ao pensar que não há muito para se dizer sobre a opinião que o liberalismo devia ser puramente processual. Concordo que não devemos aceitar (a) a insistência na aplicação uniforme das regras sem excepção e (b) a suspeita dos objectivos colectivos (p. 60); concordo que a razão pela qual

não podemos aceitar (a) é que devemos rejeitar (b) (p. 61). Podem existir objectivos colectivos legítimos cuja persecução irá exigir a desistência do processualismo puro.

Mas o argumento de Taylor para os objectivos colectivos na grande maioria dos estados modernos, que são multiculturais, é que uma exigência muito forte, à qual o estado poderá ter de ceder, pode ser para a sobrevivência de certas «sociedades», pelas quais ele entende grupos cuja continuidade ao longo do tempo consista na transmissão através das gerações de uma determinada cultura, de instituições, valores e práticas distintos. E ele alega (p. 41) que o desejo de sobrevivência não é simplesmente o desejo que a cultura que dá sentido às vidas dos indivíduos deva continuar para eles, mas exige a existência continuada da cultura através de gerações futuras indefinidas.

Gostaria de sugerir um ponto diferente do de Taylor na sua discussão deste problema. Deixem-me frisar primeiro que as gerações futuras indefinidas em questão devem ser os descendentes da população corrente. O desejo pela sobrevivência da identidade francesa-canadiana não é o desejo que haja sempre pessoas que falem a língua do Quebeque e ajam de acordo com as práticas do Quebeque. É o desejo que esta língua e estas práticas sejam levadas de geração em geração. Uma proposta para resolver estes problemas do Canadá pelo pagamento a um grupo de pessoas não relacionadas para levarem a cultura canadiana-francesa para uma ilha no Pacífico Sul não iria ao encontro da verdadeira necessidade.

Isto é importante porque me parece que não é claro que este objectivo seja um que possamos reconhecer enquanto respeitamos a autonomia de futuros indivíduos. Em famílias específicas dá-se frequentemente o caso de pais quererem que os seus filhos continuem alguma prática à qual as crianças se opõem. Isto é verdadeiro no caso de casamentos arranjados para mulheres de origem indiana residentes na Grã-Bretanha, por exemplo. Neste caso, os princípios éticos da dignidade igual que sublinham o pensamento liberal parecem militar contra dar permissão aos pais sobre o seu caminho porque nos preocupamos com a autonomia destas jovens mulheres. Se isto é verdade no caso individual, parece-me igualmente verdadeiro onde toda uma

geração de um grupo deseja impor uma forma de vida à geração seguinte – e uma verdade *a fortiori* se eles tentam impô-lo de alguma maneira a outras gerações.

Abstractamente falando, a sobrevivência é perfeitamente consistente neste sentido relativamente à autonomia, de outro modo toda a sociedade genuinamente liberal teria que morrer numa geração. Se criamos uma cultura que os nossos descendentes irão quer continuar, a nossa cultura irá sobreviver neles. Mas aqui há um problema profundo que tem a ver com a questão de como o respeito pela autonomia deverá reprimir a nossa ética de educação. Afinal, temos em nosso poder, até certa medida, tornar os nossos em tipos de pessoas que irão querer continuar a nossa cultura. Precisamente porque a opinião monológica da identidade é incorrecta, não há uma pepita individual à espera em cada criança para se expressar, se apenas a família e a sociedade permitem o seu desenvolvimento livre. Temos de ajudar as crianças a formarem-se, e temos de fazer algo de acordo com os nossos valores porque as crianças não começam com valores próprios. Valorizar a autonomia é respeitar as concepções dos outros, pesar os seus planos para si próprios muito fortemente ao decidir o que é bom para eles, muito embora as crianças não tenham os seus planos e concepções. Por conseguinte, na educação em sentido amplo – o sentido que é coberto pela noção técnica de reprodução social – temos de apelar e transmitir valores mais substancialmente do que um respeito pelos procedimentos liberais. O processualismo liberal tende a permitir ao estado ser indiferente entre uma variedade de concepções do bem, mas a própria variedade irá depender do que acontece na educação. Ensinar as crianças apenas que devem aceitar uma política na qual as concepções do bem de outras pessoas não sejam dominadas e riscamos uma situação na qual existem concepções substantivas do bem incompatíveis com o princípio liberal ou, pelo menos, umas com as outras. É para este ponto que Taylor adverte ao salientar o problema levantado pela questão de Rushdie. É por isto que o liberalismo, afinal, deve estar preparado para ser uma doutrina lutadora.

Na maioria das sociedades modernas, a educação da maior parte das pessoas é conduzida por instituições dirigidas pelo governo. A educação está, por isso, no domínio político. Isto não é só um acidente: a reprodução social inclui objectivos colectivos. Além disso, assim que as crianças se desenvolvem e acabam por ter identidades cuja autonomia devemos respeitar, o estado liberal tem um papel ao proteger a autonomia das crianças contra os pais, as igrejas e as comunidades. Eu estaria preparado para defender a opinião que o estado na sociedade moderna deve estar envolvido na educação deste tipo de bases, mas mesmo que alguém discorde disto, eles têm de admitir que realmente desempenha esse papel e isso significa que o estado está envolvido em propagar elementos, pelo menos, de uma concepção importante do bem.

Esta é uma das razões principais pela qual concordo tão sinceramente com as objeções de Taylor ao processualismo puro. No entanto, não penso que é a razão de Taylor, muito embora ele levante as suas objeções ao processualismo puro no contexto da discussão da sobrevivência – isto é, da reprodução social.

V

As abundantes identidades colectivas que apelam ao reconhecimento surgem com noções de como uma pessoa decente desse tipo se comporta: não é que haja *um* modo como os homossexuais ou os negros se devam comportar, mas há modos de comportamento homossexual e negro. Estas noções fornecem normas ou modelos indefinidos que fazem estas identidades colectivas centrais para as suas identidades individuais.[10] Em suma, as identidades colectivas fornecem o que podemos chamar manuscritos: narrativas que as pessoas

10 Digo «fazer», não porque pense que há sempre uma atenção consciente ao molde de planos de vida ou uma experiência de escolha substancial, mas porque quero frisar o ponto antiessencialista de que há escolhas que podem ser feitas.

podem usar ao moldar os seus planos de vida e ao contar as histórias das suas vidas. Na nossa sociedade (embora talvez não na Inglaterra de Addison e de Steele) ser-se perspicaz não sugere desta maneira o manuscrito da vida do «perspicaz.» E é por isso que as dimensões pessoais da identidade funcionam diferentemente das colectivas[11].

Isto não é apenas um ponto sobre os ocidentais modernos: transculturalmente importa às pessoas que as suas vidas tenham uma determinada unidade narrativa; querem ser capazes de contar a história das suas vidas que faça sentido. A história – minha história – pode ser coerente se é apropriada pelos padrões disponíveis na minha cultura para uma pessoa da minha identidade. Ao contar essa história, como me encaixo na vasta história das várias colectividades é, para a maior parte de nós, importante. Não são só as identidades de sexo que dão forma (através, por exemplo, dos ritos da passagem a mulher – ou a maturidade) à nossa vida: as identidades étnicas e nacionais também se encaixam em cada história individual para uma grande narrativa. E alguns dos indivíduos mais individualistas dão valor a estas coisas. Hobbes falava do desejo pela glória como um dos impulsos dominantes dos seres humanos, um que estava destinado a trazer problemas para a vida social. Mas a glória pode consistir no encaixe ou ser vista como que encaixando numa história colectiva, e, assim, em nome da glória, podemos acabar por fazer as coisas mais sociais.

Na nossa presente situação no ocidente multicultural, vivemos em sociedades nas quais certos indivíduos não têm sido tratados com igual dignidade porque eram, por exemplo,

---

11 Há outras identidades que aparecem nos manuscritos, assim não valerá a pena distinguir apenas a pequena classe de identidades colectivas das identidades pessoais. «Intelectual», «artista», identidades profissionais como «professor», «advogado», «político» todas diferem das vastas identidades colectivas sobre as quais tenho falado de várias maneiras num ponto que quero desenvolver: tendem a não depender, de alguma maneira, das propriedades (como ascendência e corpo sexual) que são (concebidas como) não opcionais; e tendem a não ser centrais para a infância, relações intergerações, e vida familiar. Há poucas distinções nesta área. O ponto da distinção analítica entre identidades manuscritas e não manuscritas é explorar um problema, não fornecer os inícios de um grupo de categorias rígidas.

mulheres, homossexuais, negros, católicos. Como Taylor defende tão persuasivamente, porque as nossas identidades estão dialogicamente moldadas, as pessoas que têm estas características acham-nas centrais – muitas vezes negativamente – para as suas identidades. Hoje em dia, há a concordância bastante difundida que os insultos às suas dignidades e as limitações da sua autonomia impostas em nome destas identidades colectivas estão seriamente errados. Uma forma de curar o eu que os que têm estas identidades compartilham é aprender a ver estas identidades colectivas não como fontes de limitação e insulto mas como uma parte valiosa do que elas centralmente são. Porque a ética da autenticidade nos exige que expressemos o que centralmente somos, eles exigem assim o reconhecimento na vida social enquanto mulheres, homossexuais, negros, católicos. Porque não havia uma boa razão para tratar mal as pessoas deste tipo, e porque a cultura continua contudo a fornecer imagens degradantes delas, elas exigem que façamos com que a obra cultural resista a estereótipos, que desafie os insultos, que suspenda as restrições.

Estas restrições antigas sugeriam manuscritos de vida para os apoiantes destas identidades, mas eram negativos. De modo a construir uma vida com dignidade, parece natural capturar a identidade colectiva e em sua vez construir manuscritos de vida positivos. Um afro-americano após o movimento Poder Negro retém o velho manuscrito odioso, o manuscrito que os considerava negros, e trabalha, em comunidade com os outros, para construir uma série de manuscritos de vida negra positivos. Nestes manuscritos de vida, ser negro é recodificado por ser Preto, e isto exige, entre outras coisas, a recusa em assimilar normas de discurso e de comportamento brancas. E se alguém numa sociedade racista é Preto, então terá de lidar constantemente com assaltos à sua dignidade. Neste contexto, insistir no direito de viver uma vida digna não será suficiente. Nem sequer será suficiente exigir ser tratado com igual dignidade apesar de se ser Preto, pois isso irá exigir uma concessão de que ser Preto conta naturalmente ou até certo ponto contra a nossa dignidade. E então acabaremos por pedir para sermos respeitados *enquanto negros*.

O mesmo exemplo se aplica à identidade homossexual. Um homossexual americano depois de Stonewall e da libertação homossexual retoma o antigo manuscrito odioso, o manuscrito de armário, o manuscrito no qual ele é uma mulher, e trabalha, em comunidade com outros, para construir uma série de manuscritos de vida homossexual positivos. Nestes manuscritos de vida, ser homossexual é recodificado como ser *gay*, e isto exige, entre outras coisas, a recusa de ficar no armário. E se vamos permanecer fora do armário numa sociedade que priva os homossexuais de igual dignidade e respeito, então têm de lidar constantemente com assaltos à sua dignidade. Neste contexto, o direito de viver como «homossexual abertamente» não será suficiente. Nem sequer será suficiente ser-se tratado com igual dignidade apesar de ser homossexual, pois isso irá exigir uma concessão de que ser homossexual conta naturalmente ou até certo ponto contra a nossa dignidade. E então acabaremos por pedir para sermos respeitados *enquanto homossexuais*.

Este é o tipo de história que Taylor conta, com simpatia, sobre o Quebeque. Simpatizo com as histórias da identidade *gay* e negra que acabei de contar. Pode até ser histórica e estrategicamente necessário para a história enveredar por este caminho[12]. Mas penso que temos de dar o passo seguinte, que é perguntar se as identidades construídas deste modo serão – falo aqui como alguém que na América conta como um homem negro homossexual – agradáveis a longo prazo. Exigir respeito para pessoas negras e homossexuais requer que existam alguns manuscritos que concordem com o ser afro-americano ou ter os mesmos desejos sexuais. Haverá modos apropriados de ser negro e homossexual, terão de se encontrar expectativas, serão feitas exigências. É neste ponto que alguém que leva a autonomia a sério irá perguntar se não teremos substituído um tipo de

12 Comparem com o que Sartre escrevia em «Orphée Noir» in *Anthologie de la Nouvelle Poésie Nègre et Malagache de Langue Française* (ed. L. S. Senghor), p. XIV. Sartre defendia, com efeito, que esta mudança é um passo necessário na progressão dialéctica. Nesta passagem ele afirma explicitamente que o que ele chama de «racismo anti-racista» é um caminho para a «unidade final... a abolição das diferenças de raça.»

tirania por outro. Se tivesse de escolher entre o mundo do armário e o da libertação homossexual, ou entre o mundo do *Uncle Tom's Cabin*e e o Poder Negro, eu escolheria, claro, o último de cada caso. Mas gostaria de não ter de escolher. Gostaria de ter outras opções. A política do reconhecimento exige que a nossa cor de pele, o nosso corpo sexual, seja reconhecido politicamente de maneira difícil para aqueles que querem tratar a sua pele e o seu corpo sexual como dimensões pessoais do eu. E pessoal não significa secreto, mas não apertadamente manuscrito. Eu penso (mas Taylor não) que o desejo de alguns habitantes do Quebeque de escolheram pessoas que são «etnicamente» francófonas para ensinarem os seus filhos em francês passa dos limites. Acredito (pronunciando-me num tópico não referido por Taylor) que isto é, de algum modo, o mesmo limite que exige que eu organize a minha vida de acordo com a minha «raça» ou a minha sexualidade.

É um pensamento familiar que as categorias burocráticas da identidade devem surgir pouco antes das excentricidades das vidas das pessoas. Mas é igualmente importante ter em mente que uma política da identidade pode transformar as identidades daqueles em cuja representação trabalha[13]. Entre a política do reconhecimento e a política da compulsão, não há uma linha muito distante.

13 Este é outro ponto que os essencialistas incorrectamente tentam não ver.

COLABORADORES

KWAME ANTHONY APPIAH é Professor de Estudos Afro-Americanos e de Filosofia na Universidade de Havard. Cresceu em Ghana e estudou na Universidade de Cambridge, onde fez o seu Mestrado e Doutoramento em Filosofia. Nos seus muitos livros encontram-se *Assertion and Conditionals, For Truth in Semantics, Necessary Questions*, e *In My Father's House*. É também autor de duas novelas de mistério: *Avenging Angel* e *Nobody Likes Letitia*. Os interesses escolares do Professor Appiah variam desde a história intelectual africana e afro-americana aos estudos literários, ética e filosofia espiritual e da linguagem; também ensinou regularmente problemas filosóficos no estudo das religiões tradicionais africanas. Foi Presidente do Comité para os Estudos Africanos do Conselho de Investigação das Ciências Sociais e do Conselho Americano das Sociedades Evoluídas e Director da Sociedade para a Filosofia Africana na América do Norte. É editor da revista «Transition», e tem leccionado em Cambridge, Yale, Cornell, Duke, e na Universidade de Ghana.

AMY GUTMANN é Professora de Política na Universidade de Princeton e Directora do Centro Universitário para os Valores Humanos e do Programa para os Assuntos Éticos e Políticos. Entre as suas publicações estão *Democratic Education, Liberal Equality, Democracy and the Welfare State*, e *Ethics and Politics*. Os seus interesses de investigação incluem a filosofia moral e política, a ética prática e a educação. Faz parte do quadro executivo da Associação para a Ética Prática e Profissional e é Leitora em Stanford em 1994-95. Foi companheira de Rockfeller, Inspectora no Instituto de Estudos Avançados, e Professora extraordinária na Universidade de Havard. Licenciou-se na Harvard-Radcliffe College, fez Mestrado pela London School of Economics e o Doutoramento em Harvard.

JÜRGEN HABERMAS é Professor de Filosofia na Universidade de Frankfurt. Recebeu já numerosos prémios, incluindo os Prémios Hegel, Sigmund Freud, Adorno e o Geschwister-Scholl. Os livros disponíveis em língua inglesa são *The Structural Transformation of the Public Sphere, Theory and Practice, Knowledge and Human Interests, Toward a Rational Society, The Theory of Comunicative Action, The Philosophical Discourse of Modernity, Post-Metaphysical Thinking*, e *Between Facts and Norms* (brevemente).

STEVEN C. ROCKEFELLER é Professor de Religião na Middlebury College, onde foi presidente do departamento e reitor da universidade. A sua investigação e ensino focam a integração dos valores democráticos, da ecologia e da religião. Autor de *John Dewey: Religious Faith and Democratic Religious Humanism*, é membro da Comissão Nacional para o Ambiente, convocado pelo World Wildlife Fund. É também director e fundador do Museu Wendell Gilley em Southwest Harbor, Maine. Dirigiu o simpósio Espírito e Natureza: Religião, Ética e Crise Ambiental, e falou sobre natureza, valores e sobre a espiritualidade, e foi entrevistado por Bill Moyers para «A World of Ideas». Fez Mestrado na Universidade de Princeton e Doutoramento na Universidade de Colúmbia.

CHARLES TAYLOR é Professor de Filosofia e Ciência Política na Universidade McGill. Durante muitos anos foi Professor de Teoria Social e Política em Oxford e membro do All Souls College. Também ensinou em Princeton, na Universidade da Califórnia em Berkeley e na Universidade de Montreal, e deu conferências em muitas universidades do mundo. Os seus livros incluem *The Explanation of Behavior, Hegel, Human Agency and Language, Philosophy and the Human Sciences*, e mais recentemente *Sources of the Self*. Publicou numerosos artigos e críticas sobre a filosofia do espírito, psicologia e política. É activo na política e candidatou-se para o Parlamento Federal Canadiano em nome do partido New Democratic. Recentemente foi escolhido para o Conseil de la Langue Française no Quebeque, onde toma bastante interesse pela vida pública.

MICHAEL WALZER é Membro Permanente da Faculdade na School of Social Sciences no Instituto para os Estudos Avançados da Universidade de Princeton. Antes de se juntar ao Instituto, leccionou em Princeton e em Harvard, e ganhou um prémio nacional pelo excelennte ensino na Danforth Foundation. Os seus muitos livros incluem *The Revolution of the Saints* (vencedor do Prémio Benjamin E. Lippincott em 1991 da American Political Science Association), *Obligations, Just and Unjust Wars, Spheres of Justice, Interpretation and Social Criticism*, e *The Company of Critics*. É editor da revista «Dissent», subeditor da revista «The New Republic», e faz parte do quadro editorial da «Philosophy & Public Affairs» e «Political Theory». É um frequente contribuidor destes e de outros jornais. Licenciou-se na Universidade Brandeis e tirou o Doutoramento em ciência política na Universidade de Harvard.

SUSAN WOLF é Professora de Filosofia na Universidade John Hopkins. Ensinou em Dartmouth, Harvard, Princeton e na Universidade de Maryland. Autora de «Freedom Within Reason» e de muitos artigos sobre ética e filosofia do espírito, incluindo «Moral Saints», «Above and Below the Line of Duty», «Sanity and the Metaphysics of Responsibility», «Ethics, Legal Ethics, and the Ethics of Law», e «The Importance of Free Will». Foram-lhe atribuídas bolsas da American Council of Learned Societies e da American Association of University Women. É colaboradora do «Journal of Philosophy», «Mind» e «Ethics» do qual pertence ao quadro editorial. Fez Mestrado em matemática e filosofia em Yale e o Doutoramento em filosofia em Princeton.

ÍNDICE REMISSIVO

A

aborto, 38, 41
Ackerman, Bruce, 76
afluência, 158
Afro-americanos: identidade cultural, 21, 22, 26-27, 97, 103, 104, 169, 170-171; currículo, 25-26, 32, 33, 37, 85-86, 99, 100; manuscritos de vida, 177; auto-estima, 46, 96
Alemã (Lei Básica), 157, 160
Alemanha, 51, 103, 136, 143, 145, 151-154, 159-164
ambientalismo, 111-114, 116
«American Scholar, The», 35-36
Amish, 96, 148
Amnistia Internacional, 85
antropocentrismo, 111, 114
anti-semitismo, 40-41
Arendt, Hannah, 34
aristocracia, 24, 47
Aristóteles, 34, 35, 36
artistas, 168, 169
Ásio-americanos: identidade cultural, 21, 22, 26-27, 96, 102, 103; currículo, 32, 37, 99
assimilação, 58, 155
atomismo, 25
Áustria, 160
autenticidade, 48-52, 54-58
auto-consciência, 49
auto-determinação, 72-73, 77, 107, 144
auto-estima, 46, 56, 57, 85, 95-96
auto-realização, 51, 105, 106
Autobiografia de Frederick Douglass, 34
autonomia, 59-60, 72-73, 77, 107, 110, 178-179; cultural, 136, 174; individual, 12, 13, 130-134

B

barbarismo, 92
Barchas, Isaac, 31
Bascos, 136
Beauvoir, Simone de, 34
Bellow, Saul, 62, 63, 99-100, 118
bem comum: diversidade e, 29, 33-34, 72-81, 84, 92-93; como processso, 109-110; identidade universal, 24, 53, 66-71, 108
bilinguismo, 72-79
Bills of rights, 72-75, 79, 82-83, 118
biocentrismo, 111-114, 116
Bloom, Allan, 35
Bohemiano (ideal), 170

Bósnia-Herzegovina, 144
Buber, Martin, 113
budismo, 107

C

Caliban, 46
Califórnia, 112
Canadá: direitos aborígenes, 59-60, 61n, 72, 74; constituição de, 72-73; desintegração, 72, 84; pluralismo, 21, 74-81, 84, 118, 119, 144-145. Ver também Quebeque
Canadian Charter of Rights, 72-76, 80
Canadianos: aborígenes, 59-60, 61n, 72, 74; ingleses, 22, 27, 74-76, 80, 84; franceses, 22, 27, 61n, 72-81, 84, 96, 107, 110, 129, 144, 173
Canadiano (Supremo Tribunal), 73n, 75
casamento, 173-174
católicos, 177
censura, 102-103
China, 107
cidadania: direitos básicos, 22, 29-32, 57-58, 71-83, 88, 109, 110, 117, 119--121, 142; igualdade, 22-25, 47, 55, 57-61, 66-71, 77-81; «primeira classe», 57
francês, 161; alemão, 32-36; identidade, 106; educação liberal, 32-36; naturalização, 155, 160; obrigações, 36-37; cultura política, 151; reconhecimento público, 66-71; «segunda classe, 57-59; estado socioeconómico, 58, 59, 60, 61n; o estado, 143
civil (desobediência), 34
civil (direitos), 22, 27, 58, 71-83, 88, 105-106, 109, 110
civil (guerra), 74, 107
civilização, 92, 99-100, 112
civis (movimento dos direitos), 58
classe, 167
coexistência, 146, 147, 148
colecções bibliotecárias, 101-102
colonialismo, 46, 51, 83, 85, 127, 134, 136, 137, 158
«comum (eu)», 69
comunismo, 63n
comunitários, 141, 142, 155n
conformidade, 50
conhecimento, 36-37, 40, 109, 110
Considerações sobre o governo da Polónia, 66-67, 67n, 69n
constituição, 127, 129, 131
contos populares, 101, 103
crianças (abuso de), 109
crianças (bem-estar), 133
crianças, 174, 175
Cristianismo, 22, 27, 66, 69, 82, 97, 114, 143
Criton, 36
Croatas, 128
cuidados de saúde, 22
cultura: autonomia, 136; evolução de, 24-25, 62, 107, 109-112; fragmentação, 113; forma de vida, 112-114; nação, 162; fases, 86; potencialidade, 62-63; preservação, 29-31, 32, 51, 60-61, 72-73, 78--84, 96, 104, 107, 110-111, 114, 117-121; estudo de, 86-93, 98-99, 103-104, 110-113, 116, 121; universal, 108; Ocidente, 32-36, 46, 51, 62, 73-74, 82-88, 91-93, 99-102, 103, 108, 111, 113, 136; «branco», 170-171
«cultura branca», 170, 171
cultural (diferenças), 129, 130
cultural (integridade), 27-31, 60, 61n, 78-81, 86, 95, 102, 104, 107, 113, 135-136
cultural (meio), 76
cultural (valor), 84-93, 95, 98, 99, 102-104, 105, 112-116
Curdo, 128, 136, 144
Checa (República), 160

D

Damnés de la Terre, Les (The Wretched of the Earth), 85
Dante, 31
Darwin, Charles, 31
decadência, 86
«desconstrucionistas», 32-34, 37-40, 138n
democracia: constitucional, 11, 12, 13; desenvolvida, 27; reconhecimento igual, 47, 55-61, 112-116; direitos individuais, 22, 29-32, 57-58, 71-81, 105-107, 109, 110; interesses de grupos, 39; pluralismo, 21-31, 36--40, 54-56; papéis sociais, 51-52, 54-56; estratégia social, 109-116
Derrida, Jacques, 90
Dewey, John, 28, 39, 52-57
Deus, 48-49, 54, 114
diálogo, 25, 39, 52-57
diáspora, 83
diferenciação, 70-72
dignidade, 24; igualdade, 58-65, 69--71, 77-78, 88, 105; vs. honra, 47, 57, 69-71; ideal, 26, 31, 51, 55, 113-114
discurso do ódio, 40-42
Discurso sobre a desigualdade, 55
discriminação: identidade cultural, 21--22, 59-64, 73-93; protecção contra, 73-76, 80-81, 109; inverso, 60, 61n
distinta (cláusula da sociedade), 75--76, 80-81, 118
distribuição de bens, 126-127
divina (providência), 92
Douglass, Frederick, 34
devido (processo), 22, 79
Dworkin, Ronald, 76, 129, 141

E

Eckhart, Meister, 113
ecologia, 111-114, 116
educação elevada: padrões normais, 37-40, 91-93, 98, 99-100, 103-104; currículo, 31-40, 85-88, 98, 99-100, 103-104; pensamento crítico, 103--104; direitos minoritários, 21, 39--41, 121; cultura ocidental, 31-37, 85-88, 91, 99-104
Emersson, Ralph Waldo, 25, 35-37
Emile, 66
escravatura, 34, 46, 65-66, 70
Eslava (cultura), 51
Eslováquia, 160
Espanhol, 32
especificidade, 59
«essencialistas», 32-37, 39-40, 171
Estados Unidos: direitos civis, 58, 73, 74, 76, 77-78, 105; Congressso de, 74n; política educacional, 30--37, 107; sociedade imigrante, 30, 113, 119, 121, 155; pluralismo, 21, 26-27, 37, 96, 119-121, 145; cultura política, 154
ética: cultura, 142-150; identidade, 21-22, 37, 106, 107, 115-116, 166
Estóicos, 66, 69
etnocentrismo: criticismo, 62-63, 83, 85-93; desenvolvimento, 46, 99--100, 104; tolerância, 23, 41-42
Eurocentrismo: desenvolvimento de, 46, 51, 99-100; perpetuação de, 32--33, 62, 85-86, 90-91, 104, 111, 136
Europa, 158-159

F

Família, 143
Fanon, Frantz, 85-86
favoritismo, 59-60, 61n, 74, 110
federalismo, 145
feminismo, 23, 26, 34, 45-46, 63; igualdade legal, 131-133; psicoanalítico, 57n; reconhecimento, 56, 57, 57n, 71, 85, 95-97, 127, 134, 135
filosofia, 137, 171
Foucault, Michel, 90

França, 51, 103, 118, 119, 161-162
Francesa (Revolução), 136, 149
Frederico, o Grande, 51
Fundamentalismo, 149, 156
«fusão de horizontes», 87, 90, 93, 110

G

Gadamer, Hans-Georg, 87
Gastarbeiter, 128, 159-162
gays, 128, 177, 178
Giddens, Anthony, 171n
Golfo (Guerra do), 136
Grande (Cultura Russa), 63n
gravidez, 25
Grécia, 35, 56-57, 113
Gutmann, Amy, 128, 137

H

habeas corpus, 81
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 46, 56, 70, 84
hegemonia, 37-38, 63, 86, 89
Herder, Johann Gottfried von, 50, 51, 52, 92, 114, 167n, 169
historiadores (debate de), 151
Hobbes, Thomas, 176
Holanda, 118, 119
Homero, 31
homogeneidade, 63, 70-73, 81, 91-93, 95-97, 101-102, 108
homofobia, 40-41
homossexual, 128, 177, 178
Honneth, Alex, 126
honra: bases, 47, 57, 69-70; hierarquias, 65-71
humana (natureza): sagrada, 113-114; universalidade, 35-36, 106-107
Hungria, 160
Hutcheson, Francis, 48n
Hutchins, Robert Maynard, 35

I

identidade: autenticidade, 165-166; criação, 25, 45-46, 52-57, 62, 105--106, 115; descrita, 45, 53-54; sexo e, 106, 166, 167; individualizada, 24-27, 32, 48-57, 106, 114, 167, 170, 176; nacional, 169; potencialidade, 62-63, 105-106; preservação, 60-63; primária, 107-108, 114; reconhecimento de, 45-48, 52, 54--60, 72, 84-93, 95-97, 106, 113-117; relações, 52, 57, 59, 65, 115; estado social, 51-52, 54-56, 65, 115; natureza única, 25-27, 50-51, 58-60, 105, 114
igualdade: identidade, 24-27, 55, 64--65; protecção de, 22-23, 29-31, 40--43, 61-64, 101, 105, 107, 118; ideal republicano, 66-71; universal, 24--27, 43, 47, 55, 57-72, 76-82, 84-93, 98, 105, 112-116, 134
igualitarismo, 47, 69, 111-112
igual (protecção), 74, 81
igual (direitos), 129-132
imigrantes, 30, 83, 113, 119, 121, 148, 152-159
incapacidade, 25, 62, 128, 167
incompatibilidade, 130
Incorporação (doutrina), 74n
individualismo, 170
individuais (direitos), 125-129
instituições públicas, 22
intelectual (padrão), 37-40
Islão, 22, 27, 82
isolação, 68
Israel, 136
Itália, 136

J

Jacobinos, 71
Jugoslávia, 107

Judaísmo, 22, 27, 40-41, 96
judicial (revisão), 72, 73-74, 78, 81, 84

K

Kallen, Horace, 119
Kant, Immanuel, 61, 64, 71, 77-78, 128
Kimball, Roger, 92
King, Martin Luther, 34
Kohlberg, Lawrence, 59n
kulturnation, 162
Kymlicka, Will, 61n, 146

L

lavagens étnicas, 144
lei, 125, 126, 129, 138-139, 141, 152, 154
Leopold, Aldo, 113-114
«Letter from Birmingham City Jail», 34
Letter to D'Alembert, 57-58
liberdade: de associação, 22, 29-30, 31, 108, 109; objectivo comum, 70--71; educação liberal, 31, 43; de imprensa, 22, 31; de protecção, 22--23, 29-31, 42, 72-75, 79, 105-111; opinião pública, 68; de respeito, 65, 70-71, 115-116; de discurso, 22, 29-30, 31, 40-43, 79, 83, 108, 109
liberalismo: «cego», 59-60, 63-64, 80--83, 88, 91-93; neutralidade cultural, 82-84, 108-109, 117-121; diversidade, 27-37, 42, 63-64, 70-81, 106--113; ideais, 105-109; identidade, 106-107; direitos individuais, 126, 127, 132, 175; processual, 76, 77-81, 108-110, 172-173, 174; representação e, 22-27; estratégia social, 109--116; substantivo, 76-77, 82-83
«Liberalismo 1», 30, 117, 119-122, 127, 130-131, 134, 141
«Liberalismo 2», 30, 117-118, 119, 120, 121, 127, 141
língua, 52, 72-79, 128, 170
livros escolares, 112
Locke, John, 48n
lucro, 22

M

Machiavelli, 32
maioritárias (culturas): arrogância de, 62-63, 96; poder de, 38-39; protecção contra, 23, 58-60, 61n, 72-93, 111, 118-121; apoio de, 118
Maistre, Joseph, 116
manuscrito de vida, 176-178
marginalização, 83
Marx, Karl, 32
massa (culturas) Ver: culturas maioritárias
materialismo, 170
mau reconhecimento, 45-46, 56-57, 84-88, 95-97, 99-101
Mead, George Herbert, 52
Meech amendement, 73, 75, 80
Meech Lake, 73, 143-144
Mill, John Stuart, 25, 51n
minorias: padrões comuns, 37-39, 63-64, 72-83, 91-93, 98; padrões culturais, 21, 26-30, 51, 60, 61n, 63, 72-83, 85-93, 111, 118-121, 127, 135-136; desfavoráveis, 21, 26-27, 58-60, 120; deficientes, 62; nacional, 143; territorial, 119
misogenia, 41
modernidade, 137, 158
monarquia, 47
Montesquieu, 47
moral (compromisso): processual, 76, 77-81, 108-109; substantivo, 76-77, 82-83
moral (valores): autenticidade e, 170--171; defesa, 41-43; valor igual, 93; vida ética, 137; Deus, 48-49; bom, 48-49; hierarquia, 110; inato, 48-52
Mormons, 96
Morrison, Toni, 34

mulheres: auto-entendimento cultural, 135; currículo, 32-37, 85; exploração, 96-97; identidade, 177; minoria, 21-22, 25-26, 45-46, 57n, 96-97

N

nacional (movimentos de independência), 127, 136
nacionalismo, 22, 23, 51, 84, 111, 134, 136-137, 149
nativo (americanos), 21, 24, 26-27, 95, 101; currículo, 32, 37, 99; favoritismo, 59-60, 61n, 74; auto-estima, 46; auto-governo, 59-60, 72
natural (ciências), 89, 92n
naturalização, 155, 160
natureza: padrão crítico, 35, 69; moralidade, 49-50; respeito, 111-114
Neuburger, 161
neutralidade: igualdade, 22, 29-30, 62-64, 82; incompleto, 82, 120; como um requerimento, 31, 59n, 77-78, 108-109, 117-121
Nova Guiné, 107
Novo Mundo, 46
Nova Iorque, 112
Nietzsche, Friedrich, 87, 90, 117
Norte (Irlanda), 136
Noruega, 118, 119, 121

O

objectivismo, 89, 103, 104, 110
On Liberty, 51n
Opposing Self, The, 168
opressão, 45-46, 56-57, 96-97
orgulho, 49, 66, 67, 69, 70, 114
originalidade, 50-55
outros-dependência, 52-57, 65-71, 115

P

panteísmo, 49
particularismo, 37, 63-64, 121
patriarcado, 45-46
patriotismo, 66-67, 152
Platão, 32, 33-34, 35, 36
Polónia, 160
política (actividade), 21, 23, 78, 82-84, 115-116, 118
político (asilo), 153, 157, 159-164
política (rectidão), 137
política (cultura), 12, 151, 152, 154, 156
política (liberdade), 22, 27
política (moralidade), 171-172
político (poder), 37-40, 65, 78, 90
Política, 34
pobreza, 58, 59, 133
primários (bens), 22, 23, 127
processual (consenso), 152
Prússia, 155-156
psicologia, 112, 115
pública (educação): currículo, 25-26, 30, 85-86, 107, 115; contexto cultural, 25-26, 30, 31, 121; comunidades locais, 30, 31, 121; direitos minoritários, 21-22, 25-26, 72-73, 75, 174; vs. educação privada, 103; reprodução social, 175
públicas (cerimónias), 66-68
Públicas (instituições): avaliação, 30; valores culturais, 29-30, 31, 38-39, 41-43; crescimento humano, 109; impessoalidade, 22; pluralismo, 21-26
pública (opinião), 65-71, 84

Q

Quebeque: como sociedade distinta, 80-81, 84, 107, 110, 118, 119, 120, 121, 129, 136; língua francesa, 72-73, 75-76, 78-79, 118, 179
Quebeque (Bill of Rights), 75
Quebeque (habitante de), 72-73, 79, 84, 107, 118
Quebeque (Lei), 75, 119
quota (sistema), 120

R

raça: igualdade, 26-27, 40-41, 88, 109, 114; identidade, 21-22, 37, 106, 166-167; reconhecimento, 39-40, 56, 97
racial (superioridade), 23, 41-42, 46
racismo, 23, 32, 40-41, 46, 74, 170, 178n
racionalidade, 61
Rawls, John, 34, 76, 119, 127, 129, 150
realismo, 171
reciprocidade, 67-70
reconstrução, 74
redistributivo (programa), 59
reducionismo, 37-39
refugiados, 157
relativismo, 32, 35, 36, 110
religião: aceitação, 115-116; cerimónia, 67; identidade colectiva, 166, 173; igualdade, 21, 40-41, 92, 97, 105, 113-116, 118; liberdade, 22, 29-30, 31, 79, 108; fundamentalismo, 149-150; política, 82; estado, 29-31, 74n, 82, 108
representação, 21-27
repressão, 163
República, 33-34, 36
republicanismo, 66-71
respeito: condescendência vs. 90-93, 98-99; descrição, 40-43, 128; hierarquia, 65-71; importância de, 46, 61-63, 65, 98-104, 115-116; compromisso processual, 76-81, 86, 88, 98, 105-106, 110-114; racionalidade, 61, 62
«reversa» (discriminação), 146
Romantismo, 50n, 166, 168, 171
Rousseau, Jean-Jacques: objectivo comum, 24, 66-71; currículo, 32; diferenciação, 70-71; igualdade, 25-26, 55, 65-71; moralidade, 49-50; reconhecimento, 25-26, 55, 64-65, 70-71; respeito, 65-71; hierarquia social, 55, 65-71; mulheres, 34
Rushdie, Salman, 83, 84, 149-150, 175
Rússia, 63n
Russos, 128

S

Santo Agostinho, 32, 49
São Tomás de Aquino, 34
Sandel, Michael, 78
Sartre, Jean-Paul, 178n
Schlesinger, Arthur, Jr., 112
Scholar Gipsy, 168
segmentação, 156
segregação, 120
separação de Igreja e Estado, 29-31, 74n, 82, 108
separatismo, 63n, 72, 84, 107, 111
sexismo, 32, 40-41, 45-46, 57n, 74, 96--97
sexo: igualdade, 26-27, 47, 57n, 86, 96--97, 109, 111, 132, 133; identidade, 106, 166, 167; importância de, 21, 22, 37, 39; papéis, 96-97
sexual (molestamento), 109
sexualidade, 166, 167
sexual (orientação), 97, 109
Shaftesbury, Earl of, 48n
Shakespeare, 103
«significantes» outros, 52-57, 115
sobrevivência, 172-175
social (classe), 25, 39, 51-52, 54-56, 65-69, 97, 114
Social Contract, The, 65, 69, 71n
social (democracia), 126
social (hierarquias): colapso, 24, 46-47, 51; «preferências», 47, 55, 65-69; opinião pública, 65-71
socialização, 131
social (modernização), 149
social (reprodução), 175
social (ciências), 32, 38-39, 89
social (bem-estar), 132-133
solidariedade, 90
sociedades fechadas, 64

Solovyov, Vladimir, 114
Solzhenitsyn, Aleksandr, 64n, 113, 114
Somália, 158
Sonderbewusstsein, 163
Soviética (União), 63n, 163
Stanford (Universidade), 32-33, 34
subalternos (grupos), 45
subculturas, 29, 31, 101, 117
subjectivismo, 89-91, 98, 117
Summa Theologiae, 34
supremas (culturas), 23, 41-42, 46, 51, 62-63, 84, 85-93, 111

T

teatro, 67
teísmo, 49
Terceiro Mundo, 51
Theory of Justice, 34
Tibete, 107
tolerância, 41-42
Tolstoy, Leo, 62, 92, 99
totalitarismo, 24-27, 71
«trabalhadores convidados», 160
tradicionalismo, 149
tribalismo, 37, 107
Trilling, Lionel, 48, 166n, 168

U

UNESCO, 85
United Nations General Assembly, 111, 158
United Nations World Charter for Nature, 111-112
universalismo, 29-31, 47, 57-58, 69
universal (potencial), 61-63, 70-71, 77, 105-107, 115-116
Universidade de Chicago, 100

V

Versos Satânicos, 82
violência, 40, 85
Volk, 51
Volksdeutschen, 160
voto (direito de), 22, 58, 88

W

Wall Street Journal, 31-32
Walzer, Michael, 127, 129, 141
Wilde, Oscar, 171
Wisconsin vs. Yoder, 148n
Woolf, Virginia, 34

X

Xenofobia, 153

Z

Zulus, 62, 92, 99

ÍNDICE

Prefácio (1994) 11
Prefácio e agradecimentos 15

PRIMEIRA PARTE

Introdução, *Amy Gutmann* 21
A Política de Reconhecimento, *Charles Taylor* 45
Comentário, *Susan Wolf* 95
Comentário, *Steven C. Rockefeller* 105
Comentário, *Michael Walzer* 117

SEGUNDA PARTE

Lutas pelo Reconhecimento no Estado Constitucional Democrático, *Jürgen Habermas*, traduzido por Shierry Weber Nicholsen 125
Identidade, Autenticidade, Sobrevivência: Sociedades Multiculturais e Reprodução Social, *K. Anthony Appiah* 165
Colaboradores 181
Índice Remissivo 185