

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

FERNANDA MÜLLER CORRÊA

**IDENTIDADE E RECONHECIMENTO EM CHARLES TAYLOR: A QUESTÃO
MULTICULTURAL NA SOCIEDADE LIBERAL-DEMOCRÁTICA**

SÃO LEOPOLDO

2017

Fernanda Müller Corrêa

IDENTIDADE E RECONHECIMENTO EM CHARLES TAYLOR: A QUESTÃO
MULTICULTURAL NA SOCIEDADE LIBERAL-DEMOCRÁTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Área de concentração: Filosofia Política e Social.

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer.

São Leopoldo

2017

Fernanda Müller Corrêa

IDENTIDADE E RECONHECIMENTO EM CHARLES TAYLOR: A QUESTÃO
MULTICULTURAL NA SOCIEDADE LIBERAL-DEMOCRÁTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovada em ____ de _____ de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Inácio Helfer – orientador (UNISINOS)

Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz (UNISINOS)

Dr. Fábio Caprio Leite de Castro (PUCRS)

Agradeço ao meu orientador, o Prof. Dr. Inácio Helfer, pelo acolhimento e pela dedicação nesta orientação. A todos os professores com quem tive aula durante o mestrado, que muito me ensinaram e participaram não só da minha formação acadêmica, mas também humana. A todos que trabalham comigo e me permitiram a flexibilização de horários. Aos meus pais que me apoiaram durante todo o processo do mestrado. Aos meus colegas e amigos que, de alguma forma, seja pelos diálogos, seja pelo empréstimo de livros, contribuíram para a realização desta dissertação.

RESUMO

Nas sociedades liberal-democráticas do Ocidente, caracterizadas pelo multiculturalismo e pelo fato do pluralismo moral, haja vista o intenso fluxo migratório e a ascensão dos movimentos sociais, surgem demandas por reconhecimento de identidades. Dessa forma, um grande desafio surge para o Estado Liberal fundado pela noção de neutralidade e universalidade dos direitos individuais. Assim, nesta dissertação pretende-se analisar a política do reconhecimento do filósofo canadense Charles Taylor e suas implicações diante do contexto multicultural das sociedades liberal-democráticas, enfrentando o problema de se o liberalismo seria capaz de lidar com as demandas por reconhecimento, promovendo um modelo viável de democracia. O trabalho foi desenvolvido a partir do estudo do texto “A política do reconhecimento”, publicado por Taylor em 1992, de textos anteriores em que Taylor aborda a questão sobre a identidade, e de textos posteriores sobre multiculturalismo, democracia e secularização. Portanto, na primeira parte, haja vista o vínculo entre identidade e reconhecimento na filosofia de Taylor, estuda-se a sua concepção sobre a construção da identidade moderna, a partir de sua abordagem teórica, destacando-se o conceito de “avaliação forte”, bem como a noção do ser humano como animal autointerpretativo e a perda de significado na modernidade. Já na segunda parte analisa-se os desafios do multiculturalismo nas sociedades liberais, com a problematização da necessidade de reconhecimento como autorrealização, a questão sobre a neutralidade do Estado e, por fim, o dilema democrático da exclusão e a importância da redefinição da identidade política. Conclui-se, então, que o liberalismo que promove a neutralidade do Estado é o melhor modelo político, pois permite a inclusão das diferenças ao mesmo tempo em que preserva os valores constitutivos das sociedades democráticas plurais.

Palavras-chave: Charles Taylor. Reconhecimento. Liberalismo. Multiculturalismo. Democracia.

RÉSUMÉ

Dans les sociétés démocratiques libérales de l'Occident, caractérisé par le multiculturalisme et le fait du pluralisme moral, étant donné le flux migratoire intense et la montée des mouvements sociaux, surgissent des demandes de reconnaissance des identités. Donc, un défi se pose pour l'Etat libéral fondé par la notion de neutralité et d'universalité des droits individuels. Ainsi, dans cette thèse on vise à analyser la politique de la reconnaissance du philosophe canadien Charles Taylor et leurs implications sur le contexte multiculturel des sociétés démocratiques libérales, dans le sens de trancher le problème de savoir si le libéralisme serait capable de résoudre les enjeux des demandes de reconnaissance, en fournissant un modèle démocratie viable. Le travail a été élaboré à partir de l'étude du texte «La politique de reconnaissance», publiée par Taylor en 1992, des textes antérieurs dans lesquels Taylor aborde la question de l'identité, et les textes plus tard sur le multiculturalisme, la démocratie et la sécularisation. Ainsi, dans la première partie, considérant le lien entre identité et reconnaissance dans la philosophie de Taylor, on étudie sa conception sur la construction de l'identité moderne, de son approche théorique, mettant l'accent sur le concept de «évaluation forte» et le concept de l'homme comme animal auto-interprétatif et la perte de sens dans la modernité. Dans la deuxième partie on analyse les défis du multiculturalisme dans les sociétés libérales, avec la problématisation du besoin de la reconnaissance comme la réalisation de soi, la question de la neutralité de l'Etat et, enfin, le dilemme démocratique de l'exclusion et l'importance de redéfinition de l'identité politique. Il en résulte donc que le libéralisme qui favorise la neutralité de l'État est le meilleur modèle politique, car il permet l'inclusion des différences à la fois qu'il préserve les valeurs constitutives des sociétés démocratiques pluralistes.

Mots-clés: Charles Taylor. Reconnaissance. Libéralisme. Multiculturalisme. Démocratie.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 A IDENTIDADE MODERNA.....	11
2.1 IDENTIDADE E MORALIDADE.....	11
2.2 O SER HUMANO COMO ANIMAL QUE SE AUTOINTERPRETA.....	23
2.3 CRISE DE IDENTIDADE: A PERDA DE SENTIDO NA MODERNIDADE	37
3 O RECONHECIMENTO DAS DIFERENÇAS NO ESTADO LIBERAL DEMOCRÁTICO MODERNO	49
3.1 A ERA MULTICULTURAL.....	50
3.2 O LIBERALISMO PROCEDIMENTAL E O IDEAL DE NEUTRALIDADE	65
3.3 O DILEMA DEMOCRÁTICO DA EXCLUSÃO: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE COMUM NUM CONTEXTO DE AUMENTO DA DIVERSIDADE	79
4 CONCLUSÃO.....	93
REFERÊNCIAS.....	97

1 INTRODUÇÃO

As sociedades contemporâneas liberal-democráticas do Ocidente estão caracterizadas pelo multiculturalismo, haja vista os diversos grupos étnicos e culturais que compõem a população dos países, devido ao intenso fluxo migratório, à resistência das comunidades indígenas, às minorias nacionais, e até mesmo a maior amplitude de movimentos sociais, como os movimentos feminista, negro e LGBT. Nestas sociedades plurais surgem demandas por reconhecimento de identidades individuais e coletivas. Trata-se de uma sociedade em que a noção de dignidade igual não basta, havendo a necessidade também de se reconhecer as diferenças, promovendo políticas que visam assegurar direitos coletivos de grupos minoritários.

O Estado liberal é fundado pelas noções de neutralidade e universalidade dos direitos individuais. Da mesma forma, um governo democrático deve permitir a participação de todos na política. Diante deste cenário, então, um grande desafio é posto para este Estado quando se tem diversas comunidades de culturas distintas e reivindicações diversas dividindo um mesmo espaço público. Assim, surge o problema de se o liberalismo seria capaz de lidar com estas demandas por reconhecimento, promovendo um modelo viável de democracia.

A questão do reconhecimento é amplamente debatida na filosofia contemporânea do multiculturalismo, na qual destaca-se o filósofo canadense Charles Taylor, que trabalha a política do reconhecimento, influenciado pela filosofia hegeliana. Taylor, em seu texto “A política do reconhecimento”, propõe um liberalismo de metas coletivas que, ao mesmo tempo em que promove direitos coletivos, a fim de garantir a sobrevivência de culturas minoritárias, não viola direitos individuais de caráter fundamental. O que Taylor objetiva, então, é pensar um liberalismo que não seja “cego” às diferenças, defendendo as noções de sobrevivência cultural e de reconhecimento de igual valor para a construção de uma sociedade mais justa.

Para exemplificar, Taylor trabalha a questão do Quebec, uma comunidade francófona, de origem francesa, inserida no Estado do Canadá, onde predomina a cultura anglo-saxônica. Para preservar a sua cultura específica, diante da cultura hegemônica do resto do Canadá, o Quebec adota medidas legislativas que são contestadas por entrarem em confronto com a Carta de Direitos Canadense de 1982, incorporada à Constituição do Canadá. Taylor, portanto, afirma que o liberalismo

procedimental, caracterizado pelo ideal de neutralidade, não é capaz de lidar com essas demandas, por possuir um caráter etnocêntrico e homogeneizante. Ademais, a própria liberdade já é um valor, o que vai de encontro ao princípio da neutralidade.

O liberalismo tradicional, que vigora nas sociedades democráticas ocidentais, constitui o homem de forma desarticulada, prescindindo de qualquer concepção de bem. O indivíduo que se via preso a uma ordem hierárquica universal, que ditava o seu lugar na sociedade, passou a ter a liberdade de determinar o seu próprio modo de vida, o que fundamenta a nossa compreensão do termo dignidade. A liberdade de escolha dos indivíduos, que seriam livres para determinar a própria vida, ganha destaque.

Ocorre que o resultado deste atomismo, permeado pelo subjetivismo, pode ser desastroso. Uma das principais consequências que se apresenta a este contexto é a perda de significado das ações e, por conseguinte, a perda de sentido da vida, afirma Taylor. O problema que se coloca quando se exige neutralidade nas ações é a eliminação das formas de distinção qualitativa de valores. Contudo, de acordo com Taylor, as ações nunca são neutras, porque elas expressam valores, e estes são responsáveis pela construção da identidade moderna. Contra esta noção de ação neutra e identidade desarticulada, Taylor constitui o indivíduo dentro de um contexto simbólico e cultural, sempre em diálogo com o “outro”, agindo segundo uma hierarquia de bens, fruto de um processo que denomina de “avaliação forte”, sendo capaz de autointerpretar-se e, assim, construir a sua identidade, podendo modificá-la a qualquer tempo.

No entanto, a concepção liberal, além de entender o indivíduo como capaz de agir com neutralidade, também concebe o Estado a partir do princípio da neutralidade. Assim, no texto “A política do reconhecimento”, de 1992, Taylor apresenta uma forte crítica ao liberalismo procedimental, afirmando que este não se mostra capaz de dar respostas às demandas por reconhecimento que surgem nas sociedades liberal-democráticas, caracterizadas pela diversidade cultural. Portanto, Taylor defende uma forma de liberalismo que seja conciliável com a busca de metas coletivas, promovendo a noção de valores compartilhados, ao mesmo tempo em que os direitos individuais fundamentais sejam preservados. Sua proposta, então, é a de se repensar o liberalismo, e não substituí-lo, para que as diferenças possam ser

incluídas na esfera pública, em vez de excluídas em nome dos ideais de igualdade e de universalidade.

Taylor, portanto, apesar de tido por muitos como um comunitarista, entende que o liberalismo é o melhor modelo político para a democracia. Ocorre que, com os seus escritos pós-1995, acaba por defender que o Estado deve ser neutro com relação às diversas concepções morais existentes nas sociedades plurais. O filósofo, então, acaba se convertendo às bases do pluralismo liberal, entendendo que a neutralidade estatal seria o melhor caminho para se garantir uma sociedade democrática tolerante com as diversas concepções de mundo e de planos de vida de seus cidadãos, garantindo que os diferentes pontos de vista não sejam hierarquizados, o que significa que o Estado não deve adotar nenhuma visão de mundo secular ou religiosa. Entretanto, esta busca pela neutralidade não requer que o Estado seja indiferente a certos princípios. A dignidade humana, os direitos humanos básicos e a soberania popular são valores constitutivos da nossa sociedade. Embora não sejam neutros, estes valores são legítimos, pois permitem o pluralismo moral e a paz.

Assim, o objetivo da presente dissertação é analisar a política do reconhecimento de Taylor e suas implicações diante do contexto multicultural das sociedades liberal-democráticas. Para tanto, tendo em vista o vínculo entre identidade e reconhecimento na filosofia de Taylor, pretende-se iniciar o presente estudo com uma abordagem da identidade. Dessa forma, na seção 2, intitulada “A identidade moderna”, estudar-se-á a construção da identidade moderna, partindo-se, desde já, na seção 2.1, da abordagem do vínculo entre identidade e moralidade, por meio da análise da primeira parte da obra “As Fontes do *Self*”, em que se destaca o conceito de “avaliação forte”, a fim de se compreender o que é um agente humano.

Após, na seção 2.2, passa-se à abordagem da ideia de ser humano como animal que se autointerpreta, por meio da análise do texto “*Self interpreting animals*”, em que Taylor fundamenta a ação a partir de sentimentos que possuem um significado importante para o agente, salientando a importância da experiência. Em continuidade, diante da noção de identidade que Taylor está procurando demonstrar, na seção 2.3, coloca-se o problema da perda de horizonte moral como consequência do atomismo e do individualismo moderno, que, ao negar qualquer articulação do ideal de bem, acarreta numa perda de significado, resultando na chamada “crise de

identidade” e até mesmo na negação da natureza dialógica da identidade e, conseqüentemente, na refutação da necessidade de reconhecimento.

Contudo, a constatação de que o reconhecimento molda a identidade nos conecta, portanto, com a seção 3, “O reconhecimento das diferenças no Estado liberal-democrático moderno”. Nesta seção, pretende-se analisar o texto “A política do reconhecimento”, no qual Taylor expressa a sua preocupação com os desafios do multiculturalismo para as sociedades liberal-democráticas, bem como os seus escritos posteriores sobre democracia e secularização. Assim, na seção 3.1, abordam-se as conseqüentes demandas multiculturais por reconhecimento das diferenças, adentrando-se no estudo sobre os desafios do multiculturalismo diante do contexto contemporâneo, com a análise da política da diferença e da necessidade de integração como interação, culminando no que Gadamer chamou de “fusão de horizontes”, cuja importância é tida por Taylor como crucial para se entender o outro.

Com a constatação das implicações geradas pelo multiculturalismo, torna-se necessário o estudo sobre a concepção liberal, a crítica de Taylor à concepção procedimentalista e sua proposta de um liberalismo de metas coletivas, bem como a sua mudança de posição quanto ao princípio da neutralidade do Estado diante do fato do pluralismo moral, reconhecendo, então, a necessidade de se viver sobre um “consenso sobreposto”, conceito desenvolvido por Rawls, o que será abordado na seção 3.2. Por fim, na seção 3.3, aborda-se a questão de como formar uma identidade comum num contexto de aumento da diversidade, principalmente com o estudo do texto “*Democratic Exclusion (and Its Remedies?)*”, problematizando o dilema democrático da exclusão, sendo, portanto, essencial que se redefina a identidade política para se manter um forte laço de solidariedade entre os membros das comunidades constituintes.

Pretende-se, então, chegar a conclusão de que o Estado democrático e liberal neutro, apesar de promover valores (direitos humanos e democracia) que são o reflexo de uma cultura particular, é o modelo político que possibilita a inclusão das diferenças, e, portanto, o que pode atender da melhor forma as demandas multiculturais por reconhecimento, tendo em vista a necessidade da neutralidade estatal diante do fenômeno do pluralismo moral e, ao mesmo tempo, da necessidade de se conservar os valores constituintes do Estado.

2 A IDENTIDADE MODERNA

Na primeira parte de uma de suas obras mais importantes, “As Fontes do *Self*”, Taylor apresenta uma abordagem teórica da identidade, sendo que, nos outros quatro capítulos, o filósofo prefere uma abordagem histórica para que melhor possa se compreender o que se entende por identidade moderna. Para Taylor, há uma dimensão ontológica do *self*, que é imutável, e outra histórica, que o filósofo analisa a partir das mudanças no entendimento do que é ser uma pessoa na história do pensamento ocidental. (ABBEY, 2014, posição 1026).

Já no início do primeiro capítulo da obra, Taylor (2013, p. 15) afirma a relação entre a individualidade e o bem, ou melhor, entre a identidade e a moralidade. Assim, na seção 2.1, estuda-se o entrelaçamento entre identidade e moralidade, o que nos leva ao conceito de “avaliação forte”, que ocupa uma posição central no entendimento da construção do *self* moderno.

Ocorre que, por meio do conceito de “avaliação forte”, segundo Araújo (2003, p. 156), Taylor insere a ideia de ser humano como animal que se autointerpreta. Portanto, na seção 2.2, aborda-se a autointerpretação como elemento que constitui a identidade, com referência ao texto publicado por Taylor em 1985, “*Self interpreting animals*”.

De fato, isto nos leva ao entendimento da noção de identidade que Taylor está procurando demonstrar, a fim de refutar as visões kantiana, utilitarista e cientificista, que ganharam grande projeção a partir da modernidade. A noção de identidade tayloriana não se coaduna com o ideal de individualismo moderno, o que nos leva ao estudo, na seção 2.3, do problema da perda de horizonte moral, que resulta num esvaziamento de significado e, conseqüentemente, no que Taylor identifica como “crise de identidade”.

2.1 Identidade e Moralidade

Nesta seção pretende-se analisar o *self* no espaço moral por meio de uma abordagem teórica da identidade, conforme Taylor o faz na parte I de “As fontes do *self*”. Segundo Taylor (2013, p. 15), para que possamos compreender o que é ser um agente humano, uma pessoa ou um *self*, temos que compreender como nossas

representações de bens evoluíram, e, para tanto, a identidade e a moralidade são temas inextricavelmente entrelaçados. Contudo, afirma o filósofo, boa parte da filosofia moral contemporânea tem abordado a moralidade de maneira estreita, tendendo a se concentrar mais no que é certo fazer do que no que é bom ser, e não há nela espaço conceitual para a noção do bem como objeto de nosso amor ou lealdade. (TAYLOR, 2013, p. 15-16).

Através de sua teoria moral, portanto, Taylor argumenta a favor de um conceito amplo de moralidade, sem quaisquer distinções sistemáticas, abarcando o que é certo fazer e o que é bom ser, sem fazer distinção entre moral e ética. (ABBEY, 2014, posição 227). Assim, Taylor (2013, p. 16) procura analisar questões sobre o que torna a nossa vida significativa ou satisfatória, segundo Abbey (2014, posição 194), por meio da identificação das estruturas permanentes da vida moral.

Taylor procurou restaurar a dimensão de significado e de importância, o que é frequentemente ignorado pelas filosofias naturalistas. A visão de que a ação pode ser entendida somente em termos de preferências dos agentes e de seus esforços em satisfazer essas preferências tem sido descreditada por Taylor. (WEINSTOCK, 1994, p. 171). Assim, Taylor quer resgatar a dimensão da nossa consciência e das nossas crenças, por meio do esclarecimento do que é um pano de fundo, para mostrar como essa dimensão é crucial. As questões acerca do que está na base da nossa própria dignidade envolvem o que Taylor denomina de “avaliação forte”. Portanto, um dos principais conceitos desenvolvidos por Taylor em “As fontes do *self*” é o de “avaliação forte”, o que acaba sustentando todas as suas teses sobre a construção do *self* moderno. (ARAÚJO, 2003, p. 117).

Para desenvolver o conceito de “avaliação forte”, Taylor apropria-se da distinção feita por Harry Frankfurt entre desejos de primeira e segunda ordem. Os desejos de primeira ordem são desejos compartilhados entre os seres humanos e os outros animais. Os animais possuem desejos que estão ligados a sua sobrevivência, como o desejo por comida ou por evitar o perigo. Da mesma forma, os humanos também possuem estes desejos e apetites, procurando satisfazê-los. Contudo, o comportamento dos humanos é motivado por sentimentos negativos e positivos sobre os seus desejos. Nesta característica, então, reside a diferença entre os humanos e o resto dos animais. Os humanos possuem a capacidade de avaliar os seus desejos, sendo motivados a agir de acordo com estas avaliações. Portanto, os

desejos de segunda ordem são desejos sobre desejos, que nos habilitam a arbitrar entre motivos e, então, a agir de uma forma que distingue a agência humana. (SMITH, 2002, posição 2223-2231).

Assim, partindo desta distinção, Taylor procura explicar como avaliamos diferentes desejos, buscando distinguir qualitativamente nossas avaliações, considerando que há dois tipos de avaliações, uma fraca e outra forte. Uma “avaliação fraca” pode se dar quando, por uma questão de fato, ponderamos a vontade do desejo, optando por aquele que promoveria a maior satisfação. Ao confrontar a escolha entre dois sabores de sorvete, por exemplo, posso comparar a força do desejo que por acaso tenho e posso escolher sobre as bases do meu desejo forte. A questão decisiva na minha avaliação se trata somente do que casualmente sinto. (SMITH, 2002, posição 2231-2236).

Outro exemplo seria a escolha entre pegar um trem ou um ônibus para ir a uma outra cidade. Tal escolha dependerá de qual modo de transporte é mais conveniente, tendo em vista os planos de quem escolhe. Neste caso, a escolha também não possui um papel poderoso como possui a “avaliação forte” para a constituição da identidade. (ABBEY, 2014, posição 353). A “avaliação forte”, conforme afirma Taylor (2013, p. 16-17), envolve “discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados”. Segundo Paul Ricoeur (1998, p. 20), avaliação implica polarização e discriminação, colocando nesta última uma marca moral sobre o desejo, as inclinações e as reações brutas.

Ademais, o adjetivo “forte” significa profundidade, potência e universalidade da avaliação. A profundidade lhe garante um caráter mais durável que as simples emoções, em comparação às rápidas mudanças de desejo e de reação. A potência caracteriza a sua capacidade motivante de oposição às constatações objetivas que implicam nenhum engajamento pessoal ou comunitário. E, por último, a universalidade indica a sua pretensão em ser compartilhada, sua comunicabilidade e a sua possibilidade de contestação, o que gera a controvérsia de que os agentes éticos não somente têm as suas convicções, porém as oferecem à aprovação de outros. (RICOEUR, 1998, p. 20-21).

Portanto, é a “avaliação forte” que fundamentará a ação moral do agente, a partir do valor qualitativo de seu desejo (ARAÚJO, 2003, p. 109), baseando-se em visões da vida moralmente significantes e em quem uma pessoa deseja ser (FOSSUM, 2001, p. 5). No entanto, nem todas as escolhas que o indivíduo faz estão sujeitas a uma “avaliação forte”. Como ocorre com a “avaliação fraca”, algumas escolhas não implicam ou invocam qualquer senso superior ou inferior de valor. Em alguns casos, escolher uma simples alternativa de ponderação já é apropriada para descrever uma decisão individual. Contudo, isto não significa que as decisões cotidianas não poderão se tornar sujeitas à “avaliação forte”. Por exemplo, um ambientalista que acredita que viajar de trem geraria menos poluição ou de que o trem é mais responsável socialmente ou de que ele é um modo de transporte coletivamente racional. Neste caso, a escolha de qual transporte utilizar pode se tornar parte da identidade moral do agente, no caso, o ambientalista. (ABBEY, 2014, posição 361).

Taylor, segundo Abbey (2014, posição 368-375), sustenta que os indivíduos sempre fazem estes tipos de julgamentos qualitativos, mesmo não tendo consciência de que o estão fazendo, e mesmo se eles esquecem do grande quadro moral que forma a estrutura de suas distinções de valor. Muitos comentadores de Taylor, afirma Abbey, têm interpretado o seu conceito de “avaliação forte” como requerente de uma posição reflexiva que vai ao encontro dos compromissos éticos do agente. De certa forma, as primeiras formulações de Taylor sobre a “avaliação forte” causam a impressão de que ela requer reflexão e articulação sobre prioridades morais, o que levou seus críticos a lhe acusarem de racionalismo.

Um destes críticos é o filósofo político Daniel Weinstock (1994, p. 174), que afirma que, conforme Taylor coloca em “As fontes do *self*” (TAYLOR, 2013, p. 49), uma pessoa é um ser que não pode deixar de deliberar, e o faz praticamente com estruturas avaliativas, sendo que estas funcionam como “condições transcendentais”. Assim, para Weinstock (1994, p. 174), isto parece criar condições de altíssimo nível, que chegam a ser impossíveis para a personalidade, uma vez que não está de todo claro que as pessoas geralmente se engajam num exercício reflexivo razoavelmente sofisticado de autoentendimento e autoconstituição, o que seria exigido pela “avaliação forte”.

Em resposta, Taylor (1994, p. 249) argumenta que pensa ser a “avaliação forte” algo universalmente humano. O filósofo não considera a articulação ou a reflexão crítica de sua estrutura uma condição de atuar fora da “avaliação forte”. Claramente, isto seria estabelecer condições muito estritas. O que Taylor simplesmente afirma é que uma pessoa está operando com um sentido de que alguns desejos, objetivos e aspirações são superiores a outros. Uma pessoa que simplesmente pondera em todos os contextos da vida seria um caso severamente patológico, incapaz mesmo do que nós chamaríamos de identidade, incapaz de vergonha e muitas outras coisas.

Assim, a “avaliação forte” não exige uma reflexão sobre as distinções morais qualitativas, mas apenas um senso, pois as pessoas operam apenas num sentido de que algumas aspirações são mais elevadas que outras. Isto é, a “avaliação forte” é uma condição para a articulação, e não o contrário. (ABBEY, 2014, posição 397). O fato é que as nossas questões morais têm a ver com intuições “espirituais”. (TAYLOR, 2013, p. 16-17). Ou seja, nem sempre os indivíduos estão totalmente cientes do fato de que eles ordenam ou avaliam seus desejos de uma forma hierárquica. Assim, neste contexto, o significado de avaliação está mais próximo de um julgamento intuitivo do que do resultado de um processo reflexivo. (ABBEY, 2014, posição 390).

O respeito à vida, à integridade, ao bem-estar e mesmo à prosperidade dos outros parecem formar o conjunto de exigências que reconhecemos como morais. A maioria de nossos contemporâneos sentem essas exigências, que foram e são reconhecidas em todas as sociedades humanas. Estas são intuições morais profundas, potentes e universais, afirma Taylor (2013), e tal é sua profundidade que somos levados a pensar nelas como arraigadas no instinto, em contraste com outras reações morais que mais parecem uma consequência da criação e da educação. “Parece haver uma compunção natural, inata, diante de infligir a morte ou ferimento a alguém, uma inclinação de ir em socorro das pessoas feridas ou em perigo”. (TAYLOR, 2013, p. 17).

Contudo, este “instinto” quase universal em respeitar a vida recebe na cultura formas variadas, e a forma que assume é inseparável de uma descrição do que merece nosso respeito, que parece articular a intuição. Por exemplo, definimos o ser humano como um ser dotado de racionalidade, decorrendo daí sua dignidade, quase

de forma intuitiva, porém, ao mesmo tempo, várias culturas deixam alguns seres humanos de fora desta descrição. Com efeito, discutimos e refletimos sobre o que e quem é um objeto adequado para o respeito moral, não sendo possível que isso seja fruto de uma reação instintiva. Qualquer reação moral a uma descrição da condição humana envolve uma afirmação de dada ontologia do humano. (TAYLOR, 2013, p. 17-18).

Pode-se afirmar, segundo Taylor (2013, p. 19-20), que na atualidade somos todos universalistas quanto ao respeito à vida, e isto não significa que temos essa reação por acaso, ou seja, que o respeito à vida se dá de forma instintiva no ser humano, ou que seria útil ter essas reações, mas que acreditamos que seria profundamente errado e sem fundamento definir fronteiras que não incluíssem toda a raça humana. Assim, pode-se dizer que nossas reações morais possuem dois lados, um de sentimentos viscerais e outro de reconhecimentos implícitos de enunciados concernentes a seus objetos, articulados por explicações ontológicas. Contudo, “as tentações em negar isto, que advém da epistemologia moderna, são fortalecidas pela ampla aceitação de um modelo profundamente errôneo de raciocínio prático, baseado em uma extrapolação ilegítima a partir do raciocínio das ciências naturais”. (TAYLOR, 2013, p. 20).

De acordo com Taylor (2013, p. 21), as ciências naturais supõem que nossas respostas às questões morais foram neutralizadas¹. Ocorre que nenhum argumento pode levar alguém a uma posição de neutralidade com relação ao mundo. Para pensarmos sobre o que há nos seres humanos que os tornam dignos de respeito temos que lembrar “o que é sentir o sofrimento humano, o que há de repugnante na injustiça ou o assombro que se sente diante do fato da vida humana”. O que Taylor quer afirmar é que a ontologia moral não é pura ficção, como supõem os naturalistas.

Deveríamos antes tratar nossos mais profundos instintos morais, nosso senso inerradicável de que a vida humana deve ser respeitada, como nossa forma de acesso ao mundo em que as

1 Pode-se afirmar que Taylor se refere às correntes naturalistas que tenta aplicar o conhecimento sobre primatas ao comportamento humano encontrar o que o ser humano possui em comum com primatas, como o sentimento de solidariedade e empatia (ver DE WAAL, Frans. Eu, primata: por que somos como somos. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2007). A questão é que para Taylor os seres humanos são seres capazes de identidade, de que assumimos uma relação em posição ao bem, o que seria incapaz para animais como os chimpanzés, que não possuem um *self* neste sentido. (TAYLOR, 2013, p. 50-51).

afirmações ontológicas são discerníveis e podem ser discutidas e analisadas racionalmente. (TAYLOR, 2013, p. 21-22).

Subjacente às nossas intuições espirituais e morais há um “pano de fundo”, articulado pela ontologia moral. A articulação é o que explicita o fundamento que pressupomos para defender nossas respostas com relação às questões do mundo. Ocorre que a ontologia moral, que está na base das concepções de qualquer pessoa, pode estar implícita. (TAYLOR, 2013, p. 22). “A natureza teísta ou secular do fundamento de uma pessoa é algo que raramente transpira”. Assim, os fundamentos tendem a manter-se inexplorados ou, mesmo, verifica-se uma resistência à sua exploração. (TAYLOR, 2013, p. 23).

Aqui Taylor (2013, p. 23) revela que pode haver uma falta de adequação entre o que as pessoas acreditam e aquilo que precisam para dotar de sentido algumas de suas reações morais, como na discussão com os naturalistas que “propõem que se tratem todas as ontologias morais como histórias irrelevantes, sem validade, enquanto eles mesmo continuam a discutir como todos nós sobre que objetos são adequados e que reações são apropriadas”. Isto é, a própria explicação redutiva assume ela mesma o papel de ontologia moral, como base para uma nova ética científica ou evolutiva. (TAYLOR, 2013, p. 23). Assim, quer reconheçamos ou não, afirma Taylor (2013, p. 24), nossas respostas morais acabam por se basear em uma ou outra ontologia.

Taylor (2013, p. 25-31, 64), portanto, identifica três correntes das nossas intuições morais modernas, as quais chama, também, de dimensões da vida moral, ou, de forma genérica, como eixos do pensamento moral, ou, ainda, de eixos da “avaliação forte”, quais sejam: o respeito à vida humana, que parece ser um universal; a noção de dignidade, no sentido de ser merecedor do respeito dos que nos cercam (respeito “atitudinal”); e os nossos modos de compreender o que constitui uma vida plena. Este último eixo é o que, segundo Taylor, caracteriza a modernidade, destacando-a das épocas anteriores. Existem certas questões que estão além da moral e põem em jogo uma “avaliação forte”. Tratam-se de interrogações acerca do sentido da vida, cujas respostas dependem de alguma configuração, a qual “ajuda a definir as exigências a partir das quais as pessoas julgam sua vida e medem, por assim dizer, sua plenitude ou nulidade”. (TAYLOR, 2013, p. 31).

Portanto, as configurações fornecem um guia em questões morais, sobre o que é certo fazer e sobre o que é bom ser. (ABBEY, 2014). Segundo Taylor (2013, p. 33), “uma configuração é aquilo segundo o qual entendemos espiritualmente a nossa vida”, o que lhe confere sentido. Mas o que Taylor (2013, p. 35) chama de configuração incorpora um conjunto de distinções qualitativas. “Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente a nosso alcance”.

A incomparabilidade, no caso, vincula-se à noção de “avaliação forte”, no sentido de que há bens e fins que são mais desejáveis e que, devido ao seu caráter especial, merecem nossa reverência, respeito e admiração, possuindo sua existência independentemente de nossos desejos, inclinações e escolhas, representando, por isso, padrões com base nos quais são julgados esses desejos e escolhas. Alguns exemplos dessas configurações são os associados à ética da honra, em que a vida do guerreiro, do cidadão ou do cidadão-soldado é considerada superior à mera vida privada, ou, por outro lado, à ética platônica, de vida regida pela razão, no sentido de ordem, que governa os desejos e inclinações, sendo sua variante moderna a ideia de *self* desprendido, capaz de objetificar o mundo circundante e suas emoções. (TAYLOR, 2013, p. 35-36).

No entanto, tanto o naturalismo quanto o utilitarismo, segundo Taylor (2013, p. 39), tentam negar essas configurações. O utilitarismo clássico rejeita qualquer distinção qualitativa, considerando todos os objetivos humanos igualmente, suscetíveis de quantificação e cálculo. Ocorre que estas correntes mesmas são motivadas por razões morais e formam uma parte essencial do quadro das configurações com base nas quais vivem as pessoas em nossos dias, o que tem a ver com a afirmação da vida cotidiana. Esta está baseada na noção de vida como produção e reprodução, trabalho e família, considerada *locus* do bem viver, a qual tem como fonte a Reforma protestante. Assim, “o ponto superior deve ser encontrado não fora da vida, mas como uma maneira de viver a vida cotidiana”, o que, para os utilitaristas clássicos, traduz-se em termos de racionalidade (instrumental). (TAYLOR, 2013, p. 39-40).

Para Taylor (2013, p. 43) é impossível a pessoa prescindir das configurações morais, ou seja,

(...) os horizontes no seio do qual levamos a vida e a compreendemos têm de incluir essas discriminações qualitativas fortes. Em acréscimo, não se pretende dar a isso o mero sentido de um fato psicológico contingentemente verdadeiro acerca dos seres humanos, algo que talvez pudesse um dia não se aplicar a algum indivíduo excepcional ou a um tipo de ser humano, algum super-homem da objetificação desprendida. O que afirmo é que viver no âmbito desses horizontes fortemente qualificados é algo constitutivo do agir humano, que sair desses limites equivaleria a sair daquilo que reconheceríamos como a pessoa humana integral, isto é, intacta.

Isto pode ser melhor percebido com a questão da identidade. Saber quem se é representa uma espécie de saber em que posição se colocar, ou seja, a identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam um horizonte no qual se é capaz de tomar uma posição sobre o que é bom, valioso, devido ou ao qual se opõe ou se endossa, considerando cada caso. Portanto, há uma espécie de ligação especial entre identidade e orientação. Saber quem se é significa estar orientado no espaço moral. (TAYLOR, 2013, p. 43-44). O espaço moral está cheio de indagações, portanto, nossas definições de configurações proporcionam o horizonte dentro do qual sabemos onde estamos e que sentido têm as coisas para nós. (TAYLOR, 2013, p. 46).

Assim, a nossa identidade representa o papel de nos orientar em relação às distinções qualitativas que incorpora. “Nossa identidade é aquilo que nos permite definir o que é e o que não é importante para nós. É ela que torna possível essas discriminações, inclusive aquelas que dependem de avaliações fortes”. Dessa forma, afirma Taylor, é incoerente defender a noção de identidade como definida por meras preferências, e não fruto de uma “avaliação forte”. (TAYLOR, 2013, p. 47).

Dessa forma se justifica a crítica de Taylor ao naturalismo, pois essa corrente descarta essas configurações, considerando-as como questões artificiais, bem como que sua adoção seria até mesmo opcional. Isto também se encontra no utilitarismo, que rejeita distinções qualitativas em favor da adoção de cálculos racionais acerca da felicidade. Ocorre que, para Taylor, trata-se não apenas de se explicar fenomenologicamente a identidade, mas de uma explicação das “condições transcendentais” da vida humana, cujo objetivo é explicar como de fato damos sentido à nossa vida e, portanto, os horizontes em que vivemos têm de incluir discriminações qualitativas fortes. (TAYLOR, 2013, p. 48-50).

De acordo com Taylor (2013, p. 64-65), a preocupação com o sentido da vida, que constitui um dos eixos da “avaliação forte”, como exposto acima, não é opcional. O problema sobre o que seria uma vida rica e significativa em oposição a uma vida vazia nos leva à questão sobre o bem. É por meio dos bens definitórios de nossa orientação espiritual que podemos avaliar o valor das nossas vidas. Assim, os bens constitutivos da identidade variam de pessoa para pessoa e de cultura para cultura, já que o valor da nossa vida tem a ver com o modo como estamos situados com relação ao bem.

Portanto, segundo Taylor, há uma conexão entre bem e identidade. Taylor fala de um ser humano como sendo um *self*. O filósofo nos alerta que esta palavra foi utilizada de diversas maneiras, bem como que esta linguagem está historicamente condicionada². Porém, quando se refere às pessoas como *self*, esta palavra nos revela um sentido que demonstra que se trata de seres dotados de profundidade e complexidade necessárias para se ter uma identidade. Assim, se somos um *self* neste sentido, de necessidade de identidade, não podemos dispensar uma orientação para o bem, pois somos a posição que assumimos em relação ao bem. (TAYLOR, 2013, p. 50-51).

Dessa forma, embora o *self* possa ser entendido em vários sentidos, o *self* como ser humano, como identidade, deve ser entendido na medida em que as coisas possuem significado para a pessoa. (TAYLOR, 2013, p. 52). Portanto, conforme Abbey (2014, posição 465), resta claro que para a análise de Taylor, a identidade de uma pessoa está estreitamente ligada aos bens que ele ou ela afirmam, lembrando que a palavra “bem” é usada por Taylor “num sentido bastante geral, designando qualquer coisa considerada valiosa, digna, admirável, de qualquer tipo ou categoria”. (TAYLOR, 2013, p. 127).

Assim, o *self* caracteriza as “avaliações fortes” que conduzem o nosso agir, fazendo com que ajamos de acordo com as configurações morais que dão sentido a nossas vidas, o que não necessariamente são partilhadas por todos. (TAYLOR, 2013, p. 32). Estas configurações morais consistem, portanto, numa série de “avaliações fortes” que promoverão uma distinção qualitativa de bens, julgando quais são mais importantes. (ABBEY, 2014, posição 661).

² Ver a parte II de “As Fontes do *Self*”, em que Taylor faz uma abordagem histórica da construção da identidade moderna.

Precisamos recorrer aos bens de “avaliação forte” para os propósitos da vida, a fim de encontrar o melhor sentido naquilo que fazemos. Assim, somos compelidos por uma diversidade de bens, que são definidos em contraste qualitativo e, por isso, são hierarquizados por nós. Nesta hierarquização, dotamos um deles de suprema importância com relação aos outros bens. Este bem de ordem superior é chamado por Taylor de “hiperbem”. Mas também podem ser “hiperbens”, no plural. (TAYLOR, 2013, p. 89). Taylor (2013, p. 90) defende que os “hiperbens” são “bens que não apenas são incomparavelmente mais importantes que os outros como proporcionam uma perspectiva a partir da qual esses outros devem ser pesados, julgados e decididos”.

Diante do pluralismo, portanto, os “hiperbens” são fontes de conflitos, e, conseqüentemente, reconhecê-los é fonte de tensão e, com frequência, de dolorosos dilemas da vida moral. (TAYLOR, 2013, p. 92). Assim, apesar de não haver uma fórmula de como os indivíduos podem conciliar a demanda por diversos bens, que podem confrontar-se, o conceito de “avaliação forte” pode ser uma resposta ao problema moral do pluralismo. Quando falhamos em agir de acordo com o bem resultado de uma “avaliação forte”, incorremos em um sentimento de perda, fraqueza ou frustração, sendo que os indivíduos não podem ficar indiferentes a esta falha. Ou, pode-se dizer, que estes indivíduos podem sentir-se em transição de um bem a outro. Portanto, alguns bens não somente são fortemente avaliados na vida de uma pessoa, mas também fornecem um importante critério de sucesso ou fracasso pessoal. (ABBEY, 2014, posição 451-461).

Diante disso, pode-se afirmar que o “hiperbem” aproximar-se-á da definição da identidade da pessoa e proporcionará uma perspectiva a partir da qual esses outros bens devem ser julgados. Assim, para quem possui um forte compromisso com esse bem, ele acaba se tornando um marco para aquilo que se julga ser a direção da vida, e, por isso, a orientação para esse bem de ordem superior é essencial à identidade da pessoa. (TAYLOR, 2013, p. 89-90).

Portanto, segundo Araújo (2003, p.116), a tese de Taylor é de que a escolha do agente humano não é resultado de um impulso, mas de sua expressão identitária. Taylor (2013, p. 91-92) argumenta que o kantismo e o utilitarismo organizam tudo em torno de uma razão básica, porém, articular uma visão de bem não é apresentar uma razão básica. Uma coisa é dizer que algo é o certo a se fazer, e outra o que é bom

fazer. Pré-articuladas, as discriminações qualitativas funcionam como um sentido orientador do que é importante. Assim, a articulação confere significado às nossas ações morais.

Dessa forma, Taylor (2013, p. 125) nos fala da importância de identificarmos as nossas fontes morais para a compreensão do bem que constitui a nossa identidade. Para tanto, necessitamos de uma articulação, que é o modo pelo qual se expressa uma dada concepção de bem. “As compreensões deveras distintas do bem que vemos em diferentes culturas são o correlativo das diferentes linguagens que se desenvolveram nessas culturas”. (TAYLOR, 2013, p. 125). Portanto, quando uma concepção de bem é expressa, ela é articulada, e isso é uma condição necessária, não para a crença neste bem, mas para sua adesão, pois sem a articulação os bens não são nem opções. Mas o que Taylor está querendo nos dizer é que “a articulação pode nos aproximar mais do bem como fonte moral, pode conferir-lhe poder”. (TAYLOR, 2013, p. 126).

Contudo, conforme Taylor (2013, p. 127-131), a compreensão do bem como fonte moral, constitutivo da nossa identidade, tem sido suprimida na corrente principal da consciência moral moderna. Na teoria humanista de Kant, a ação racional é o bem constitutivo, desempenhando a função de fonte moral imanente. Assim, a motivação capacitadora passou do amor, como era fundamentada em Platão, para o respeito. Entretanto, há uma dificuldade de articulação que resulta de um mundo secularizado. Os modernos se esqueceram das raízes religiosas e filosóficas das imagens e histórias atuais. Muitas das imagens das crenças teológicas ou metafísicas ainda nos inspiram, ou seja, permanecem para nós como fontes morais, como por exemplo a história do Êxodo, que inspirou movimentos de reforma e libertação ao longo dos séculos.

No entanto, articular o bem é muito problemático, e às vezes pode ser melhor evitá-lo. Mas, sempre que um bem constitutivo servir de fonte moral, será melhor articulá-lo, já que esta articulação capacita a se viver de acordo com as fontes morais. Muitas histórias possuem o poder de, por meio de sua narrativa, conferir sentido para nossa vida por relacionar-se com algum bem. De certo modo, em alguns casos, pode ocorrer a falsificação destas histórias, o que seria uma boa razão para se manter silêncio. Porém, este silêncio não pode se dar de modo absoluto,

pois sem nenhuma articulação perderíamos o contato com o bem e, portanto, cessaríamos de ser humanos. (TAYLOR, 2013, p. 132-133).

O processo de articulação de fato alimenta um dos objetivos tradicionais da filosofia, qual seja, o autoconhecimento. Dada a íntima conexão entre moralidade e identidade, acreditada por Taylor, quando o indivíduo entende mais completamente o pano de fundo de seus valores e obrigações, um profundo autoconhecimento é alcançado. (ABBEY, 2014, posição 790). Este autoconhecimento é necessário para uma pessoa compor a sua identidade, pois os seres humanos são animais que se autointerpretam (TAYLOR, 1985, p. 45), ou seja, o que faz uma pessoa ser o que ela é, é o entendimento que ela tem de si mesma. (ABBEY, 2014, posição 1059). Assim, na próxima seção, estudar-se-á a autointerpretação.

2.2 O Ser Humano Como Animal que se Autointerpreta

Na seção anterior analisamos a relação entre identidade e moralidade, a partir da teoria moral desenvolvida por Taylor, sendo o conceito de “avaliação forte” estudado como possibilidade de articulação da identidade. É essa capacidade de fazer uma série de distinções qualitativas entre diferentes desejos e objetivos que torna os humanos não somente avaliadores fortes, mas também seres autointerpretativos, que estão potencialmente engajados no processo vitalício de articulação do bem. (REDHEAD, 2002, p. 158).

Desse modo, Taylor (1985, p. 45) apresenta o seu texto *Self-Interpreting Animals*³, o qual inicia com a afirmação de que os seres humanos são animais que se autointerpretam. De acordo com Araújo (2003, p. 135), o ponto central no texto é a “articulação significativa dos sentimentos enquanto aquilo que motiva a realização das ações”. Isto é, os seres humanos não são animais que agem somente por meio da razão autofundante ou por sentimentos efêmeros, mas a partir de sentimentos que possuem um significado importante para o agente.

A tese de que o ser humano é um animal que se autointerpreta é contrária a um dos preconceitos fundamentais, ou sendo menos negativo, nas palavras de Taylor (1985, p. 45-46), a uma das ideias principais da cultura e pensamento moderno. O filósofo se refere ao paradigma da clareza e da objetividade. Isto quer

3 “Animais Autointerpretativos” (tradução nossa). Todas as traduções realizadas nesta dissertação são de nossa autoria.

dizer que, para se chegar à verdade sobre um objeto, é preciso que se pense objetivamente, evitando atribuir propriedades ao objeto ou o descrevendo em termos de propriedades que são subjetivas, ou seja, atribuídas a partir da experiência, como cor, calor, doçura e outras. Trata-se do pensamento que eclodiu com a revolução científica do século XVII e que serve de fundamento ao pensamento moderno em geral.

Este pensamento descarta as nossas experiências das coisas, considerando apenas o que está localizado no objeto, e não o que depende de nossa sensibilidade. Esta orientação objetivista expressa a si mesma numa perspectiva reducionista da ação humana e da experiência, tanto em termos psicológicos como físicos e químicos. (TAYLOR, 1985, p. 47).

Deste modo nós seremos capazes de tratar o homem, como tudo o mais, como um objeto entre outros objetos, caracterizando-o puramente em termos de propriedades, as quais são independentes da experiência – neste caso, sua autoexperiência; e tratar a experiência vivenciada de, por exemplo, sensações como um epifenômeno, ou talvez como uma descrição incorreta do que é realmente um estado cerebral. (TAYLOR, 1985, p. 47).⁴

Importante destacar, segundo Araújo (2003, p. 138), que Taylor não defende nenhuma visão subjetivista da moralidade ao considerar a necessidade de experiência da própria identidade (*self-experience*). Muito pelo contrário, Taylor revela uma “falsa objetividade das ações morais fundadas em uma forma de subjetivismo ocultada no discurso neutro e normativo das ciências naturais”. De fato, o que Taylor (1985, p. 47) nos revela é que a nossa interpretação de nós mesmos e da nossa experiência é constitutiva do que nós somos e, portanto, não pode ser considerada separada da realidade, nem como um epifenômeno.

A partir deste contexto, Taylor (2003, p. 48) introduz o conceito de *import*, que podemos traduzir, conforme Araújo (2003, p. 142), como “significação importante”⁵. A filosofia contemporânea estipula que as emoções estão relacionadas aos objetos. Contudo, Taylor (1985, p. 48) defende que as emoções envolvem essencialmente um senso de nossa situação, ou seja, nossa relação com o objeto.

⁴ “In this way we shall be able to treat man, like everything else, as an object among other objects, characterizing him purely in terms of properties which are independent of his experience – in this case, his self-experience; and treat the lived experience of, for example, sensation as epiphenomenon, or perhaps as a misdescription of what is really a brain-state.”

⁵ Usaremos a tradução “significação importante” para nos referirmos ao *import*.

(...) Descrever adequadamente o que estas emoções são, envolve tornar explícito o senso da situação que elas essencialmente incorporam, tornar explícito alguns julgamentos sobre a situação, os quais dão às emoções o seu caráter. (TAYLOR, 1985, p. 48).⁶

Quando experienciamos uma certa emoção temos consciência de nossa situação. Não se pode ficar neutro ou indiferente com relação às nossas sensações. Portanto, “significação importante” significa a forma pela qual algo pode ter importância para os nossos desejos, propósitos e sentimentos. (TAYLOR, 1985, p. 48). Assim, Taylor (1985, p. 49) nos coloca a lógica da “significação importante”, afirmando que a experiência de uma dada emoção envolve experienciar a nossa situação como suportando uma certa “significação importante”, onde não é suficiente apenas que eu sinta de uma forma, mas, ao contrário, que a própria “significação importante” dê o fundamento para o sentimento.

Portanto, para uma emoção como o medo ou a vergonha, é essencial que nós experienciemos isto como uma resposta à situação suportada pela “significação importante”, como ameaçador ou vergonhoso. Estas emoções, então, são definidas pelas suas “significação importante”, assim como, por exemplo, o medo é uma afetiva resposta ao ameaçador, podendo-se dizer que o medo é o sentimento que pertence a nossa experiência da nossa situação como ameaçador. (TAYLOR, 1985, p. 49).

A ciência procura retirar qualquer aspecto emocional da ação, conforme Taylor afirma (1985, p. 51-52), descrevendo o comportamento humano apenas em seus aspectos físicos, de forma objetiva⁷. Contudo, quando consideramos o papel da “significação importante” para explicar o que está envolvido em certas emoções, e se recorremos a essas emoções para explicar o comportamento que elas motivam, então violamos o ideal de objetividade da ciência. O que se perde com a explicação

⁶“(...) Describing properly what these emotions are like involves making explicit the sense of the situation they essentially incorporate, making explicit some judgement about the situation which gives the emotion its character.”

⁷ Neste sentido como é colocado por Taylor, o filósofo parece ignorar as pesquisas da neurociência que consideram certos aspectos das emoções e dos sentimentos como indispensáveis à racionalidade, bem como que considera uma relação entre razão e sentimento, emoções e comportamento social. Ver DAMÁSIO, Antônio R. O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano. Tradução Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Ver também RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Poder, violência e biopolítica: Diálogos (in) devidos entre H. Arendt e M. Foucault. In: Veritas – Revista de Filosofia da PUCRS, V. 59, N. 1, jan-abr. 2014, p. 10-37.

reduzitiva das nossas emoções, que se dá com a linguagem científica, é a dimensão real do sentimento, bem como o senso de autoconsciência que o sujeito tem de si mesmo.

Esse senso de autoconsciência a que se refere Taylor (2013, p. 50-51) se relaciona com o *self*, não como imagem do corpo, mas no sentido de ser de profundidade e complexidade suficiente para ter uma identidade, como já referido na seção anterior. A questão é que, na corrente dominante da psicologia e das ciências sociais, o *self* é um objeto de estudo científico analisado por meio de verdades que não deveriam ser aplicadas a ele, como por exemplo, a de que o objeto deve ser tomado objetivamente e de que ele é o que é, independentemente de interpretações.

Assim, um fato crucial sobre um *self* ou pessoa que sobressai de tudo isso é que ele não é um objeto no sentido comumente entendido. Não somos um *self* da mesma maneira como somos organismos, nem temos um *self* tal como temos um coração e um fígado. (TAYLOR, 2013, p. 52).

Taylor (1996b, p. 3) entende que o naturalismo não considera a noção de autointerpretação. Um agente humano não se define somente pela sua capacidade de ter um entendimento de si mesmo, mas por se constituir em parte por este entendimento. “Ser um agente humano completo, ser uma pessoa ou um *self* no sentido ordinário, é existir num espaço definido por distinções de valores”⁸, ou seja, um *self* não pode ser tratado cientificamente da mesma maneira que um ser orgânico, entrando em choque com os princípios que definem o programa do naturalismo. Um ser que existe a partir de sua autointerpretação não pode ser absolutamente entendido, bem como uma linguagem científica, que aspira à neutralidade, não pode capturar um ser que só pode ser entendido através de um quadro de distinção de valores.

Assim, o naturalismo não reconhece que os seres humanos são constituídos por autointerpretações fortemente avaliativas. Ele nos mostra uma capacidade de desengajamento do nosso mundo, o que se logra a partir de sua objetivação. (TAYLOR, 1996b, p. 4). Com efeito, a falha crucial desta consideração reduzitiva das emoções é a explicação objetiva da “significação importante”. (TAYLOR, 1985, p. 52). Taylor (1985, p. 53) traz o exemplo da vergonha como um sentimento que o

⁸ “(...) To be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth.”

sujeito experimenta em relação à dimensão de sua existência como sujeito. O que envergonha um indivíduo não necessariamente envergonha um outro indivíduo inserido numa cultura diversa. Isto é, o significado de vergonhoso somente fará sentido para o sujeito que experimenta o seu mundo de um certo modo, somente podendo ser explicado com referência a um sujeito para quem este significado emocional possui peso, pois do contrário o próprio termo perde sentido.

O conceito de vergonhoso não é uma propriedade que pode conter algo independente da experiência que os sujeitos podem ter disto. O significado de vergonha envolve a referência a certas coisas, como nosso senso de dignidade, de valor, de como nós somos vistos pelos outros, o que está vinculado à vida do sujeito capaz de experiência. Taylor chama estas propriedades, como a vergonha, de *subject-referring properties*, ou seja, “propriedades referentes ao sujeito”, por existirem somente num mundo no qual há sujeitos de experiência. (TAYLOR, 1985, p. 54).

A questão é que o conceito de “propriedades referentes ao sujeito” de Taylor não se adapta a uma visão objetivista de mundo. De igual forma, como já vimos, Taylor também não admite o subjetivismo. Emoções como a vergonha estão relacionadas a um *import-ascription*, traduzido por Araújo (2003, p. 143) como “atribuições significativas importantes”⁹. Segundo Taylor (1985, p. 55), atribuir uma “significação importante” é fazer um julgamento sobre como as coisas são, o que não pode ser reduzido a forma como nos sentimos com relação a isto. Não se trata somente de como nos sentimos envergonhados, mas se a situação é realmente vergonhosa.

De acordo com Araújo (2003, p. 145-146), Taylor visa desafiar a linguagem científica com o conceito de sujeito-referente¹⁰ (*subject-referring*), dando à linguagem um vocabulário de emoções, “que se propõe a articular as experiências destas significativamente”, sendo irredutível. Assim, Taylor chama a atenção da filosofia contemporânea para a cotidianidade das ações humanas fundadas nos sentimentos, emoções e desejos. São essas experiências cotidianas que possibilitam o sujeito autointerpretar-se.

Mas Taylor também refere que os termos vergonha e humilhação podem enganar. O termo “sujeito-referente” não necessariamente quer dizer autorreferente.

⁹ Usaremos esta tradução para nos referirmos ao termo *import-ascription*.

¹⁰ Usaremos esta tradução para nos referirmos ao termo *subject-referring*.

As propriedades do “sujeito-referente”, que é a própria experiência, não representa necessariamente o *self* do sujeito. (TAYLOR, 1985, p. 57). A experiência somente ganha sentido se estiver relacionada ao *self*. (ARAÚJO, 2003, p. 147). Com efeito, para Taylor (1985, p. 57), vergonha e humilhação são “sujeito-referentes”, porque algo somente é humilhante para mim em virtude da forma como eu me entendo, ou seja, algo somente ofende a minha dignidade quando desafia a forma como eu me expresso no espaço público.

Implícito nestas significações importantes uma referência ao sujeito; porque a significação importante que esta situação suporta é aquela que coloca uma obrigação de tipo forte em mim – o que nós chamamos de uma obrigação moral ou uma obrigação de caridade. E um total entendimento do que isto significa envolve referência ao tipo de ser no qual esta obrigação é colocada. A situação suporta esta significação importante para mim, em virtude do tipo de ser que eu sou; e isto é uma verdade lógica, interna ao significado da significação importante. (TAYLOR, 1985, p. 58)¹¹.

O que Taylor (1985, p. 59) alega é que algumas de nossas emoções ou motivações experimentadas envolvem “atribuições significativas importantes”, bem como que algumas destas “significações importantes” são “sujeito-referentes”. Isto mostra que as nossas “significações importantes” não se reduzem a uma causa objetiva, pois são compatíveis com a lógica da nossa linguagem das emoções.

A partir, portanto, da importância atribuída aos sentimentos e emoções, Taylor (1985, p. 60) desafia a definição tradicional de ser humano como animal racional. Para o filósofo, nossos sentimentos são parcialmente constituídos por referências significativas importantes, o que incorpora um senso do que é importante para nós como sujeitos, e não como meros organismos vivos. Ocorre que nossa sociedade nos apresenta regras morais, que podem até mesmo ir contra nossos sentimentos de vergonha, remorso, orgulho, aspiração e outros. Portanto, devemos saber distinguir o que sentimos como importante ou valioso, do que conhecemos racionalmente como tal.

Entretanto, Taylor (1985, p. 61-62) não está colocando os sentimentos e a razão em lados opostos. O que conhecemos também está fundamentado em

¹¹ “(...) Implicit in this imports a reference to the subject; because the import this situation bears is that it lays an obligation of strong kind on me – what we call a moral obligation or an obligation of charity. And a full understand of what this means involves reference to the kind of being on whom this obligation is laid. The situation bears this import for me, in virtue of the kind of being I am; and this is a logical truth, internal to the meaning of the import.”

sentimentos. Nossos *subject-referring feelings*, ou seja, nossos “sentimentos referentes ao sujeito”¹², atribuem “significações importantes” que não podem ser explicados de uma forma redutiva, devendo incluir referência a um sujeito que é consciente destas significações. É através dos sentimentos que se dá a experiência intuitiva das “significações importantes”, e o que constitui o modo de acesso às “significações importantes referentes ao sujeito”¹³, do que importa para nós enquanto sujeitos ou o que significa ser humano.

Contudo, de acordo com Araújo (2003, p. 152-154), Taylor estaria em erro ao valorizar excessivamente as referências significativas que possuem seu núcleo nos sentimentos, por acarretar um processo de enfraquecimento da reflexão. Para o autor, Taylor se esqueceu do movimento de reflexão como organizador das avaliações daquilo que sentimos em nossos conhecimentos. Embora haja concordância quanto ao fato de que não há conhecimento imparcial, Araújo não coaduna com a noção de que o conhecimento passa pelo sentimento sem enfatizar a reflexão. Assim, a preocupação de Taylor estaria em compreender o humano naquilo em que ele se apresenta como tal, como ele é fenomenalmente no mundo das relações no espaço público, chegando no conceito de dignidade do agente moral enquanto pessoa.

O ser humano, em função dos “sentimentos referentes ao sujeito”, possui uma consciência parcial do bem humano, pois a consciência sobre o bem é alinhada aos sentimentos. Dessa forma, a articulação dos sentimentos concede um discernimento mais profundo a estes em comparação aos que não são articulados. Portanto, alguns bens são superiores a outros porque o senso de “significação importante” é incorporado de forma articulada dentro de um quadro de predicamento moral. E é neste ponto que começa a fazer sentido falar do homem como um animal que se autointerpreta. (TAYLOR, 1985, p. 62-63).

Conforme Taylor (1985, p. 63-64), a articulação dos nossos sentimentos se dá em um senso interpretativo. Porque a vida humana nunca está vazia de sentimentos interpretados, já que a interpretação é constitutiva do sentimento. O sentimento se dá em virtude da situação que incorpora, e alguns sentimentos incorporam um certo nível de articulação. Mas, ao mesmo tempo, eles admitem mais articulação,

12 Tradução que usaremos para nos referirmos ao termo *subject-referring feelings*.

13 Tradução que usaremos para nos referirmos ao termo *subject-referring import*.

requerendo a elaboração de termos mais finos, o que pode transformar os sentimentos.

Quando se adquire novos vocabulários para se falar sobre experiências, emoções ou aspirações, o entendimento do sujeito sobre essas coisas e sobre ele próprio muda. A interpretação não é fixa, podendo mudar, e assim, muda-se o próprio *self*, que é composto tanto pelo interpretador como pelo interpretado. (ABBEY, 2014, posição 1091). Abbey (2014, posição 1098) traz o exemplo do feminismo como movimento teórico e social que, segundo a autora, ilustra a questão de que mudanças na autointerpretação mudam também o *self*, já que fornece a muitas mulheres um novo vocabulário para interpretar suas experiências e emoções. Uma mulher pode se sentir constrangida e pensar que o seu empregador e supervisor possui interesses românticos ao lhe fazer elogios sobre sua aparência física no ambiente de trabalho. Contudo, uma vez que esta mulher toma ciência do que é assédio sexual, ela se torna hábil para interpretar o comportamento do seu empregador e a sua própria reação de uma forma diferente. Portanto, este novo entendimento sobre a situação muda o senso da mulher sobre o *self* e poderá também mudar a resposta ao seu empregador, agora assediador.

A relação entre articulação e transformação dos sentimentos, portanto, mostra a preocupação de Taylor com o processo interpretativo dos sentimentos enquanto consolidação e transformação da identidade do sujeito. Articulamos os nossos sentimentos através da linguagem e assim transformamos o nosso *self*. (ARAÚJO, 2003, p. 158-159). As articulações, afirma Taylor (1985, p. 65), são como interpretações que tentam esclarecer as “significações importantes” que as coisas possuem para nós. Dessa forma, o filósofo destaca que a autointerpretação é uma parte essencial da nossa existência. Nossa vida é regida por um processo em que o fato dos sentimentos incorporarem articulações, faz com que fiquemos abertos a um domínio de “significações importantes” que requerem mais articulação. Em cada estágio deste processo, o que sentimos é uma função do que já articulamos.

Os nossos “sentimentos referentes ao sujeito” abrem para nós um senso do que é ser humano, o que envolve a interpretação de alguns dos nossos sentimentos. Nossas emoções nos possibilitam ter um sentido do que é a vida boa para um sujeito, o que por sua vez envolve nossas discriminações qualitativas sobre nossos desejos e objetivos, os quais classificamos como melhores ou piores, bons ou maus,

vitais ou triviais, etc. Estas discriminações constituem, portanto, uma parte essencial da articulação de nossas emoções. (TAYLOR, 1985, p. 65). O fato de sermos autointerpretativos e, portanto, estarmos engajados na articulação do bem, nos permite fazer distinções qualitativas entre diferentes desejos e objetivos. (REDHEAD, 2002, p. 158).

Assim, neste ponto, voltamos à noção de “avaliação forte”, a partir da qual estas discriminações podem ser mais bem examinadas. Segundo Taylor (1985, p. 66), a essência da “avaliação forte” surge quando condenamos um ato apesar de sua motivação. Para julgar um ato, e condená-lo, recorreremos a um ranking das motivações, indo além do nosso desejo para recorrer ao seu valor, o que está ligado às nossas “avaliações fortes”. O que se avalia são os próprios desejos e não apenas os objetos de nossos desejos. Mas Taylor afirma que a dimensão da “avaliação forte” fica ainda mais evidente quando condenamos uma ação por causa de sua motivação. Aqui não se tem apenas um ranking de motivações, mas o julgamento de que uma é intrinsecamente má, pesando-as assim como seus fins.

As “avaliações fortes” são como avaliações, mas estão ancoradas em sentimentos, emoções e aspirações. Isto faz com que seja dada uma “significação importante” ao que se relaciona aos sentimentos. Portanto, “avaliações fortes” envolvem “significações importantes referentes ao sujeito”, porque envolvem discriminar nossas motivações como superiores ou inferiores, boas ou más. Pode-se afirmar, então, que elas são inerentemente reflexivas, e explicar “significações importantes” envolve referir-se à vida do sujeito. Assim, implícito nas “avaliações fortes” está a colocação de nossas diferentes motivações relativas uns aos outros, como um desenho do mapa moral de nós mesmos, o que nos coloca no domínio do “sujeito-referente”, caracterizando-se como uma tentativa de dar forma à nossa experiência. (TAYLOR, 1985, p. 67).

Estes discernimentos sobre o que é valioso ou não, e que dão forma às nossas aspirações e à vida do sujeito, implicam definir o que realmente é importante para nós. Isto envolve, portanto, entrar na problemática área do nosso autoentendimento ou da nossa autointerpretação, já que também abrange um mapa inacabado de objetivos e motivações que definem o que se chama de vida boa. (TAYLOR, 1985, p. 68).

Mas as “avaliações fortes” nos remetem também a outra característica da autointerpretação, a linguagem. Os humanos interpretam a si mesmos pela linguagem. O fato de sermos animais que nos autointerpretamos pela linguagem, capazes de articulação e transformação, se relaciona com o conceito de “avaliação forte”. (ABBEY, 2014, posição 1208). Diferentemente de um animal como o babuíno, por exemplo, nosso senso de dignidade, de vergonha, de remorso moral, etc., é modelado pela linguagem. Isto pode ser melhor explicado quando nos remetemos ao modo como nossos sentimentos são moldados pela articulação. Como visto com o exemplo sobre o feminismo, a aquisição de um novo vocabulário pode transformar a forma como articulamos nossas emoções. Assim, Taylor traz um exemplo sobre preconceito e o sentimento de vergonha para introduzir o seu conceito de trans-avaliação¹⁴. (TAYLOR, 1985, p. 69).

Alguém pode sentir vergonha por alguma característica física sua, e até mesmo sentir-se inseguro e chegar a se degradar por isso. Porém, ao ouvir o contrário, como o exemplo trazido por Taylor na afirmação “negro é lindo”, não mais sente vergonha por isto, passando a sentir vergonha por ter sentido tal vergonha. Ao mesmo tempo, as características que eram objeto de vergonha por esse sujeito sofrem uma trans-avaliação. (TAYLOR, 1985, p. 69).

Os termos que descrevem nossas emoções frequentemente (re)moldam estas emoções, porque o caráter dos nossos “sentimentos referentes ao sujeito” é dado pelo senso da “significação importante” que eles incorporam. Assim, quando este senso é alterado de modo importante, os sentimentos mudam. Não se trata somente de aplicar um nome diferente à nossa emoção, mas de passar a ver e sentir a descrição correta. Neste caso, a linguagem é essencial porque articula discernimentos¹⁵ ou os torna possíveis. (TAYLOR, 1985, p. 70-71). “Dizer que a linguagem é constitutiva da emoção é dizer que experimentar uma emoção essencialmente envolve ver que certas descrições se aplicam; ou uma dada emoção envolve algum (grau de) discernimento”¹⁶. (TAYLOR, 1985, p. 71).

Portanto, a mudança na linguagem, o que se dá pela trans-avaliação, significa a mudança de uma visão rudimentar da “significação importante” para uma visão mais clara, mais articulada do mesmo. De qualquer forma, as emoções são

¹⁴ Tradução que usaremos para nos referirmos ao termo *transvaluation*.

¹⁵ Tradução que usaremos para nos referirmos ao termo *insights*.

¹⁶ “To say that language is constitutive of emotion is to say that experiencing an emotion essentially involves seeing that certain descriptions apply; or a given emotion involves some (degree of) insight”.

transformadas. Nós não experienciamos as mesmas coisas, nós não temos os mesmos sentimentos. “A linguagem articula nossos sentimentos, torna-os mais claros e mais definidos; e desta forma transforma o nosso senso das significações importantes envolvidas; e aí transforma os sentimentos”¹⁷. (TAYLOR, 1985, p. 71).

A razão de se reconhecer que se ama ou que se sente ciúmes nas frases “eu a amo” ou “eu sou ciumento”, por exemplo, altera a emoção que se dá neste tipo de autoarticulação, o que é essencial ao tipo de amor e ciúmes que se sente. Pode-se dizer que pessoas com diferentes vocabulários, provenientes de diferentes culturas ou mesmo dentro de uma única cultura, têm diferentes experiências, já que a linguagem é constitutiva das nossas emoções. (TAYLOR, 1985, p. 71).

Contudo, nossos sentimentos imediatos, como por exemplo, nossa experiência de dor na cadeira do dentista, se dão num senso bastante independente da linguagem, sendo possível imaginar um animal tendo essa experiência. Da mesma forma, pode-se afirmar algo semelhante com relação às “significações importantes” não referentes ao sujeito, quando tomamos o sentimento de medo, por exemplo. Neste caso, pode-se ter a necessidade da linguagem, porque precisamos ser informados pela linguagem do perigo. No entanto, a “significação importante” do perigo físico independe da linguagem, pois as diferentes descrições e entendimentos do perigo não alteram para nós a “significação importante” da integridade física e da vida. (TAYLOR, 1985, p. 72).

Como seres de linguagem totalmente desenvolvidos, com “significações importantes referentes ao sujeito”, enquanto articulamos as “significações importantes”, as emoções mudam. Assim, nossas experiências são transformadas pela linguagem, que molda a maneira como vemos as “significações importantes”. É a linguagem que torna possível as mudanças no nosso entendimento da “significação importante”, a qual, por sua vez, aceita uma certa concepção de nós mesmos. Como animais de linguagem, afirma Taylor, nós temos uma certa concepção das “significações importantes”, que nos ajuda a constituir nossas experiências. Isto significa dizer que o homem é parcialmente constituído pela autointerpretação, ou seja, pelo entendimento que ele tem das “significações importantes” que estão impingidas nele. (TAYLOR, 1985, p. 72).

¹⁷“Language articulates our feelings, makes them clearer and more defined; and in this way transforms our sense of the imports involved; and hence transforms the feelings.”

Então, Taylor propõe uma série de questionamentos sobre a necessidade da linguagem para a discriminação qualitativa dos nossos desejos, sentimentos e emoções. Assim, Taylor também salienta que, apesar de tendermos a acreditar que o nosso senso pré-articulado dos sentimentos independa da linguagem, o que aconteceria no caso de outros animais, nós fazemos discriminações qualitativas dos sentimentos que experienciamos, ou seja, as nossas emoções envolvem “avaliações fortes”. Portanto, como animais de linguagem, nossas emoções são constituídas pela nossa linguagem, não só porque as articulamos de fato, mas também porque é onde todas as nossas emoções, articuladas ou inarticuladas, são experienciadas. O que emerge desta alegação, conforme Taylor anuncia, é a figura do ser humano como animal que se autointerpreta. (TAYLOR, 1985, p. 73-74).

Este é um animal cuja vida emocional incorpora um senso do que é realmente importante para ele, da forma de suas aspirações, as quais pedem para ser entendidas. O seu entendimento é explicado muitas vezes na linguagem que ele usa para falar sobre si mesmo, seus objetivos, o que ele sente, e assim por diante; e, na formação de seu senso do que é importante, ele também molda o que sente.¹⁸ (TAYLOR, 1985, p. 74).

A linguagem confere expressão às distinções qualitativas, e isto faz com que abramos uma questão que nunca poderá ser fechada. Porque a linguagem não é apenas onde enquadramos nossas respostas, mas onde se encontra uma questão sobre o bem e o verdadeiramente digno. Esta problemática área não pode nunca ser decisivamente circunscrita simplesmente porque ela não pode ser nunca especificada em termos objetivos, aponta Taylor. Dessa forma, o filósofo afirma que, agora, a tentativa de definir o que é realmente importante pode ser chamada de interpretação, bem como que o animal humano não apenas se encontra impelido de tempos em tempos a interpretar a si e a seus objetivos, mas que ele já está sempre em alguma interpretação constituído como humano por este fato. “Ser humano é já estar engajado em viver uma resposta à questão, uma interpretação de si mesmo e de suas aspirações”¹⁹. (TAYLOR, 1985, p. 75).

¹⁸ “This is an animal whose emotional life incorporates a sense of what is really important to him, of the shape of his aspirations, which asks to be understood, and which is never adequately understood. His understand is explicated at any time in the language he uses to speak about himself, his goals, what he feels, and so on; and in shaping his sense of what is important it also shapes what he feels.”

¹⁹ “To be human is to be already engaged in living an answer to the question, an interpretation of oneself and one’s aspirations.”

Taylor deixa claro que os seres humanos não são arbitrariamente formados pela linguagem que se aceita, nem que são capazes de isolar cientificamente a base não interpretativa da emoção humana. Não há emoção humana que não possa ser corporificada numa linguagem interpretativa. Assim como todas as interpretações podem ser julgadas como mais ou menos adequadas ou distorcidas. O fato é que todas as emoções humanas são emoções interpretadas, o que explica que o ser humano, como animal autointerpretativo, não pode ser entendido simplesmente como um objeto entre outros objetos, porque sua vida incorpora uma interpretação. (TAYLOR, 1985, p. 75).

Mas a linguagem sempre aponta para além do indivíduo, ou seja, em direção à sociedade e à cultura a qual ele pertence. Isto porque a cultura à qual o indivíduo pertence é que lhe fornece uma gama de fontes linguísticas, intelectuais, emocionais e estéticas disponíveis para que ele possa interpretar-se. A cultura, portanto, modela a autointerpretação, pois é ela que dá a linguagem. Assim, a maneira como um indivíduo entende a si mesmo pode mudar de acordo com o tempo, da mesma forma que as fontes culturais disponíveis para interpretar o *self* mudam historicamente, o que pode ser visualizado no exemplo sobre o feminismo como uma linguagem de autointerpretação, em que novas possibilidades se tornam possíveis enquanto as velhas enfraquecem. (ABBEY, 2014, posição 1215).

Segundo Abbey (2014, posição 1236), esta insistência de Taylor na ideia de que a cultura molda a autointerpretação revela a natureza dialógica do *self*. Isto é, para Taylor, os indivíduos são continuamente formados através da conversação. De fato, conforme Taylor (2013, p. 55), há um estreito vínculo entre identidade e interlocução. Não se pode ser um *self* por si só, pois somente se é um *self* em relação a certos interlocutores. Isto se dá em relação aos parceiros de conversação, que são essenciais para que se alcance autodefinição, e em relação aos parceiros que numa situação atual são cruciais para a continuidade da apreensão de linguagens de autocompreensão. Assim, somente existe um *self* no âmbito do que Taylor denomina de “redes de interlocução”.

Portanto, por sermos animais com linguagem, nós, humanos, devemos ser entendidos dialogicamente. Aqui podemos identificar uma visão expressivista da linguagem, que a vê não como a representação de uma realidade que existe independentemente, mas que é consciente do poder da linguagem para moldar e

talvez transformar aquelas coisas que entram em seu domínio. (ABBEY, 2014, posição 1274-1281).

A partir destas considerações, pode-se afirmar que o caráter da vida humana é dialógico, ou seja, nós nos definimos sempre em diálogo. “Tornamo-nos agentes humanos completos, capazes de entendermos nós mesmos e, portanto, de definir uma identidade através da nossa aquisição de linguagens humanas ricas de expressão”. (TAYLOR, 2011a, p. 42). A linguagem, salienta Taylor (2011a, p. 42), não é compreendida somente por palavras que pronunciamos, mas também por modos de expressão, como a arte, os gestos e outros. Assim, a linguagem se torna importante para a identidade, porque as “avaliações fortes” estão embutidas em ambas e articulada através de uma linguagem dada. As identidades são formadas, clarificadas e alteradas através do diálogo. (FOSSUM, 2001, p. 189).

Contudo, a característica dialógica da identidade tem sido eclipsada com o acento ocidental moderno sobre a liberdade individual, a autonomia e a independência. Estes ideais são, por sua vez, frequentemente associados com a figura do indivíduo autorresponsável, que pensa por si e para si mesmo, e que supera a dependência sobre os outros. Ocorre que, para Taylor, isto é um mito, ou seja, é algo que somente pode ser alcançado em graus, e não de uma forma absoluta. (ABBEY, 2014, posição 1258). A plena definição da identidade envolve, em geral, aponta Taylor (2013, p. 55-56), “não só sua posição em assuntos morais e espirituais como alguma referência a uma comunidade definitiva”. No entanto, a cultura moderna desenvolveu uma concepção de individualismo que se pretende independente das redes de interlocução, como um ser que encontra suas coordenadas dentro de si mesmo.

Diante deste quadro que se apresenta, identifica-se uma tentativa de ruptura da relação entre o bem e a identidade. A constituição da identidade, neste caso, se daria de forma desarticulada, o que vai de encontro à concepção de agente moral que age segundo uma hierarquia de bens, fruto de um processo de “avaliação forte” e de autointerpretação. Isto revela uma situação de perda de referência a uma estrutura ou horizonte de significações, o que leva certas pessoas ao que Taylor denomina de “crise de identidade”. Portanto, na próxima seção, passa-se a abordar o problema da perda de sentido como um fenômeno da modernidade, diante do

atomismo presente na sociedade, o que leva ao seu mal-estar e obscurece o ideal moral de autenticidade.

2.3 Crise de Identidade: A Perda de Sentido na Modernidade

Os seres humanos são animais capazes de “avaliações fortes” e autointerpretação. São essas capacidades, segundo Taylor, que nos distingue do restante dos animais. As pessoas, como *self*, segundo Taylor (2013, p. 50), “são seres da profundidade e complexidade necessárias para ter (ou para estar empenhadas na descoberta de) uma identidade (...)”. Somos um *self*, no sentido de termos uma identidade, porque agimos em orientação para o bem, e este bem, ou a posição em que assumimos em relação a ele, nos define. (TAYLOR, 2013, p. 51).

Na seção 2.1 falou-se sobre a relação entre moralidade e identidade, em que Taylor nos revela o processo individual de construção da identidade a partir dos bens que resultam de discriminações qualitativas, as quais dependem de “avaliações fortes”. “Nossa identidade é aquilo que nos permite definir o que é e o que não é importante para nós”. (TAYLOR, 2013, p. 47). A partir de uma hierarquia de bens, formamos todo um quadro moral que nos orienta no espaço moral. Nossas definições de configurações morais nos proporcionam “o horizonte no interior do qual sabemos onde estamos e que sentido têm as coisas para nós”. (TAYLOR, 2013, p. 46).

Da mesma forma, a autointerpretação, abordada na seção 2.2, contribui para o processo de construção da identidade, como busca de uma orientação para o bem por meio da importância que as coisas possuem para nós diante dos sentimentos que nos despertam em dada situação ou experiência vivida pelo sujeito. Isto nos leva à natureza dialógica do *self* e à noção de seres humanos como animais de linguagem, que articulam as questões do bem. Esta definição de humano como animal que se autointerpreta vai de encontro às tentativas de objetificação modernas, conforme vimos acima.

O bem é uma dimensão inelutável de toda a vida humana. (TAYLOR, 1998, p. 37). Neste caso, “a cultura tem um vínculo essencial com aquilo que identificamos como bem”. A cultura é o *locus* de alguns bens e, portanto, ela desenvolve um pano de fundo de práticas, instituições e compreensões a partir do qual se poderá

valorizar certos bens em detrimento de outros. A cultura, segundo Taylor, nos oferece bens que tornam concebíveis ações, sentimentos e modos de vida valorizados. Estes bens, portanto, que são compartilhados por uma sociedade, por uma cultura, são bens irredutivelmente comuns ou sociais. Mas além destes, pode-se chamar de bens irredutivelmente sociais os bens que incorporam essencialmente compreensões comuns de seu valor. (TAYLOR, 2014, p. 152-155).

Mas o que Taylor está querendo dizer ao chamar esses bens sociais de irredutíveis? Ao afirmar que existem bens irredutivelmente sociais, Taylor está rejeitando o atomismo filosófico, que defende que os bens públicos e sociais são necessariamente “decomponíveis”. Para o atomismo, todos os bens são, em última análise, bens individuais, pois uma medida ou estado de coisas só é boa quando traz satisfação a indivíduos, ou seja, quando se fala em bens públicos, está se falando de bens que beneficiam indivíduos que compõem uma coletividade. (TAYLOR, 2014, p. 142-145). “No final, só indivíduos fazem escolhas e agem”. (TAYLOR, 2014, p.145).

Essa concepção que conclama a tratar todas as coletividades como compostas por indivíduos, a qual apela o atomismo, recebe o nome de “individualismo metodológico”. Ele se baseia na crença de que se pode ou ignorar o pano de fundo ou de certo modo reduzi-lo e decompô-lo, o que leva à negação da existência de uma dimensão de significado. É justamente a natureza dos eventos de significado que perturba o atomismo na política. Ocorre que esta corrente de pensamento é incapaz de compreender como funcionam as sociedades. (TAYLOR, 2014. p. 145-152).

Segundo Taylor, as sociedades se caracterizam por compartilhar bens. No entanto, o atomismo limita a construção da identidade a uma forma monológica, fechada em si mesma, desconsiderando o caráter dialógico da vida humana. (TAYLOR, 2011a, p. 42-43). A nossa identidade se define a partir do diálogo com o outro, e não de forma atomizada, pois é na esfera da linguagem, pela expressividade, que o agente poderá construir a sua identidade de forma autêntica. Assim, o atomismo contribui para o que Taylor chama de mal-estar na modernidade.

O individualismo, apesar de ser considerado por muita gente como um avanço da civilização moderna, no que diz respeito ao direito de escolher o próprio modo de vida, acabou por trazer consequências para a vida humana e seu significado. Ao centrar a vida no individual, esta ficou mais pobre em significado e menos

preocupada com os outros ou com a sociedade. Com efeito, Taylor identifica uma perda de horizonte moral como consequência da ascensão moderna do individualismo. Este fenômeno está relacionado com a primazia da razão instrumental na modernidade, ou seja, a um tipo de racionalidade que se resume a um cálculo de custo-benefício. Como consequência desta centralidade numa razão instrumental, que prende o indivíduo numa estrutura mecânica, temos uma perda de liberdade, já que o indivíduo, e até mesmo o grupo, acabam por ter suas escolhas restringidas a esta racionalidade. (TAYLOR, 2011a, p. 12-18).

Os pré-modernos viviam dentro de um denso horizonte comunitário definido pelo sagrado. O advento da modernidade teria consistido na dissipação deste horizonte, através do desencantamento do mundo e da mudança de um sujeito desengajado de seu destino às luzes da razão instrumental. Desta transição surgiu um novo sujeito, que se definiria como indivíduo, independente da sociedade, e que persegue os seus objetivos sem referência a valores “superiores”. (TAYLOR, 1998, p. 37-38).

Contudo, de acordo com Taylor, a noção de que o ser humano seria capaz de viver sem valores não passaria de uma ilusão engendrada pelo discurso da modernidade. A perda de uma concepção da sociedade traz uma outra concepção, pois o ser humano, dialógico por essência, não pode ser concebido fora de uma relação com seus semelhantes. Da mesma forma, a negação de um bem não é possível sem o apoio sobre um outro, porque o ser humano também não pode ser concebido fora de qualquer relação com o bem. (TAYLOR, 1998, p. 38-39).

Mesmo assim, foi desenvolvida uma nova cultura fundada sobre o projeto de um ser que viveria sem valores superiores. A cultura moderna permitiu que se pensasse esta possibilidade, seja como ilusão ou como uma opção real. A tese de Taylor, portanto, é de que esta liberdade, esta referência ao indivíduo moderno, encontra limites intransponíveis, pois não se pode funcionar como um agente humano sem referência ao bem. (TAYLOR, 1998, p. 39-40).

Ao explorar como a identidade é um tema moderno, Taylor (1998, p. 40) afirma que a complexidade do discurso da identidade se dá pela pluralidade de domínios em que a identidade circula. Primeiramente, a identidade se trata de um conceito psicológico, por meio do qual se procura compreender uma dimensão importante da consciência do eu. Porém, atualmente, a identidade é mais evidente

nos discursos social e político, e surge principalmente em um contexto de reivindicação. Ademais, a identidade é invocada ao nível individual (minha identidade) e ao nível de grupo (identidade quebequense ou canadense).

A identidade de grupo ou coletiva é definida por Taylor como a que é determinada pela religião, pelo sexo, pela etnicidade e pela sexualidade. Assim, Taylor liga a identidade coletiva à identidade individual. A identidade de cada pessoa seria vista como tendo duas dimensões: uma coletiva, que intersecciona as identidades coletivas; e uma pessoal, que consiste numa característica social ou moralmente importante que não é ela própria a base de uma identidade coletiva, como, por exemplo, a esperteza e a ganância. (APPIAH, 1998, p. 166-167).

Com efeito, as pessoas definem sua identidade, em parte, por algum compromisso moral ou espiritual, e, por outra parte, pela nação ou tradição a qual pertencem. Isto, Taylor vai nos dizer, oferece uma estrutura dentro da qual se pode determinar que posição se defende em questões sobre o que é bom, ou válido, ou admirável ou de valor. Caso se viesse a perder esta identificação, ficaríamos perdidos com relação à significação das coisas. (TAYLOR, 2013, p. 44).

No sentido psicológico, pode-se falar do conceito de “crise de identidade” que Taylor (1998, p. 40) resgata de Eric Erikson. Identidade é uma definição que o agente humano pode elaborar no curso de sua vida adulta e pode continuar redefinindo. E isto não é uma realização facultativa. Sem uma identidade estável, está-se no limite de uma crise. Assim, os momentos onde se está no risco de se perder a identidade são definidos como momentos de crise.

A isto Taylor (2013, p. 44) denomina como “uma forma aguda de desorientação que as pessoas costumam exprimir em termos de não saber quem são, mas que pode também ser vista como uma incerteza radical acerca da posição em que se colocam”. Taylor (2013, p. 44-45), ainda, afirma que se trata de uma experiência dolorosa e assustadora, porque a ausência de uma estrutura ou horizonte em que as coisas possam assumir uma significação estável ou em que se possa julgar as possibilidades de vida como boas ou ruins, significativas ou não, faz com que estas possibilidades de significações fiquem imprecisas, o que revela o vínculo existente entre identidade e orientação. “(...) Viver no âmbito desses horizontes fortemente qualificados é algo constitutivo do agir humano, que sair

desses limites equivaleria a sair daquilo que reconheceríamos como a pessoa humana integral, isto é, intacta". (TAYLOR, 2013, p. 43).

A nossa identidade define o horizonte de nosso mundo moral. A partir de nossa identidade sabemos o que é verdadeiramente importante para nós e o que é menos. Sabemos o que nos toca profundamente e o que significa menos. Justamente o que é terrível na crise de identidade, é que o sujeito perde os seus pontos de referência, não sabendo mais o que é verdadeiramente importante, estando na borda de um poço onde nada teria importância. A identidade, portanto, situa o indivíduo no mundo moral, ou seja, entre todas as posições possíveis, ela lhe concede uma, situando-o em algum lugar. Assim, Taylor afirma que a identidade como horizonte moral se configura como um eixo do discurso da identidade. (TAYLOR, 1998, p. 40-41).

Ao apresentar o exemplo trabalhado por Erikson, do jovem Lutero, para quem o horizonte do catolicismo se tornou inviável, podendo-se falar deste tipo de crise como luta espiritual em termos de identidade, Taylor argumenta que pode-se atribuir facilmente uma identidade aos pré-modernos, porque eles viviam no interior de um horizonte moral. Entretanto, continua Taylor, este horizonte estava longe de se tratar da identidade como a compreendemos hoje, como peculiar ao indivíduo. (TAYLOR, 1998, p. 41-42).

Os pré-modernos entendiam o termo identidade diferentemente dos modernos. Eles tinham uma noção do universal, e não do pessoal, em que os horizontes seriam peculiares ao grupo ao qual o indivíduo estaria ligado, como sua classe, sua posição hierárquica, seu sexo, etc. Da mesma forma, para os pré-modernos, os horizontes já estariam estabelecidos, não havendo questão de inovação ou de exploração, nem havendo espaço para a originalidade. Assim, também, pode-se dizer que, para os pré-modernos, o horizonte estaria inteiramente dado. Ele existiria sobre o modo de um destino. Enquanto que a identidade moderna, embora constituída por elementos dados, é concebida como assumida pelo indivíduo. (TAYLOR, 1998, p. 42).

Conforme explica Taylor, minha identidade, por ser minha, deve ser aceita, o que, em princípio, abre espaço para uma negociação com o meu meio, minha história e meu destino. O indivíduo pode ficar passivo, apenas recebendo sem hesitação o horizonte que o seu meio lhe oferece, mas mesmo neste caso, sua

identidade contará como sua, como o resultado de um consentimento tácito, do gênero do qual fala Locke, pois falar do indivíduo não é mais conceber o seu horizonte como um destino. (TAYLOR, 1998, p. 42-43).

Com Descartes, a alma não é mais ordenada pelo bem que preside a ordem cósmica, e, portanto, racionalidade passa a significar a capacidade que temos de construir ordens que satisfaçam os padrões exigidos pelo conhecimento ou compreensão, ou certeza. (TAYLOR, 2013, p. 193-194). Contudo, com Locke e com os iluministas, a noção cartesiana de sujeito desprendido e racional chega ao seu pleno desenvolvimento, tornando-se o que Taylor chama de *self* “pontual”. Esta figura adquire controle pelo desprendimento, sendo este sempre correlativo a uma objetificação. (TAYLOR, 2013, p. 210-213).

Então, Locke propõe demolir para construir. Para tanto, o filósofo inglês reifica a mente, adotando, primeiramente, um atomismo da mente. Assim, o que tanto Descartes como Locke incitam-nos a fazer é refletir por nós mesmos. A concepção moderna de razão é, portanto, procedimental. Taylor considera que o desprendimento, tanto das atividades do pensamento como de nossos desejos e gostos irrefletidos, permite que nos vejamos como objetos de profundas reformas, nos termos de Locke. Assim, Taylor caracteriza o *self* “pontual” como o sujeito que adota uma postura radical de desprendimento para si mesmo com vistas à reforma, considerando que Locke identifica o *self* com a consciência, recusando-se a identificá-lo com qualquer substância, material ou imaterial. (TAYLOR, 2013, p. 219-224).

Como reação à racionalidade desengajada de Descartes e ao individualismo político de Locke, surge, no final do século XVIII, a ética da autenticidade. Esta nasceu com a noção de que os seres humanos são dotados de um sentimento intuitivo do que é certo e errado, em oposição a noção utilitarista de que isto depende de um cálculo de consequências. As primeiras visões eram teístas, porém, com Rousseau, o problema da moralidade passou a ser uma questão de seguir a natureza dentro de nós. A ideia de que sou livre quando decido por mim mesmo o que me diz respeito, em vez de ser moldado por influências externas, é o que define a liberdade autodeterminante. (TAYLOR, 2011a, p. 35-37).

Estes dois ideais desenvolvidos por Rousseau, de contato moral autêntico consigo mesmo e de liberdade autodeterminante, apesar de distintos, por vezes

acabaram confundidos, e isto foi uma das formas desviantes da autenticidade. Na obra de Rousseau, a liberdade autodeterminante assume uma forma política, na noção de contrato social declarado e fundado numa vontade geral, que não poderia aceitar oposição nenhuma em nome da liberdade, o que acabou se mostrando uma das fontes do totalitarismo moderno, segundo Taylor. (TAYLOR, 2011a, p. 37-38).

Após Rousseau, o ideal de autenticidade volta a tornar-se importante com a articulação de Herder. Este pensador passa a ideia de que cada um de nós possui um jeito original de ser humano. Se não sou verdadeiro para mim mesmo, perco o que é ser humano para mim. Esta ideia moral chegou na contemporaneidade como o princípio da originalidade, de que apenas posso encontrar o modelo pelo qual viver dentro de mim. Ao articular isto eu me defino. E é essa compreensão que está por trás do ideal moderno de autenticidade. (TAYLOR, 2011a, p. 38-39).

Da mesma forma, a identidade de grupo, afirma Taylor (1996, p. 14), se refere ao fundo expressivista da concepção de identidade. Herder utilizava ao mesmo tempo um discurso sobre a originalidade dos indivíduos e outro sobre a diferença dos povos. Assim como todo indivíduo, que tinha a sua própria medida, em relação a qual deveria conduzir a sua vida, todo o povo também tinha o seu próprio gênio, que deveria estar na base de sua cultura.

Herder protestava contra a tendência de alguns alemães escreverem em francês, considerada língua da cultura universal. Para o filósofo, cada povo tinha a tarefa de desenvolver o espírito que estava implícito em sua língua e nas criações espontâneas de sua cultura histórica, ao contrário de imitar as realizações de outros povos. Deste entendimento, surge para Herder a noção de indivíduo e povo (*volk*), como duas entidades que se buscam, que possuem como tarefa definir aquilo em que consiste a sua originalidade e atentar-se a ela. (TAYLOR, 1996, p. 14).

De fato, a revolução expressivista reconheceu em cada indivíduo seu próprio modo de ser, que lhe suplica para realizar sua originalidade em vez de se conformar a um esquema imposto pelo exterior, o que acabou dando um novo sentido mais radical ao ideal de autenticidade: a fidelidade para consigo mesmo. É este o giro que subjaz nosso discurso da identidade. Se eu quero realizar um modo de ser original, e não me conformar a um esquema já definido por todos, então minha identidade é, primeiramente, um objeto de pesquisa. Os indivíduos são obrigados a inventá-la,

reconhecendo-a como a forma de sua originalidade, devendo ser, em princípio, assumida. (TAYLOR, 1998, p. 43).

Portanto, estes aspectos distintivos da identidade moderna deram origem à grande ênfase sobre a autenticidade na cultura moderna. (ABBEY, 2014, posição 1567). Entretanto, apesar da autenticidade destacar as facetas únicas do *self*, a ética da autenticidade não é estranha à abordagem dialógica do *self* proposta por Taylor. A ética da autenticidade não precisa excluir as características que compartilho com os outros, nem as características que exercito e entendo através da minha relação com os outros. Não há nenhuma proibição quanto aos aspectos que compartilhamos, como raça e gênero, por exemplo. Quando acentuamos estes aspectos, identificamo-nos com outras pessoas. Estas características compartilhadas podem figurar na identidade moderna na medida em que elas são demandadas por mim como parte de quem eu sou, ao contrário de impostas pelos outros. (ABBEY, 2014, posição 1612).

Na obra, “A ética da autenticidade”, Taylor discute os problemas que envolvem a questão da autenticidade, como a sensação de declínio experimentada pelas pessoas, mesmo enquanto nossa civilização supostamente “desenvolve-se”. (TAYLOR, 2011a, p. 11). Com o desenvolvimento do naturalismo, do cientificismo, do utilitarismo e do kantismo, a ideia de neutralidade cresceu na modernidade. Embora este ideal possa parecer libertador à primeira vista, ele implica consequências que influenciaram a construção da identidade dos indivíduos. Isto vai contra toda a teoria da ação de Taylor, em que os seres humanos agem segundo uma “avaliação forte”, conferindo sentido à ação e, assim, constroem a sua identidade. De fato, quando se tem a exigência de que as ações devem ser neutras, há uma perda de significado e, então, a vida acaba perdendo sentido. (TAYLOR, 2011a, p. 12-14).

Segundo Araújo (2003, p. 132), para Taylor não há como manter a neutralidade diante da profundidade avaliativa das ações. Porque a ação moral do agente se funda na intuição avaliativa do agir humano, ou seja, em sua hierarquização qualitativa dos bens, como vimos nas seções anteriores. Assim, é impossível obter neutralidade na ação, pois ela desde sempre está imbuída de uma configuração moral que busca realizar algum tipo de bem. A ação moral é o próprio ato de avaliar o que é o bom para a vida de quem a está executando.

A perda de significado revela os perigos do individualismo. Uma forma de individualismo que Taylor aponta é o relativismo, que fundamenta o princípio do respeito mútuo. Cada um tem o direito de desenvolver a própria maneira de viver, fundamentada no próprio sentido do que é importante. É o que se pode chamar hoje de individualismo da autorrealização. Diversas críticas são dirigidas à cultura da autorrealização, que parece predominar. É bem provável que este individualismo levou a uma perda de vista das preocupações que transcendem o eu. Contudo, Taylor destaca que há um ideal moral por trás da autorrealização que deve ser reconhecido: o de ser fiel a si mesmo, no entendimento moderno do termo. Como ideal moral, Taylor entende um quadro do que seria um modo de vida melhor ou mais elevado. (TAYLOR, 2011a, p. 23-24).

Portanto, Taylor (2011a, p. 26-33) vê que dentro das críticas a este relativismo da autorrealização, a força moral do ideal de autenticidade acaba se perdendo. O ideal de autenticidade se degradou, mas é bastante válido em si. O problema é quando se tem a desarticulação do ideal de bem com a adoção da neutralidade sobre o que constitui uma vida boa. Da mesma forma, o subjetivismo moral e a maneira normativa de explicação pelas ciências sociais ajudaram a obscurecer o ideal moral de autenticidade. Assim, o filósofo canadense acredita que é preciso recuperar este ideal para restaurar a nossa prática.

Taylor (2011a, p. 45), portanto, aponta que os modos mais autocentrados e narcisistas da cultura contemporânea são inadequados. Optar pela autorrealização sem consideração aos nossos horizontes morais e ao caráter dialógico da nossa condição destrói as condições para se realizar a própria autenticidade. “Quando conseguimos entender o que é nos definir, determinar em que nossa originalidade consiste, vemos que temos de tomar como pano de fundo algum sentido do que é significativo”.

Assim, para não se cair no subjetivismo, tem-se que afirmar a existência de um horizonte de significado preexistente, através do qual algumas coisas possuem mais valor que outras. As pessoas não podem determinar o que é significativo ou não, por escolha ou involuntariamente. Isto seria um absurdo segundo Taylor. “As coisas possuem importância em contraste com as circunstâncias de inteligibilidade”, o que Taylor denomina de horizonte. Se a escolha for fundamentada apenas na

liberdade autodeterminada, ela não possuirá significância, e incorrerá em banalização. (TAYLOR, 2011a, p. 46-49).

Também, um entendimento puramente pessoal da autorrealização, num nível mais específico, incentiva a visão de relacionamentos na qual estes devem servir à realização pessoal, sendo secundária a autorrealização dos parceiros. Já num sentido social amplo, este entendimento torna as diversas associações e comunidades nas quais a pessoa adentra puramente instrumentais em seu significado, caracterizando-se como antiético para qualquer compromisso forte com a comunidade, enfraquecendo o sentido de cidadania política. (TAYLOR, 2011a, p. 51). Assim, outro modo de optar pela autorrealização que Taylor identifica como destruidor das próprias condições de se realizar a autenticidade é negando os nossos laços comunitários.

Os dois planos, individual e coletivo, que constituem a identidade de uma pessoa, apesar de paralelos, estão entrelaçados. A identidade de grupo tem a necessidade de ser assumida, assim como a identidade individual, mas isto requer que os indivíduos membros do grupo se definam de acordo com a identidade do grupo, caso contrário, esta se converte numa ficção. (TAYLOR, 1996, p. 14). Para Herder, a noção de indivíduo e povo (*volk*), é dada como dois agentes que existem entre outros num campo de intercâmbios, no interior do qual têm a necessidade do reconhecimento alheio. “Os Völker, assim como os indivíduos, estão chamados a se reconhecerem em suas diferenças insubstituíveis, mas complementárias, formando juntos, portanto, a massa inteira coral humana”²⁰. (TAYLOR, 1996, p. 14).

Os indivíduos se definem frequentemente por suas relações de grupo, o que é plenamente normal. As pessoas vão se definir em parte por suas lealdades morais e universais, por exemplo, católico, liberal, comunista, etc., devido ao horizonte moral constituído pela identidade que situa o indivíduo no registro do que é importante. No entanto, não somente pelas relações de grupo os indivíduos se definem, mas também pelo seu pertencimento histórico. (TAYLOR, 1996, p. 15).

Assim, Taylor (1996, p. 15) deixa claro que a identidade moderna não se concebe somente numa lealdade universal que podia ser a de todo mundo, já que, como vimos, ela está concebida como o que diferencia. E este elemento diferenciador frequentemente é um grupo histórico. Uma comunidade histórica, com

²⁰ “Los Völker, igual que los individuos, están llamados a reconocerse mutuamente en sus diferencias irreemplazables, pero complementarias, formando juntos por tanto la entera masa coral humana”.

efeito, apresenta um horizonte próprio de sua cultura ou do seu modo de vida, dentro do qual certas coisas têm importância e outras têm menos, desempenhando um papel importante na identidade que se define em intercâmbio com outros significativos, que são frequentemente nossos congêneres no grupo em questão. Dessa forma, a maioria dos nossos contemporâneos possuem uma identidade complexa, formada em parte por lealdades universais e em parte por formas de pertencimento histórico.

Existe, portanto, um jogo recíproco entre a identidade em dois planos. A pertença ao grupo proporciona fragmentos importantes da identidade dos indivíduos e, ao mesmo tempo, quando há suficientes indivíduos que se identificam de modo muito sólido com um grupo, este adquire uma identidade coletiva a que subjaz uma ação comum na história. Este é evidentemente o caso das nações.²¹ (TAYLOR, 1996, p. 15).

Com efeito, para Taylor (1998, p. 43-44), o indivíduo participa da definição de sua identidade, negociando-a com o seu meio, porém sem dispor de sua livre vontade, o que não é um acaso da época da revolução expressivista, haja vista o nascimento de um outro discurso, o discurso do reconhecimento. A partir do momento em que se aspira a se definir, principalmente de uma maneira original, um deslocamento possível se abre entre o que pretendemos ser e o que os outros estão dispostos a conceder-nos. O espaço do reconhecimento é exigido, mas, ao mesmo tempo, é suscetível de ser recusado. Este é o espaço que dá lugar ao discurso e às teorias do reconhecimento.

Assim, podemos concluir que com o advento de uma concepção objetivista do *self*, influenciada pelo culto à razão instrumental e à liberdade autodeterminante, tem-se o nascimento de um indivíduo desengajado, ou seja, desvinculado de qualquer horizonte moral, criando as possibilidades de favorecimento de uma degradada cultura da autenticidade. Contudo, isto não se dá sem consequências graves à identidade, pois tal concepção nega qualquer articulação do ideal de bem, acarretando numa perda de significado e obscurecendo, inclusive, o próprio ideal moral de autenticidade, o que Taylor define como fidelidade a si mesmo. Neste

²¹“Existe por tanto un juego recíproco entre la identidad en los dos planos. La pertenencia al grupo proporciona retazos importantes de la identidad de los individuos y, al mismo tiempo, cuando hay suficientes individuos que se identifican de modo muy sólido con un grupo, éste adquiere una identidad colectiva a la que subyace una acción común en la historia. Este es evidentemente el caso de las naciones.”

cenário, não há espaço para o outro, o qual não participaria na construção da identidade, negando-se a natureza dialógica do *self*. Ocorre que, segundo Taylor, a nossa identidade é construída num espaço de interlocução. Portanto, se a natureza dialógica da identidade é rejeitada, tem-se uma rejeição também da necessidade de reconhecimento.

Neste contexto, moldado pela modernidade, que narra o mito da ruptura com o passado de antigos horizontes (TAYLOR, 1998, p. 49), resta problematizada a questão da identidade. Nas próximas seções veremos a derivação destes aspectos mais a fundo no campo cultural e político, com a análise das concepções políticas contemporâneas e como estas se inserem em uma sociedade cada vez mais multicultural, que demanda por reconhecimento, característica contemporânea das sociedades liberal-democráticas do Ocidente.

3 O RECONHECIMENTO DAS DIFERENÇAS NO ESTADO LIBERAL DEMOCRÁTICO MODERNO

No seu texto “A política do reconhecimento”, publicado em 1992 (*The politics of difference*), Taylor expressa a sua preocupação com os desafios do multiculturalismo para as sociedades liberal-democráticas. No Ocidente atual, evidenciam-se certos conflitos entre identidades que requerem o reconhecimento, determinadas pela religião, pelo sexo, pela etnicidade e pela sexualidade, e o Estado que pretende preservar os seus princípios políticos.

A questão se trata de como preservar os valores fundamentais do Estado e ao mesmo tempo conceber o devido reconhecimento às identidades distintas. A proposta de Taylor é de se repensar o liberalismo a fim de que se conceba uma sociedade mais justa, em que as diferenças possam ser incluídas na esfera pública, ao invés de excluídas em nome do ideal de igualdade e universalidade. O que Taylor objetiva, portanto, é pensar um liberalismo que não seja “cego” às diferenças e, para tanto, propõe um liberalismo de metas coletivas, baseado no exemplo do Quebec.

A crítica de Taylor ao liberalismo procedimental, quando do seu texto “A política do reconhecimento”, era de que o mesmo não era capaz de lidar com as demandas por reconhecimento das diferenças, haja vista sua fundamentação sob o princípio da neutralidade do Estado. Ocorre que, com seus escritos sobre a secularização, Taylor muda a sua posição e passa a defender a necessidade de que o Estado seja neutro com relação às escolhas dos cidadãos, a fim de garantir que todos desfrutem de um status de igual cidadania.

Assim, na seção 3.1 pretende-se abordar as implicações do multiculturalismo, o que passa necessariamente pela tese tayloriana de vinculação entre reconhecimento e autorrealização, e culmina na necessidade de integração como interação, bem como no que Gadamer chamou de “fusão de horizontes”, cuja importância é tida por Taylor como crucial para se entender o outro. Dessa forma, na seção 3.2, analisam-se as críticas de Taylor ao liberalismo tradicional, quando da publicação do texto “A política do reconhecimento”, as críticas de Habermas à sua política do reconhecimento, e a sua atual mudança de posição quanto ao princípio da neutralidade do Estado diante do fato do pluralismo moral, reconhecendo, então,

a importância de se viver com base no conceito desenvolvido por Rawls de “consenso sobreposto”. Por fim, na seção 3.3, aborda-se a questão de como formar uma identidade comum num contexto de aumento da diversidade, problematizando o dilema democrático da exclusão, sendo, portanto, essencial a reflexão sobre a redefinição da identidade política para se manter um laço forte de solidariedade entre os membros das comunidades constituintes.

3.1 A Era Multicultural

Na seção 2 pudemos ter uma visão ampla de como Taylor concebe a identidade, lembrando que o autor define identidade como “o pano de fundo contra o qual nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido” (TAYLOR, 2014, p. 247) ou “a compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos”. (TAYLOR, 2014, p. 241). Neste sentido, temos a identidade como algo pessoal, a qual é assumida pelo indivíduo como sua, o que não quer dizer que se dê de forma arbitrária, como já pudemos ver. É, portanto, a identidade que surge da revolução expressivista, herderiana, que desloca o horizonte moral do destino para a negociação e luta pelo reconhecimento. (TAYLOR, 1996, p. 14).

Taylor (2014, p. 241-242), portanto, vincula a noção de identidade à de reconhecimento ao afirmar que o reconhecimento molda em parte a nossa identidade. Este vínculo nos leva à ideia de reconhecimento como autorrealização, já que o não reconhecimento ou o reconhecimento errôneo geram opressão, aprisionando alguém num modo de ser falso, distorcido e redutor. Taylor cita o exemplo das mulheres que, segundo algumas feministas, nas sociedades patriarcais foram induzidas a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas, e também cita o caso dos negros, no tocante a imagem depreciativa projetada pelos brancos durante muito tempo, e que acabou sendo irresistível para alguns.²² Assim, a autodepreciação vem a ser um dos mais fortes instrumentos de opressão. O devido reconhecimento, afirma Taylor, não é um favor que se faz às diversas identidades e comunidades, mas uma necessidade humana vital.

²² Ver artigo CORRÊA, F.M. Opressão e alienação no discurso colonialista: a experiência do negro como identidade inferiorizada. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos da Unesp**. v. 4, n. 2, 2016. Disponível em: <<http://www2.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/390/179>>. Acesso em: 15/12/2016.

Esta necessidade de reconhecimento pode ser vislumbrada em diversos contextos. O filósofo e psiquiatra Franz Fanon, ao fazer uma análise psicológica do complexo de inferioridade do negro antilhano, em “Pele negra, máscaras brancas”, obra publicada em 1952, nos revela como o não reconhecimento e o reconhecimento errôneo provocaram, e pode-se dizer, ainda provocam, danos na identidade negra, afirmando que o que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do homem branco. (FANON, 2008, p. 30).²³

O não reconhecimento e o reconhecimento errôneo causam danos devido ao caráter dialógico da vida humana, em que as identidades são formadas, ou mal formadas, por meio do contato com outras pessoas que possuem importância para a mesma, o que G.H.Mead chamou de “outros significativos”. A linguagem, portanto, é o elemento que vincula identidade e reconhecimento na abordagem de Taylor. “Definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que nossos outros significativos desejam ver em nós – e por vezes em luta contra essas coisas”. (TAYLOR, 2014, p. 246). Dessa forma, a descoberta da identidade implica uma negociação por meio do diálogo. (TAYLOR, 2014, p. 248).

Taylor (1998, p. 44), assim, defende o tema do reconhecimento pelo outro como condição de uma identidade bem-sucedida. O indivíduo, por ser ele mesmo, tem a necessidade de ser reconhecido. A identidade, então, além de ser formada num plano íntimo, a partir do contato com “outros significativos”, também se constitui num plano social, de uma política contínua de igual reconhecimento, cuja negação pode infligir danos e até oprimir. (TAYLOR, 2014, p. 249). Por isso o reconhecimento é tão importante. Embora ele tenha sido baseado primeiramente numa noção de igual dignidade, posteriormente ele passou a significar uma necessidade por reconhecimento das diferenças e, também, um ideal de autenticidade. (FOSSUM, 2001, p. 6).

O novo ideal de autenticidade, trabalhado por Herder, a partir de seu conceito de originalidade, assim como a ideia de dignidade, foi um produto do declínio das sociedades hierárquicas, nas quais o que chamamos hoje de identidade era fixado pela posição social de cada um. Este ideal de autenticidade conclama os indivíduos a descobrirem o seu próprio modo original de ser, o que não pode mais ser derivado

²³ Ver artigo CORRÊA, F.M. Opressão e alienação no discurso colonialista: a experiência do negro como identidade inferiorizada. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos da Unesp**. v. 4, n. 2, 2016. Disponível em: <<http://www2.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/390/179>>. Acesso em: 15/12/2016.

em termos sociais, mas gerado interiormente. No entanto, esta geração não pode se dar monologicamente. (TAYLOR, 2014, p. 244-246).

Como já estudamos, Taylor argumenta que a construção do eu se dá por meio das noções de enraizamento e de pertença, o que é valorizado por uma teoria intersubjetiva do indivíduo. O sentimento de pertença possibilita a realização do indivíduo. Por isso, “a valorização da diferença é parte tão fundamental das reivindicações multiculturais. Se a identidade individual fica definida por sua inscrição num quadro de pertença, esse quadro representa ao mesmo tempo o potencial e os limites da experiência identitária do sujeito”. (SEMPRINI, 1999, p. 102-103).

Taylor (2014, p. 241) nos fala de uma necessidade de reconhecimento como uma das forças propulsoras dos movimentos políticos nacionalistas, e também nos revela uma exigência de reconhecimento na política contemporânea em favor de grupos minoritários ou “subalternos”, em algumas modalidades de feminismo e naquilo que se chama de política do multiculturalismo. Assim, de acordo com Tully (1995, p. 1), as lutas políticas tornaram a diversidade cultural problemática, transformando isto num locus de ação política e reflexão filosófica.

Portanto, as formações de tipos coletivos, como as minorias, grupos étnicos e movimentos sociais, são as referências habituais das controvérsias multiculturais. (SEMPRINI, 1999, p. 97). De fato, as identidades que Taylor discute como demandantes de reconhecimento são o que chamamos de identidades sociais coletivas, ou seja, as que são determinadas pela religião, pelo sexo, pela etnicidade, e pela sexualidade. (APPIAH, 1998, p. 166-167).

Diante, então, da multiplicidade de demandas por reconhecimento, caracterizadas pela diversidade cultural, Taylor (2014, p. 249-250) posiciona o seu discurso do reconhecimento no nível da esfera pública, para tentar identificar o que significou e pode significar uma política do reconhecimento. Com o colapso, portanto, das hierarquias sociais, que costumavam ser a base da honra, e a passagem à noção moderna de dignidade, surgiu uma política do universalismo, que enfatiza a igual dignidade de todos os cidadãos. Já a política da diferença, derivada do desenvolvimento da moderna noção de identidade, requer o reconhecimento da identidade peculiar de todos os indivíduos e grupos.

Assim, Taylor articula duas formas de reconhecimento: a de igual dignidade, baseada na universalização de direitos e imunidades, e a da diferença, baseada na

distintividade, ou seja, naquilo que torna um indivíduo ou grupo autêntico. Nota-se que o filósofo está menos preocupado com a primeira forma de reconhecimento, pois é no reconhecimento das distintas identidades que Taylor enxerga a força motriz por trás do multiculturalismo contemporâneo. (BLUM, 1998, p. 52). A ideia, segundo Taylor (2014, p. 250-251), é que este elemento distintivo foi ignorado e incorporado a uma identidade dominante, contrariando o ideal de autenticidade. Portanto, o filósofo vê a necessidade de conexão entre o ideal de autenticidade e a política do reconhecimento.

A questão considerada por Taylor (2014, p. 251) é que a política da dignidade universal, ao lutar por formas de não discriminação, acaba por não considerar as diferenças, fundamentando o respeito no igual status de agentes racionais que possuem todos os seres humanos, o que tem origem na filosofia de Kant. Já a política da diferença redefine a não discriminação como algo que requer que façamos dessas distinções a base do tratamento diferenciado, sendo que o que nos confere respeito é a nossa potencialidade de formação e definição da própria identidade. Assim, as duas políticas se baseiam na noção de respeito igual, distanciando-se quanto à promoção da igualdade ou da diferença, o que geram críticas mútuas por violação ao princípio da não-discriminação.

A política da diferença, ao promover as particularidades, de fato, acaba discriminando. Por outro lado, a política da igual dignidade, ao não considerar as diferenças entre as pessoas, suprime as identidades, e acaba por impor uma forma homogênea que lhes é alheia. Assim, uma suposta neutralidade representaria, na verdade, uma hegemonia cultural, e, mesmo que de modo sutil, a política da igual dignidade seria altamente discriminatória. (TAYLOR, 2014, p. 254).

Com efeito, uma política da igual dignidade parece portar uma homogeneização da sociedade que resulta em opressão das minorias, que demandam por reconhecimento. Dessa forma, Taylor (2014, p. 254) acusa a política da igual dignidade de ser cega às diferenças, considerando o ser humano como ser abstrato, desprendido de qualquer identificação coletiva, o que fundamenta o liberalismo. Por sua crítica ao liberalismo, Taylor é visto por muitos como um comunitarista, que privilegia os direitos coletivos frente aos direitos individuais. Ocorre que, segundo Gagnon (2012, p. 3), este pensamento fazia parte da fase comunitarista de Taylor, que era marcada por um ideal de integração das diferenças

na comunidade. Contudo, a partir de seus escritos sobre a secularidade (pós 1995), Taylor passa a considerar que a comunidade deve ser erigida a partir das diferenças que a compõe.

O multiculturalismo, para Taylor (2012b, p. 416), de forma genérica, inclui políticas que visam o reconhecimento das diferenças ao mesmo tempo em que visam a integração. Segundo Kymlicka (1995, posição 300-305), o adjetivo “multicultural” abarca formas diferentes de pluralismo cultural, ao que chama de “multinacional” e “poliétnico”. Um Estado multinacional é aquele em que há a coexistência de mais de uma nação, onde o termo “nação” alude a uma comunidade histórica, mais ou menos completa institucionalmente, que ocupa um determinado território ou pátria, e comparte uma língua ou uma cultura distinta. Neste sentido sociológico, a ideia de nação está ligada à ideia de um povo ou de uma cultura. Assim, um Estado que contém mais de uma nação não pode ser chamado de Estado-Nação, mas de Estado multinacional, no qual as culturas menores constituem “minorias nacionais”.

O Canadá pode ser dito como um Estado multinacional, cujo desenvolvimento histórico implicou na incorporação de três grupos nacionais distintos. Primeiramente, os territórios indígenas foram invadidos pelos colonos franceses, que, por sua vez, foram conquistados pelos ingleses. Assim, as comunidades aborígenes e a quebequense foram incorporadas de forma involuntária à comunidade política canadense. Diferentemente das outras comunidades, cuja preferência histórica não tem sido a de abandonar a federação, a possibilidade de secessão é muito real para a comunidade quebequense. (KYMLICKA, 1995, posição 310-330).

Para entender a controvérsia Canadá-Quebec, é necessário considerar a diferença entre as políticas multiculturais e interculturais. Na Europa, principalmente na França e na Alemanha, o multiculturalismo acabou sendo compreendido como uma política que apenas reconhece as diferenças sem considerar a integração, o que, conseqüentemente, leva à clausura das comunidades culturais, fenômeno chamado de “guetorização”, e à não aceitação dos valores liberais e democráticos. No entanto, para Taylor, a Europa não compreende bem as dinâmicas de imigração às democracias liberais do Ocidente. No Canadá, desde o início, o multiculturalismo foi concebido como uma política que considera a integração dos imigrantes,

principalmente pelo ensino das línguas nacionais, inglesa e francesa. (TAYLOR, 2012b, p. 413-414).

A questão para Taylor é que o reconhecimento das diferenças, promovido pelo multiculturalismo, não é o responsável pela clausura dos imigrantes em guetos, mas a sua não integração. O que motiva a imigração às ricas democracias é a procura por novas oportunidades de trabalho, educação e autoexpressão, o que somente é alcançado pela integração. Contudo, se esta integração é frustrada surge o risco de que um sentimento de alienação e hostilidade cresça contra a sociedade receptora, podendo ainda gerar uma rejeição da cultura majoritária e de sua ética. Assim, afirma Taylor, os ataques europeus ao multiculturalismo acusam o fenômeno da guetorização e a alienação dos imigrantes de serem o resultado de uma ideologia estrangeira, em vez de reconhecer a sua própria falha em promover a integração e combater a discriminação. (TAYLOR, 2012b, p. 414).

Segundo Taylor (2012b, p. 415), o termo multiculturalismo pode ser usado em dois níveis: como um termo genérico para um conjunto de políticas introduzidas com o objetivo de reconhecer a diversidade, fomentando a integração e produzindo igualdade, ou como uma palavra designando uma subespécie de tais políticas, para ser contrastada com outras subespécies, chamadas “interculturais”. Contudo, independente do seu uso, as políticas multiculturais visam acabar com a discriminação que exclui certos tipos de pessoas do que se entende por cidadão. Esta situação de exclusão emerge quando às pessoas de uma mesma descendência história concede-se, em virtude da origem histórica da sociedade, um status totalmente normativo de cidadão ou membro, enquanto pessoas de outra origem são vistas diferentemente. (TAYLOR, 2012b, p. 415).

Mas não se trata somente de uma questão cultural. Pode-se ter também este desequilíbrio em sociedades onde as mulheres são excluídas de certos cargos, ou são tratadas diferentemente dos homens quando ocupam estes cargos. Ou, ainda, quando pessoas de uma certa orientação sexual são discriminadas. Esta situação pode ser vista a partir das hierarquias que são normalizadas em uma sociedade democrática. Todavia, esta normalização deve ser posta em questão, sendo vista como a negação da igualdade. (TAYLOR, 2012b, p. 415).

Numa sociedade multicultural estes tipos de desigualdades devem ser vistos como indefensáveis. Assim, o desafio do multiculturalismo pode ser satisfeito por

uma variedade de políticas, as quais devem ter como objetivo último a remoção destas desigualdades, para conferir status normativo de cidadão ou membro a todos e para pensar de que forma se dará esta interação entre a velha cultura, de exclusão, e a nova, de inclusão e igualdade. (TAYLOR, 2012b, p. 416).

Tanto o multiculturalismo quanto o interculturalismo visam o reconhecimento das diferenças e o alcance da integração. A diferença está em que o prefixo “multi-” sinaliza uma maior ênfase no reconhecimento das diferenças, e o prefixo “inter-” sinaliza uma maior ênfase na integração. Este último é o caso do Quebec, devido a sua história, em que 70% da população é descendente dos primeiros colonos franceses, e por sua língua e cultura estar sob forte ameaça de assimilação pela cultura anglo-saxônica, que predomina no resto do Canadá. Portanto, estes fatores explicam o porquê da integração ser um objetivo mais complexo no Quebec, devendo ser assegurado que a mesma ocorra em francês, e não em inglês. Esta defesa da identidade tradicional quebequense escandaliza os observadores de fora, pois lhes parece que o Quebec se recusa em reconhecer a diversidade, o que, para Taylor seria apenas uma forma diferente de se abrir às diferenças. Já para os quebequenses, a insistência para que os mesmos tratem sua identidade como apenas uma entre outras lhes parece uma recusa à dualidade fundamental do Canadá, como um país que compreende tanto uma sociedade francófona como anglófona, integradas por imigrantes, cada uma a sua moda. (TAYLOR, 2012b, p. 417-419).

Com efeito, os quebequenses temem que a sua identidade cultural, que também é minoritária, esteja ameaçada pela imigração, surgindo debates sobre a linguagem, dúvidas sobre a globalização, novas questões sobre a identidade e a integração dos imigrantes e o medo da guetorização. (BOUCHARD; TAYLOR, 2008, p. 77). Por isso, certas medidas interculturais são adotadas, como a preservação do francês como língua oficial do Quebec, a qual deve ser usada no trabalho, na instrução, na comunicação, nos negócios e no comércio, sendo os imigrantes encorajados a respeitar estas medidas, em regime de reciprocidade, pois assim será facilitada a sua integração. (BOUCHARD; TAYLOR, 2008, p. 39-41). Para uma pequena nação, como o Quebec, preocupada com o seu futuro como minoria cultural, a integração representa uma necessidade, uma condição para a sua sobrevivência.

Mas esta não é uma experiência vivida apenas pelos quebequenses. Apesar das diferenças históricas, assim como o Quebec, diversos países do Ocidente sentem este mal-estar diante do pluralismo cultural e moral existente em suas sociedades. (BOUCHARD; TAYLOR, 2008, p. 80). Contudo, para que haja integração suficiente, a fim de que os imigrantes se sintam recebidos, é necessário que haja um “reconhecimento razoável” das diferenças (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 265), pois integração não significa assimilação, mas interação, de modo que haja um diálogo que permita a adoção de um mútuo respeito e entendimento. Esta interação, inclusive, pode mitigar o perigo dos estereótipos, da xenofobia e do racismo. Tanto os imigrantes aprenderão com a sociedade receptora, quanto esta mudará com a interação. (BOUCHARD; TAYLOR, 2008, p. 43-45).

Assim, torna-se necessária a adoção de práticas de acomodação razoável. Estas medidas de acomodação visam permitir que certas pessoas respeitem crenças em desacordo com as da maioria. Os pedidos judiciais por acomodação, na maior parte do tempo, têm a ver com o livre exercício da religião, como por exemplo, um empregado que deseja poder vestir um símbolo religioso no seu trabalho ou um grupo de estudantes que desejam uma sala na universidade para poderem orar tranquilamente. Crenças seculares, como vegetarianismo, pacifismo ou libertarianismo, também podem ser fontes destes pedidos por acomodação ou exceção. Pode-se dizer que a proteção à liberdade de crença e de expressão e o respeito ao pluralismo nas sociedades multiculturais serão cada vez mais comuns. (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 508-512).

Porém, para alguns, as medidas de acomodação estão em desacordo com os princípios de justiça social que fundamentam o sistema político liberal e democrático. Uma forte crítica é baseada no princípio de que as normas públicas e as instituições devem tratar a todos os cidadãos de forma equitativa, e as acomodações significam tratamento preferencial e, portanto, desigual. (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 520-526). Ocorre que os pedidos de acomodações refletem a necessidade de reconhecimento das diferenças num contexto de igual necessidade de integração. E são estas medidas de acomodação que permitirão que a integração ocorra como interação.

Uma norma de acomodação é uma modalidade específica de uma obrigação legal ampla, cujo objetivo é assegurar o exercício do direito de igualdade entre os

cidadãos que pertencem a uma certa categoria, geralmente minorias. Isto procede da observação de que normas legítimas de aplicação geral podem, em algumas circunstâncias, provar serem discriminatórias para pessoas que possuem uma característica física ou cultural particular (incluindo condição física, idade, etnia, linguagem e religião), porque as leis e normas são geralmente designadas como uma função da maioria ou do mais comum contexto de aplicação. Assim, pessoas com condições específicas, que não se enquadram a um ambiente desenhado para a maioria das pessoas ou a um ambiente não adaptado a suas características particulares, poderão requerer tratamento diferenciado. Portanto, justiça e equidade às vezes requerem que medidas de acomodação (exceções e ajustamento) sejam concedidas, mesmo quando a norma visada não é diretamente discriminatória. (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 534-542).

Da mesma forma, quando se desloca a discussão do âmbito jurídico para o âmbito da filosofia política, tem-se que a justificação para as normas de acomodação razoável se assemelham ao que está no coração do multiculturalismo ou da política do reconhecimento. Assim, um dos principais argumentos em favor do multiculturalismo como um princípio de moralidade política é de que certas normas públicas aplicadas a todos os cidadãos não são neutras ou imparciais de um ponto de vista religioso ou cultural. Um exemplo é o calendário oficial, que, no caso do Ocidente, abarca feriados religiosos apenas cristãos, deixando de fora importantes feriados judeus, muçulmanos ou o ano novo chinês, por exemplo. De fato, mesmo em Estados laicos, os dias de trabalho e os dias de descanso, bem como os feriados legais, são tomados da religião majoritária, o que não é necessariamente ilegítimo. (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 545-553).

As normas de uma sociedade não são determinadas apenas por princípios abstratos de justiça, mas também pelo contexto, sendo natural que o interesse da maioria se sobressaia. Portanto, embora essas normas não sejam ilegítimas, elas favorecem uma maioria, e, por isso, medidas de acomodação devem ser levadas em conta para o restabelecimento da igualdade, o que torna o reconhecimento e a acomodação uma questão de justiça social. (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 553-557).

A necessidade de medidas e práticas de acomodação parecem desafiar a política do reconhecimento formulada por Taylor, conforme o seu texto, “A política do

reconhecimento”, escrito em 1992. Da forma como foi formulada originalmente, segundo Gagnon (2012, p. 10), sob um viés comunitarista, esta política não seria viável num contexto de diversidade moral, por repousar implicitamente sobre o compartilhamento de um bem comum e de um mesmo horizonte moral por uma comunidade, com pouca liberdade para aqueles que não se reconhecem neste modelo.

Assim, de acordo com Gagnon (2012, p. 10), a partir de seus escritos sobre secularização, Taylor passa a considerar que a questão da diversidade moral e religiosa fornece divergências profundas sobre os horizontes morais, a que todos podem aderir. Por este ângulo, então, o autor entende que a noção de “integração” seria contraprodutiva, pois ela supõe necessariamente que se opte por um horizonte ao encontro de outros horizontes. Assim, a noção de “fusão de horizontes” apareceria como um ideal regulador, em que a fusão entre perspectivas crentes e não crentes seria parcial, podendo-se minimamente se elevar à ideia de que, cada um a sua maneira, propõe uma forma de desenvolvimento humano.

De fato, Taylor não entende que a integração deve se dar com a supressão das diferenças, mas de uma forma em que seja possível que se opere um reconhecimento razoável das diferenças, o que, conseqüentemente, contribuirá, secundariamente, para uma integração. O diálogo, o entendimento mútuo e a cooperação entre os cidadãos de uma sociedade diversa requer que as diferenças e as similitudes entre eles sejam respeitadas e reconhecidas, não ficando consignadas apenas à esfera privada. (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 260-265).

Segundo Taylor, o maior desafio do século XXI, tanto para a política quanto para as ciências sociais, trata-se de entender o “outro”. Já foi o tempo em que o Ocidente, em especial a Europa, poderia considerar a sua experiência e cultura a norma em que toda a humanidade foi pensada, de modo que as outras culturas poderiam ser entendidas como meros estágios iniciais do que já teria sido trilhado pelo Ocidente. Hoje, entretanto, esta velha crença, ainda pode ser sentida no sentido da total presunção de que o Ocidente ainda possui a chave para entender as outras culturas e tempos. (TAYLOR, 2002b, p. 126).

Contudo, a modéstia que seria necessária para se entender outras culturas e tradições parece nos levar a um certo relativismo, vindo também a questionar a ideia de verdade nos assuntos humanos. Diante disto, parece impossível combinar

objetividade com o reconhecimento das diferenças conceituais fundamentais entre culturas. Assim, a abertura cultural coloca-nos o risco de rebaixamento de nossos valores. Todavia, para enfrentar este dilema, precisa-se entender o lugar da cultura na vida humana. É preciso compreender que nós nunca operamos fora de nosso específico entendimento histórico e cultural do que é ser um ser humano. (TAYLOR, 2002b, p. 126).

Ocorre que este modelo de ciência social, baseado em ideias de objetividade, é errado e inapropriado. Neste aspecto, Taylor (2002b, p. 126-127) salienta a importância da contribuição de Gadamer ao propor um novo modelo de enfrentamento do relativismo e do etnocentrismo. Em “Verdade e Método” (*Wahrheit und Methode*), Gadamer nos mostra como um texto ou um evento de nossa história pode ser construído, não sobre um modelo de compreensão científica de um objeto, mas sobre os discursos de parceiros que vêm a um entendimento (*Verständigung*). Não é simplesmente o conhecimento de nosso próprio passado que precisa ser compreendido no modelo de “conversação”, mas o conhecimento do outro como tal.

Conhecer um objeto, como a rocha ou o sistema solar, é muito diferente de se chegar a um entendimento com um interlocutor. Primeiramente, aquele é unilateral e este é bilateral. Da mesma forma, o entendimento depende do interlocutor, que pode não permanecer o mesmo, e envolve a revisão de objetivos, já que não se pretende controlar o parceiro de conversação, mas atuar junto a ele, escutando-o e conversando, o que significa que talvez se tenha que revisar os objetivos. Portanto, estas características do entendimento podem não se ajustar ao modelo clássico de como se conhecer um objeto. (TAYLOR, 2002b, p. 127-128). Ainda mais quando o modelo proposto por Gadamer não depende somente das pessoas estudadas, mas também dos estudantes, o que leva muitos filósofos e cientistas sociais a chamá-lo de relativista. Entretanto, segundo Taylor, Gadamer pode ser tudo menos relativista, já que aceitar diferenças culturais não significa abandonar a verdade. (TAYLOR, 2002b, p. 130).

Segundo Taylor (2002b, p. 129-130), Gadamer entende, portanto, que o modelo científico é inaplicável aos assuntos humanos. No século XVII, a grande revolução científica ocasionou o desenvolvimento da linguagem natural, desprovida de qualquer significado humano, como termos que indicassem propósitos ou valores. Todavia, a linguagem das ciências sociais foi resultado da influência cultural do

Ocidente, sendo incapaz de atingir um modo de universalidade que se encontra nas ciências naturais. Assim, a universalidade da linguagem da ciência natural não pode ser aplicada ao estudo dos seres humanos, porque as ciências sociais se baseiam no nosso entendimento ordinário do que é ser humano, viver em sociedade, ter convicções morais, aspirar à felicidade, etc.

Não importa o quanto as nossas visões ordinárias do dia a dia possam ser questionadas por uma teoria, nós baseamos nosso entendimento sobre a vida humana em características básicas que parecem ser tão óbvias e fundamentais ao ponto de não precisarem de formulações. Contudo, é este nosso tácito senso da condição humana que faz com que seja tão difícil compreender pessoas de outros lugares e tempos. (TAYLOR, 2002b, p. 131). “Na suposta ingenuidade da nossa compreensão, na qual nos guiamos pelo padrão da compreensibilidade, o outro se mostra a partir do próprio, e isso de tal modo que já não se distingue o que é próprio e o que é outro”. (GADAMER, 2015, p. 397).

O etnocentrismo resulta de entendimentos inquestionáveis que involuntariamente carregamos conosco, um tácito senso da condição humana que bloqueia o nosso entendimento do “outro”. Mas, segundo Gadamer, não estamos condenados a esta nossa irrefletida perspectiva. O caminho para se entender os outros passa pela identificação paciente daquelas facetas de nossas suposições implícitas do que é ser um ser humano que distorcem a realidade do outro. Num certo ponto, começaremos a ver que estas “opiniões” têm um lugar diferente na nossa forma de vida e na vida dos outros. Assim, começaremos a ver claramente as nossas próprias peculiaridades como fatos sobre nós, e não simplesmente tomadas como características gerais da condição humana. (TAYLOR, 2002b, p. 131-132).

Portanto, segundo Taylor (2002b, p. 133), pode-se ver como a nossa concepção do outro, construída pelo modo do entendimento, é dependente dos interlocutores, não variando somente de acordo com o objeto estudado, mas também com o estudante. Dessa forma, o modelo de teoria científica, que seria adequado a um objeto, é substituído pelo modelo da “fusão de horizontes”, em que “horizontes” significa a maneira que cada um possui de entender a condição humana fora de sua identidade, e a “fusão” se dá quando se é submetido a uma mudança que estenderá nossos horizontes. Assim, “compreender é sempre um processo de

fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos”. (GADAMER, 2015, p. 404).

A partir daí nos tornamos conscientes de que há diferentes formas de acreditar nas coisas, e que umas delas é assegurada por nossas “opiniões pessoais”. Nosso horizonte é estendido para que possamos acomodar as crenças de diferentes culturas, indo além dos limites anteriores das opiniões, o que pode ser melhor visto como uma fusão, porque, ao mesmo tempo, introduzimos uma linguagem para se conversar sobre as crenças do outro, o que representa uma extensão em relação a sua linguagem. Usa-se, então, uma nova linguagem que substitui a “opinião pessoal” ao lado de outros modos de crenças, como possíveis modos alternativos de manter as coisas verdadeiras, abertas a um amplo horizonte, estendida além das duas originais, e em um sentido combinadas. (TAYLOR, 2002b, p. 133-134).

É importante que nós mantenhamos um tipo de abertura ao texto, para que possamos ser interpelados por isto, levando a sério o modo como suas formulações diferem das nossas. Os horizontes são inicialmente distintos, nos dividem, mas não são imóveis, pois podem ser mudados e estendidos. Isto não quer dizer que as mesmas proposições terão diferentes valores verdadeiros, o que seria relativismo. A diferença será que questões diferentes surgirão. A concepção gadameriana de horizonte possui uma complexidade interna que lhe é essencial. Os horizontes podem ser identificados e distinguidos, e é nesta distinção que se poderá conceber o que distorce o entendimento e impede a comunicação. Mas, por outro lado, os horizontes envolvem e mudam, ou seja, eles não são fixos. (TAYLOR, 2002b, p. 134-136).

Ao mesmo tempo em que nós devemos começar a perceber, sem distorções, características correspondentes na vida dos outros, é necessário que compreendamos que o nosso modo de ser não é o unicamente natural, mas apenas representa uma entre tantas outras formas possíveis. Não há como entender o outro sem mudar o entendimento de nós mesmos (*self*), o que nos leva a uma mudança na nossa identidade. Este é o motivo pelo qual há tanta resistência ao multiculturalismo. Por outro lado, muitas pessoas reconhecem que é enriquecedor entender outras possibilidades humanas. Todavia, não se nega que este pode ser um caminho doloroso. O momento crucial ocorre quando as diferenças dos outros

podem ser percebidas não como um erro, ou uma falta, ou como um produto inferior, uma versão não desenvolvida do que nós somos, mas como um desafio posto por uma alternativa humana possível. Isto, inevitavelmente, coloca o nosso autoentendimento em questão. Para isso, é necessário o que Gadamer chama de “abertura”. (TAYLOR, 2002b, p. 141). “A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer em mim”. (GADAMER, 2015, p. 472).

Contudo, para que possamos ter um correto entendimento do outro não é preciso que abandonemos a nossa identidade, mas que desafiemo-la. O desafio é que possamos reconhecer a humanidade em sua forma, ao mesmo tempo em que possamos viver do nosso modo, o que pode ser difícil de se alcançar, já que isto envolve uma mudança no nosso autoentendimento. (TAYLOR, 2002b, p. 142). Mas isto somente é possível quando temos uma concepção de ser humano articulado, capaz de autointerpretação, cuja identidade é constituída por meio do diálogo com o outro. Reconhecer o outro, a sua diferença, então, requer um esforço de entendimento, o que se alcança por meio da “fusão de horizontes”. Este reconhecimento, que ao mesmo tempo visa à integração social, é o que constitui o multiculturalismo para Taylor. Ocorre que, diante do fato do pluralismo cultural e moral que caracterizam as sociedades democráticas do Ocidente, surge a questão de qual seria a melhor forma de democracia para estas sociedades complexas.

Com efeito, as sociedades cada vez mais multiculturais terão que lidar com o desafio de não comprometer as diversas culturas e ao mesmo tempo preservar os princípios políticos básicos do Estado. Quando se tem uma sociedade altamente receptiva à imigração, se torna ridículo, segundo Taylor, apenas replicar: “É assim que fazemos as coisas aqui”. Em alguns casos, por outro lado, isto pode chegar ao limite, quando, por exemplo, está-se diante do direito à vida e à liberdade de expressão, o que legitimaria uma sanção por parte do Estado. (TAYLOR, 2014, p. 267).

Contudo, a questão, para Taylor (2014, p. 268), não se trata somente em garantir a sobrevivência das culturas, mas em reconhecer o seu igual valor. “A afirmação é de que todas as culturas humanas que animaram sociedades inteiras por um período considerável de tempo têm alguma coisa importante a dizer a todos

os seres humanos”. (TAYLOR, 2014, p. 269). Entretanto, o pressuposto de igual valor se dá no sentido de ser uma hipótese inicial que deverá se confirmar com o estudo concreto da cultura, o que se daria com a noção de “fusão de horizontes”. “Aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como a base da valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida”. (TAYLOR, 2014, p. 270).

Portanto, transformamos nossos padrões e encontramos apoio substantivo à nossa suposição inicial. Negar o pressuposto de igual valor seria negar a igualdade, acarretando consequências à identidade da pessoa. (TAYLOR, 2014, p. 270-271). Contudo, declarar que as criações de uma cultura possuem valor é uma expressão de respeito, que não se confunde com conceder um juízo favorável apenas por exigência, o que seria paternalismo. A política do reconhecimento requer que se faça essa diferença, já que seus beneficiários demandam por respeito. Juízos positivos de valor requerem que se tenha um conhecimento profundo da cultura, fazendo com que o padrão do julgador tenha sido transformado pelo estudo do padrão do outro, sob o risco de se julgar a partir dos próprios padrões familiares, o que poderia ser etnocêntrico. (TAYLOR, 2014, p. 272).

Outro problema que surge na política do multiculturalismo, segundo Taylor (2014, p. 273-274), é o fato destas exigências de juízos favoráveis serem homogeneizantes, “porque ela implica que já dispomos dos padrões para fazer esses juízos” e esses padrões são ocidentais, mais precisamente, do Atlântico Norte, gerando um padrão etnocêntrico. Contudo, Taylor acredita haver um meio-termo entre a exigência inautêntica e homogeneizante de reconhecimento igual e o autofechamento em padrões etnocêntricos do outro. Tem-se o pressuposto de igual valor e isto deveria guiar a maneira como nos relacionamos com os outros. Não no sentido de que devemos operar juízos positivos inautênticos, mas apenas de que devemos estar receptivos ao estudo cultural.

Portanto, o ideal de neutralidade, que é um pressuposto básico do liberalismo procedimental, o qual exige que o Estado lide igualitariamente com todos os cidadãos, é acusado de etnocentrismo e homogeneização pelos proponentes da política da diferença. Assim, na próxima seção, pretende-se caracterizar e

problematizar o liberalismo diante do contexto multicultural de demandas por reconhecimento das diferenças.

3.2 O Liberalismo Procedimental e o Ideal de Neutralidade

No seu texto “A política do reconhecimento”, Taylor (2014, p. 254) problematiza a questão do liberalismo como incapaz de lidar adequadamente com as demandas multiculturais, que requerem o reconhecimento da distintividade. De acordo com Gagnon (2012), segundo a política do reconhecimento enunciada por Taylor em 1992, as identidades aderem a uma comunidade singular que poderia, em razão de um bem comum culturalmente e historicamente situado, limitar o princípio de neutralidade estatal e da igualdade entre as concepções distintas de vida boa. A diversidade, portanto, deveria ser objeto de um reconhecimento público, devido a seus efeitos estruturantes sobre a sociedade. Este entendimento caracterizaria a fase “comunitarista” de Taylor. Muitos intérpretes, como Kymlicka, o classificaram como comunitarista, junto a filósofos como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel e Michael Walzer, por entenderem que o filósofo submete os direitos individuais aos valores comunitaristas.

O comunitarismo pode ser entendido como um movimento crítico ao liberalismo, que apela à “tradição hegeliana para contestar qualquer racionalidade abstrata que abra mão de sua inscrição na história, nos costumes institucionais e nas diversas formas de vida”. (CITTADINO, 2006). Embora tido como comunitarista, Taylor não concorda com o termo “comunitarismo”, pois este parece querer substituir o liberalismo. Ocorre que o que Taylor quer explicitar em sua crítica ao liberalismo é que o princípio da neutralidade não seria suficiente para contemplar as demandas de uma sociedade multicultural. (TAYLOR, 1994, p. 250).

Com efeito, quando da enunciação de sua política do reconhecimento, Taylor entendia que o modelo liberal apenas supunha uma política da dignidade igual, que preveria princípios universais alheios às diferenças. Se na política da dignidade igual ter-se-ia a universalização de direitos e imunidades, na política da diferença ter-se-ia a necessidade de reconhecimento da identidade peculiar dos indivíduos e grupos, ou seja, aquilo que os torna autênticos. A ideia, segundo Taylor (2014, p. 250-251), é

que este elemento distintivo teria sido ignorado e incorporado a uma identidade dominante, contrariando o ideal de autenticidade.

A questão, para o filósofo (2014, p. 251-254), é que a política da dignidade universal, ao lutar por formas de não discriminação, acabaria por não considerar as diferenças, fundamentando o respeito no igual status de agentes racionais que possuem todos os seres humanos. Já a política da diferença redefiniria a não discriminação como algo que requer que façamos dessas distinções a base do tratamento diferenciado, sendo que o que nos conferiria respeito seria a nossa potencialidade de formação e definição da própria identidade. Assim, a política da diferença acabaria acusando os liberalismos “cegos” às diferenças de serem reflexos de culturas particulares que são impostas de forma hegemônica, isto é, de um “particularismo disfarçado de universal”.

Para esta forma de liberalismo, que visaria apenas a uma igualdade de direitos concedidos aos cidadãos, seria inaceitável a aplicação diferente de direitos, em conformidade com o contexto cultural, levando-se em conta metas coletivas. Para Taylor, em sua crítica ao liberalismo, quando se tem a exigência de neutralidade, fundada numa construção monológica da identidade, o reconhecimento das identidades culturais distintas é dado de forma restrita. (TAYLOR, 2014, p. 260).

Contudo, Taylor faz uma tentativa de superação desta problemática, a partir da confrontação de duas concepções de liberalismo: o liberalismo procedimental, também chamado de Liberalismo 1, e o liberalismo de metas coletivas, também chamado de Liberalismo 2. (TAYLOR, 2014, p. 259-260). Assim, para exemplificar, Taylor analisa o caso canadense, em que o status do Quebec é posto em questão. Os quebequenses concebem o Canadá numa perspectiva dualista, de que este país seria fundado por duas nações, uma delas o Quebec. (FOSSUM, 2001, p. 7). Segundo Taylor (2014, p. 260-261), tanto os francófonos que habitam o Quebec, bem como os aborígenes reivindicam certos direitos que demandam metas coletivas, que dizem respeito principalmente à sobrevivência destes povos e à consequente exigência por autonomia e capacidade de adotar certos tipos de legislações que poderão possuir um caráter restritivo de liberdades. A adoção da Carta dos Direitos Canadenses em 1982, alinhada com o sistema estadunidense, trouxe uma pauta de direitos individuais para servir de base à revisão judicial da legislação. Além de

definir um conjunto de direitos individuais semelhantes aos protegidos em constituições de democracias ocidentais, ela garante tratamento igual aos cidadãos.

Assim, a Carta Canadense entrou em choque com a legislação do Quebec, que acabava impondo algumas restrições à população. Como por exemplo, o caso da proibição das placas de sinalização comercial em inglês, que foi considerado contrário à carta de direitos do Quebec e à Constituição, em julgamento de inconstitucionalidade pela Suprema Corte Canadense. A questão era se restrições em nome de metas coletivas seriam aceitáveis ou não, o que foi objeto de proposta de emenda constitucional (emenda Meech), a qual propunha o reconhecimento do Quebec como “sociedade distinta”. No entanto, tal proposta foi considerada inaceitável para muito. Então, diante deste caso tem-se que o problema posto se trata de conciliar metas coletivas com direitos individuais. (TAYLOR, 2014, p. 262).

A sobreposição de metas coletivas a favor de um grupo nacional sobre direitos individuais pode ser considerada discriminatória. Com efeito, Taylor (2014, p. 262) afirma que a busca de metas coletivas provavelmente envolverá tratamento distinto, como é o caso dos dispositivos sobre o sistema escolar, que proíbem os francófonos e os imigrantes de levarem os filhos a escolas de língua inglesa, mas permite que os anglófonos canadenses o façam. Segundo Araújo (2003, p. 236-237), Taylor não pretenderia apenas criticar o universalismo igualitário, mas alargar os dispositivos jurídicos e políticos dos grupos distintos, como no caso canadense.

A precedência dos direitos individuais sobre as metas coletivas é a posição adotada pelo liberalismo tradicional, cuja fonte é os Estados Unidos. Taylor cita John Rawls, Ronald Dworkin e Bruce Ackerman como os mais notáveis filósofos formuladores dessa ideia. (TAYLOR, 2014, p. 262). Diante da pluralidade cultural e moral da sociedade contemporânea, o liberalismo advoga que deve haver neutralidade na busca de objetivos substantivos. Portanto, a sociedade liberal seria aquela que adota apenas o compromisso procedimental de tratar as pessoas com igual respeito, sem adotar visões substantivas. (TAYLOR, 2014, p. 262-263).

A adoção de uma visão substantiva, de uma concepção sobre a vida boa, violaria a norma procedimental, já que essa visão não seria a de todos, mesmo que fosse da maioria, como seria o caso de uma sociedade democrática, pois não se trataria a minoria com igual respeito. Assim, uma sociedade liberal deveria ser neutra com relação à vida boa, assegurando apenas que os cidadãos lidem lealmente uns

com os outros e o Estado lide igualitariamente com todos. Este é um ideal de sociedade política neutra que não se compatibiliza com uma sociedade com metas coletivas como o Quebec, que possui uma política voltada à sua sobrevivência cultural. Dessa forma, o liberalismo adotado pelo Quebec e por sociedades que atribuem importância a metas coletivas desse tipo se diferencia do liberalismo tradicional, de caráter procedimental. (TAYLOR, 2014, p. 263-264).

E é aqui que se situa uma das maiores críticas de Taylor ao liberalismo tradicional. Ocorre que as demandas por reconhecimento da diferença e por tratamento diferenciado, como por exemplo, as ações afirmativas, ameaçam a neutralidade estatal do liberalismo, que significa tratar a todos de forma igual. O princípio da neutralidade requer que o governo se abstenha de fomentar uma ou algumas formas de vidas e ideologias em detrimento de outras. Somente cabe ao indivíduo decidir sobre como viver, e a única coisa que o governo pode fazer é garantir as condições para que os indivíduos persigam as suas escolhas e desejos, na medida em que isso não cause prejuízo aos outros. No entanto, a questão para Taylor é que esta noção não seria realista. (ABBEY, 2014, posição 2614-2620).

Mesmo que não houvesse multiculturalismo ou política do reconhecimento seria difícil sustentar o ideal de que um governo seja neutro com relação às diversas formas de vida, uma vez que se vá além do estado mínimo. Tão logo os governos implementem políticas públicas, e arquem com os gastos públicos, alguma noção de bem está atuando, não importando o quanto implícito isto seja. Através da legislação e das regulamentações, os governos frequentemente promovem algumas formas de comportamento e desencorajam outras, o que de fato acontece com a criação de impostos, por exemplo. Não haveria neutralidade possível neste sentido. De qualquer forma, segundo Abbey, a neutralidade é uma forma de disfarçar o conservadorismo, para que isto efetivamente reforce o *status quo*. Tratar os desiguais igualmente não seria agir de modo imparcial. (ABBEY, 2014, posição 2649-2653).

O que Taylor está propondo é um liberalismo alternativo a este liberalismo procedimental, baseado em uma noção de diversidade profunda (*deep diversity*). É por meio da noção de “diversidade profunda” que Taylor pretende promover uma concepção de estado democrático social em que vários grupos de cidadãos possam viver juntos, formando uma sociedade na qual a diversidade seja bem-vinda e não

temida como o anúncio de uma divisão. (REDHEAD, 2002, posição 1009-1145). Nesta concepção de liberalismo não há problema em uma sociedade se organizar em torno de uma definição de vida boa, mesmo que esta visão não seja compartilhada por todos. Ocorre que esta sociedade irá se definir pela maneira como trata as minorias, incluindo as que não partilham da definição pública do bem, e pelos direitos que atribui a seus membros. Estes direitos atribuídos são de caráter fundamental, ou seja, mesmo que a sociedade possua metas coletivas, os direitos fundamentais da tradição liberal, como por exemplo, os direitos à vida, à liberdade, ao devido processo legal e à liberdade de expressão e religiosa, serão assegurados. Certamente há que se ter um cuidado em diferenciar direitos fundamentais, que nunca poderão ser violados, de meros privilégios e imunidades, que, no caso, apesar de importantes, poderão ser revogados ou restringidos por razões de política pública, sob forte fundamentação. (TAYLOR, 2014, p. 264-265).

Para esse modo de ver as coisas, uma sociedade com fortes metas coletivas pode ser liberal desde que também seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente em suas relações com aqueles que não partilham suas metas comuns, e desde que possa oferecer salvaguardas adequadas dos direitos fundamentais. (TAYLOR, 2014, p. 265).

Tem-se, portanto, dois modelos incompatíveis de liberalismo. Uma concepção de liberalismo (procedimental) que seria avesso às diferenças, insistiria na aplicação uniforme das regras e suspeitaria de metas coletivas. Este tipo de liberalismo, esta forma de política de respeito igual, não seria capaz de garantir a sobrevivência de uma sociedade distinta, o que é um problema diante da multiculturalidade crescente das sociedades atuais. Ademais, com relação à neutralidade, Taylor rejeita, neste momento, a ideia de que este tipo de sociedade poderia oferecer um terreno neutro onde todas as culturas possam coexistir. O liberalismo seria a expressão política de uma gama de culturas, ou seja, não haveria neutralidade cultural no liberalismo. Por outro lado, ter-se-ia uma concepção de liberalismo mais tolerante, defendida por Taylor, de caráter não procedimental, que não acarretaria na homogeneização das diferenças. (TAYLOR, 2014, p. 265-267).

No entanto, seria importante destacar o pensamento do filósofo Michael Walzer (1994, p. 118-121), que entende que o liberalismo de metas coletivas desenvolvido por Taylor, ou seja, o “liberalismo 2”, deve ser compreendido como

optativo, sendo o liberalismo procedimental ou “liberalismo 1” uma opção também. Para Walzer, o que Taylor propõe é que se deva escolher o “liberalismo 1” de dentro de um “liberalismo 2”. Isto significa que a escolha não é governada por um compromisso com um estado de neutralidade ou de direitos individuais, mas governada pelas condições sociais atuais e escolhas de vida das pessoas. Quando se tem um Estado como o Canadá, em que há uma minoria territorialmente baseada como o Quebec, o “liberalismo 2” é o mais apropriado, o que pode ser exigido para a garantia da preservação da cultura francesa. Porém, quando se tem uma sociedade de imigrantes, como os Estados Unidos, adverte Walzer, que mais parece uma nação de nacionalidades, ao contrário, a opção pelo “liberalismo 1” parece a mais apropriada, pois não haveria maioria privilegiada nem minorias excepcionais. O que se exigiria seria a igualação dos riscos, o que de fato, para Walzer, não seria incompatível com o “Liberalismo 1”.

No entanto, a política do reconhecimento formulada por Taylor, conforme acima abordada, sofreu duras críticas de seu comentador mais ilustre, Jürgen Habermas. No texto “A luta por reconhecimento no Estado Democrático de Direito”, Habermas se posiciona contra o reconhecimento do igual valor das culturas, em favor de sua teoria procedimentalista que requer neutralidade estatal no que diz respeito à busca de objetivos substantivos pelos seus cidadãos, acusando Taylor de submeter direitos individuais a direitos coletivos e por não deixar espaço para o revisionismo cultural.

A questão para Habermas, assim como para Taylor, é tentar conciliar o liberalismo com as demandas multiculturais. Contudo, para Habermas, diferentemente de Taylor, não há a necessidade de reconhecimento das diferenças, pois o Estado de Direito seria inclusivo com relação à pluralidade. O que está em jogo também é a questão da neutralidade ética da lei. Ao contrário de uma noção substantiva, Habermas propõe uma teoria procedimentalista do reconhecimento. O filósofo alemão procura desenvolver uma estrutura teórica que melhor capture a autoconcepção de um Estado Democrático Constitucional do que de um liberalismo tradicional. (FOSSUM, 2001, p. 190).

A análise das bases das constituições modernas é o ponto de partida da discussão de Habermas com Taylor. “As Constituições modernas são fundamentadas pela ideia de que os cidadãos se juntam voluntariamente para formar

uma comunidade legal de indivíduos livres e iguais.” A questão que surge tanto no debate entre Taylor e Habermas, quanto no debate entre liberais e comunitaristas, é de se a perspectiva individualista das teorias dos direitos pode contemplar adequadamente a luta por reconhecimento. (MATTOS, 2006, p. 134).

Neste ponto, então, insere-se a crítica de Habermas a Taylor, de que este não logrou conciliar a garantia de direitos individuais, própria do liberalismo, com as demandas por reconhecimento das formas de vida e tradições culturais, porque, ao distinguir duas versões de liberalismo, a segunda forma de liberalismo (de metas coletivas) apenas visaria corrigir uma compreensão inadequada dos princípios liberais. O que Habermas quer dizer é que Taylor não teria compreendido o liberalismo e que teria subjugado os direitos individuais aos direitos coletivos. (MATTOS, 2006, p. 136).

Segundo Habermas (1999, p. 192), Taylor parte da constatação de que os direitos individuais entram em conflito com direitos coletivos, devendo-se decidir por um ou por outro. Habermas (1999, p. 193) afirma que liberais como Rawls e Dworkin exigem um ordenamento jurídico eticamente neutro, para que cada um possa seguir a suas próprias concepções de bem, ao contrário dos comunitaristas como Taylor e Walzer que advogam que o Estado de Direito possa fomentar determinadas concepções de vida boa.

Percebe-se, portanto, que Habermas (1999, p. 193-194) interpreta Taylor como um defensor do comunitarismo. Ao analisar o exemplo do Quebec, Habermas conclui que Taylor acaba propondo um modelo que, em determinadas situações, restringe os direitos fundamentais com o fim de promover a sobrevivência de vidas culturais ameaçadas. Dessa forma, primeiramente, Habermas pretende demonstrar que uma teoria dos direitos corretamente entendida não é cega às diferenças culturais. Para tanto, o filósofo afirma que Taylor entende o “liberalismo 1” (procedimental) como uma teoria em que os indivíduos têm assegurado iguais direitos fundamentais, e no caso de conflito, os tribunais decidem a quem correspondem tais direitos. Assim, o princípio de igual respeito para todos adquire validade somente na forma de uma autonomia protegida juridicamente. Ocorre que, de acordo com Habermas, esta interpretação não leva em conta que os destinatários do direito somente podem adquirir autonomia, no sentido dado por Kant, na medida

em que os mesmos possam compreender-se como autores das leis a que estão submetidos como sujeitos jurídicos privados.

Portanto, como alternativa à política liberal de igualdade formal e à política burocrática do Estado de bem-estar social, Habermas propõe uma concepção procedimental do direito, segundo o qual o processo democrático deve assegurar simultaneamente a autonomia privada e a autonomia pública, pois a autonomia privada dos sujeitos que possuem iguais direitos apenas pode ser assegurada ativando ao mesmo tempo a sua autonomia cidadã. (HABERMAS, 1999, p. 197). Na teoria procedimental de Habermas, o modelo individualista do Estado de Direito comporta a possibilidade de conciliação entre fins individuais e coletivos, não sendo necessário, portanto, que o direito represente visões éticas de mundo. (MATTOS, 2006, p. 137).

Dessa forma, segundo Habermas (1999, p. 206), o que acaba deflagrando as lutas culturais, fruto de uma minoria oprimida por uma maioria insensível, não é a neutralidade ética de um ordenamento jurídico estatal, mas a inevitável impregnação ética de toda comunidade jurídica e de todo processo democrático de realização dos direitos fundamentais. Assim, Habermas faz duras críticas à suposição de igual valor das culturas, que fundamenta a política do reconhecimento de Taylor. Para Habermas o direito ao igual respeito nada tem a ver com a suposta excelência da cultura de origem de um demandante ou com a sua contribuição à civilização universal. De acordo com o pensador alemão não existe essa necessidade,

A proteção das tradições e das formas de vida que configuram as identidades deve servir, em último caso, ao reconhecimento de seus membros; não tem de nenhuma forma o sentido de uma proteção administrativa das espécies. O ponto de vista ecológico da conservação das espécies não pode se deslocar a das culturas.²⁴ (HABERMAS, 1999, p. 210).

Neste sentido, somente se manteriam aquelas tradições e formas de vida que se deixam submeter a um exame crítico e deixam às gerações futuras a opção de aprender de outras tradições ou de se converter a outra cultura. (HABERMAS, 1999, p. 210). Para Habermas, não há lugar no Estado Democrático de Direito para fundamentalismos que não deixam margem para um “desacordo razoável”, num

²⁴ “La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas.”

intento de garantir ultraestabilidade ao mundo da vida, o que nasce de uma errada compreensão do tradicionalismo que procede de uma ressaca da modernização social. (HABERMAS, 1999, p. 212-213). Segundo Bunchaft (2013, p. 34), Taylor acabaria por minimizar o intercâmbio cultural, negando o seu próprio pressuposto dialógico de construção da identidade ao pretender preservar os laços culturais que definem nossa identidade autêntica. Assim, a proposta habermasiana “que estimula o exercício crítico da razão por meio de uma relação reflexiva relativamente a nossas contingências culturais e históricas” pareceria mais adequado para lidar com o fenômeno do pluralismo cultural.

Assim, um Estado de Direito somente pode tolerar as formas de vida que se articulam num contexto de tradições não fundamentalistas, em que haja um reconhecimento recíproco dos diferentes tipos de pertencimento cultural. Habermas ainda salienta que a integração ética de grupos e subculturas não se vincula ao nível da integração política, que abarca todos os cidadãos em igual medida. (HABERMAS, 1999, p. 213).

Portanto, o que unem os diversos cidadãos nas sociedades multiculturais é a adesão a uma cultura política comum, que deita raízes na interpretação dos princípios constitucionais que cada Estado nacional faz desde a perspectiva de seu contexto histórico de experiências e que, por isso, não pode ser eticamente neutra. Esta cultura determinada historicamente Habermas chama de patriotismo constitucional. De qualquer forma, Habermas salienta que o seu conteúdo ético não deve menosprezar a neutralidade do ordenamento jurídico, mas apenas afinar a sensibilidade para a multiplicidade diferencial e a integridade das diversas formas de vida coexistentes numa sociedade multicultural. Assim, a neutralidade ética do direito se explica pelo fato de que nesta sociedade complexa não há consenso substantivo sobre valores, portanto, o consenso necessário para manter esta sociedade unida somente se dá sobre o procedimento legislativo legítimo e sobre o exercício do poder. (HABERMAS, 1999, p. 214).

Este é, pode-se dizer, o patriotismo constitucional, que une os diversos cidadãos numa sociedade multicultural, porque os princípios legais fundamentais são, geralmente, universalizáveis. Direitos culturais não podem ser justificados se eles enfraquecem ou desafiam os procedimentos estabelecidos e o patriotismo constitucional. Em princípio, grupos diferenciados de direitos podem somente ser

aceitos se todos que são potencialmente afetados por isto puderem consentir após terem participado nos discursos racionais. (FOSSUM, 2001, p. 195).

Com efeito, Habermas critica a ideia de “nação cultural”, em que o fator de pertencimento de um povo está centrado na noção de etnicidade, devendo-se substituí-la por uma autocompreensão nacional fundada civicamente, o que fornece com o seu patriotismo constitucional. (HABERMAS, 1999, p. 225). Ao contrário dos comunitaristas, que concebem o patriotismo como fundado em certos valores, para Habermas a identidade coletiva se configura através da força integradora da cidadania democrática. (CITTADINO, 2000, p. 177-178).

Com relação à questão da imigração, Habermas afirma a necessidade de haver uma assimilação pela aceitação dos princípios constitucionais do Estado de acolhida, de forma que esta institucionaliza a autonomia dos cidadãos, e o “uso público da razão”, no sentido dado por John Rawls. Diante da diversidade étnico-cultural existente dentro das sociedades de imigração, o cultivo de um determinado grau de lealdade com relação ao Estado é condição para a manutenção com vitalidade das instituições da liberdade. Isto, pondera Habermas, não significa aculturação, ou seja, internalização do modo de vida da cultura de acolhida. (HABERMAS, 1999, p. 217-218).

Um Estado democrático de direito somente pode exigir a integração por aceitação dos princípios constitucionais, de modo que a identidade da comunidade reste protegida da imigração, porque ancorada a princípios constitucionais que se vinculam à cultura política e não em orientações éticas fundamentais de uma forma de vida cultural predominante no país. Da mesma forma, somente se espera dos imigrantes que os mesmos mostrem disposição a adotar a cultura política de sua nova pátria, sem que por isso tenham que abandonar a forma de vida cultural originária. (HABERMAS, 1999, p. 218).

Taylor (2008), de fato, reconhece a importância do termo “patriotismo constitucional” desenvolvido por Habermas, haja vista estarmos reunidos ao redor de princípios morais e políticos, e por estarmos fortemente conectados ao nosso projeto histórico particular de realizá-los. Contudo, Taylor afirma que não está totalmente de acordo com o tratamento dado por Habermas ao seu próprio conceito, porque, para o filósofo canadense, uma dimensão étnica é frequentemente inevitável para definir nossa particularidade, o que se aplica ao caso do Quebec. Assim, o orgulho étnico

não tem que ser evitado, pois promovê-lo significa focar sobre a realização dos princípios constitucionais. Esta seria uma forma de patriotismo que poderia atuar numa sociedade democrática, podendo-se citar o orgulho dos alemães sobre a forma como retornaram da Segunda Guerra Mundial e construíram o que hoje pode ser considerada uma democracia exemplar. Importante ressaltar que, para Taylor (2007, p. 129), o termo patriotismo, além de significar uma identificação com o nosso grupo étnico, também significa um sentimento de amor por nossas leis.

A proposta de Taylor, conforme o texto “A política do reconhecimento”, publicado em 1992, é que se repense o liberalismo procedimental a fim de que se possa conceder o devido reconhecimento de igual valor às culturas e identidades. De fato, diante do vínculo entre identidade e reconhecimento, pode-se extrair do pensamento de Taylor, principalmente em sua política do reconhecimento, a ideia de que o Estado deve fomentar alguns bens necessários para garantir a sobrevivência cultural. No entanto, apesar de suas duras críticas ao liberalismo, atualmente, tem-se uma mudança no pensamento de Taylor, que admite que devem haver algumas exceções à política do reconhecimento, haja vista o fato do pluralismo moral. (GAGNON, 2012).

Segundo Gagnon (2012, p. 5), a crítica à neutralidade e à concepção negativa de liberdade associada ao liberalismo “atomista” estariam ligadas a uma fase comunitarista, que marca o contexto em que foi publicado o texto “A política do reconhecimento”, na obra “Multiculturalismo: política e diferença”. Neste período, a política do reconhecimento se destacaria por um ideal de integração das diferenças à comunidade, diferentemente do que hoje caracterizaria o pensamento de Taylor, de erigir a comunidade a partir das diferenças. A questão é que Taylor teria passado a apoiar o princípio da neutralidade estatal, admitindo que o liberalismo seria o melhor modelo de governo democrático. Com seus escritos sobre secularismo, Taylor passa a defender que o Estado democrático não deve tomar partido entre religião e não-religião. Isto é, o Estado deve manter sua posição de neutralidade com relação a todas as convicções morais profundas, sejam elas religiosas ou seculares.

De fato, a partir da publicação em 2002 do texto “*Democracy, Inclusive and Exclusive*”, em que Taylor afirma que a melhor forma de democracia para uma sociedade complexa é um tipo de liberalismo da neutralidade, ideia esta recuperada no relatório requerido pelo Primeiro Ministro do Quebec à Comissão de consulta

sobre as práticas de acomodação relacionadas às diferenças culturais, também conhecido como relatório BOUCHARD-TAYLOR, de 2008, e no texto “*Laïcité et Liberté de Conscience*”²⁵, escrito conjuntamente com Jocelyn Maclure, publicado em 2010. Assim, Taylor, apesar de não renunciar explicitamente à ideia de bem comum, ele passa a afirmar que a neutralidade é um princípio necessário diante do pluralismo moral. (GAGNON, 2012). Neutralidade, portanto, significa que o Estado não pode endossar as visões de mundo e as crenças profundas dos seus cidadãos, que são múltiplas e dificilmente conciliáveis, mas ele poderá promover os valores que derivam e que constituem o fundamento da vida democrática. (BOUCHARD; TAYLOR, 2008, p. 46).

O pluralismo moral se refere ao fenômeno dos indivíduos adotarem diferentes e até mesmo inconciliáveis sistemas de valores e concepções de bem. Portanto, o pluralismo moral é uma das preocupações centrais da filosofia política contemporânea, porque ele reside no coração dos desacordos mais complexos e profundos que existem entre os cidadãos. No entanto, esta percepção da necessidade de neutralidade estatal diante do fato do pluralismo moral não significa que o Estado liberal e democrático tenha que ser indiferente a certos princípios, como a dignidade humana, os direitos humanos básicos e a soberania popular, já que estes valores são constitutivos. Embora estes valores não sejam neutros, eles são legítimos, porque eles permitem que os cidadãos exponham suas diferentes concepções de bem e vivam em paz. (MACLURE; TAYLOR, 2010, posição 60-77).

Dessa forma, Taylor traz o pensamento de John Rawls para afirmar a importância do que foi chamado por este de “consenso sobreposto”, como condição para a existência de sociedades plurais. (MACLURE; TAYLOR, 2010, posição 80). A ideia de um consenso sobreposto é construída a partir de dois princípios considerados principais. Primeiramente, procura-se um consenso entre doutrinas abrangentes razoáveis (em contraposição a não-razoáveis ou irracionais)²⁶. O fato crucial, portanto, é o do pluralismo razoável, que resulta do exercício livre da razão humana em condições de liberdade, excluindo doutrinas irracionais, absurdas e agressivas. E, por segundo, a concepção pública de justiça deve ser apresentada,

25 A versão utilizada neste trabalho é a publicada em inglês pela Harvard University Press no ano de 2011, traduzida por Jane Marie Todd, intitulada “*Secularism and freedom of conscience*”.

26 “Razoável”, para Rawls (2000, p. 28), indica um ponto de vista que articula apenas valores políticos, ao mesmo tempo que apresenta uma base pública de justificação. Da mesma forma, o termo indica que os princípios e os ideais da concepção política baseiam-se nos princípios da razão prática.

tanto quanto possível, como independente das doutrinas religiosas, filosóficas e morais abrangentes. Isto é, a justiça como equidade deve ser entendida como uma visão que sustenta a si própria e que expressa uma concepção política de justiça. (RAWLS, 2000, p. 190).

Importante destacar que a ideia de consenso sobreposto não se confunde com a ideia de unidade política. Para Rawls (2000, p. 191-197), a esperança de uma comunidade política deve ser abandonada, se por esta entendemos uma sociedade política unida pela aceitação de uma única doutrina abrangente. Da mesma forma, evitar doutrinas gerais e abrangentes não implica indiferença ou ceticismo em relação à questão de saber se uma concepção política de justiça pode ser verdadeira, o que, do contrário, colocaria a filosofia política em contraposição a numerosas doutrinas abrangentes e levaria ao fracasso o objetivo de conseguir um consenso sobreposto. O caso é que não se tenta negar nenhuma visão moral, religiosa ou filosófica abrangente, já que pretende-se que todos os cidadãos, após a devida reflexão, aceitem a concepção política de justiça como razoável ou verdadeira a partir de sua própria visão abrangente.

Para se endossar uma visão política de justiça pode-se, eventualmente, ter de sustentar certos aspectos de doutrinas religiosas ou filosóficas abrangentes, nos limites do pluralismo razoável. (RAWLS, 2000, p. 198-199). Esta restrição se deve ao respeito à razão pública, ou seja, à razão dos cidadãos de um povo democrático, daqueles que compartilham o *status* de igual cidadania. (RAWLS, 2000, p. 261). Portanto, dado o fato do pluralismo razoável, a reconciliação por meio da razão pública “identifica o papel fundamental dos valores políticos ao expressar os termos de uma cooperação social equitativa coerente com o respeito mútuo entre cidadãos considerados livres e iguais” e “descobre uma área de concordância suficientemente ampla entre os valores políticos e os outros valores que fazem parte de um consenso sobreposto razoável”. (RAWLS, 2000, p. 204).

Assim, numa sociedade em que não há consenso sobre religião ou visões filosóficas, o Estado deve evitar hierarquizar concepções sobre a vida boa que formam as bases da aderência dos cidadãos aos princípios de sua associação política. Neste contexto, o Estado, para ser verdadeiramente o Estado de todos, deve permanecer neutro. Isto significa que o Estado deve adotar uma posição de neutralidade não somente com relação às diversas religiões, mas também com

relação às diferentes concepções filosóficas, que são os equivalentes seculares das religiões. (MACLURE; TAYLOR, 2010, posição 92-98).

Neste sentido, uma coexistência pacífica irá se basear não numa doutrina secular equivalente a uma doutrina religiosa, mas numa série de princípios que podem ser objeto de um consenso sobreposto. O objetivo de se confiar em valores públicos comuns é assegurar a igualdade moral dos cidadãos, de modo que todos, potencialmente, possam abraçar as amplas orientações do Estado sobre a base de sua própria concepção de bem. (MACLURE; TAYLOR, 2010, posição 113-116). Contudo, a neutralidade não é absoluta. A escolha de certos valores básicos é constitutivo das democracias liberais. Portanto, a neutralidade estatal consiste em defender a igualdade e a liberdade dos cidadãos em perseguir os seus próprios objetivos, respeitando sua igualdade e autonomia em escolher seus planos e modos de vida. (MACLURE; TAYLOR, 2010, posição 125-128).

Dessa forma, pôde-se observar que uma mudança foi operada no pensamento de Taylor sobre a neutralidade estatal. Diante do pluralismo moral, o filósofo passa a entender que o Estado não deve adotar uma visão singular de vida boa, devendo apenas assegurar que todos os cidadãos possam escolher e perseguir os seus planos de vida conforme suas concepções de bem. Assim, a neutralidade estatal passa a ser entendida como necessária para que se tenha uma sociedade pacificada. No entanto, importante notar que Taylor também entende que o Estado não deve ser indiferente ao desenvolvimento moral de seus membros, em respeito à sua igualdade moral. Neste sentido, o bem comum deveria ser entendido como o bem de todos e de cada um, ou seja, a finalidade do bem comum seria a de permitir que um grande número de indivíduos e de grupos possam realizar as suas concepções singulares de vida boa. (GAGNON, 2012, p. 9-10).

Neste sentido, de fato, Taylor acaba admitindo que o liberalismo que assegura a neutralidade estatal, com respeito às escolhas de seus cidadãos, é a melhor forma de governo democrático. Este governo liberal se organizaria em torno de uma definição de vida boa, baseada nos direitos humanos e na soberania popular, por exemplo, e isso não o tornaria ilegítimo, já que a neutralidade consiste em garantir uma igual cidadania. Portanto, Taylor afirma a necessidade do que Rawls chamou de “consenso sobreposto”, diante do pluralismo moral e cultural presente nas sociedades liberal-democráticas. Dessa forma, na próxima seção, pretende-se

abordar a questão sobre como formar uma identidade comum num contexto de aumento da diversidade, haja vista a necessidade de coesão presente nas democracias liberais.

3.3 O Dilema Democrático da Exclusão: A Formação da Identidade Comum num Contexto de Aumento da Diversidade

O multiculturalismo crescente das sociedades ocidentais é um desafio posto não só ao liberalismo, mas também à democracia. A democracia tem se tornado o único regime que pode reivindicar legitimidade. A modernidade solapou todas as ideias tradicionais de regime (baseadas em hierarquias, em crenças sobre a ordem do cosmos, no direito dividido de alguma dinastia, etc.) e, no fim, a única base para uma legitimidade estável pôde ser encontrada na noção de que devemos obedecer nossos governantes porque, fazendo isto, estamos na verdade obedecendo a nós mesmos. (TAYLOR, 2007a, p. 117).

No entanto, para Taylor (2007b), não é possível ter uma sociedade democrática moderna bem-sucedida sem algum forte sentido do que nos une como cidadãos. Assim, surge o problema de como formar uma identidade comum num contexto de aumento da diversidade. (GAGNON, 2012, p. 1). Da mesma forma, para que seja possível uma democracia viável é preciso que haja participação, que não se resume ao ato de votar, mas se expressa na forma de uma participação direta, sendo necessário, portanto, que haja o reconhecimento da comum dignidade de todos os cidadãos a partir de um sentimento de igual respeito. (TAYLOR, 2012a, posição 290-431). Para tanto, a inclusão de todos na esfera pública é essencial para a legitimidade do autogoverno.

Embora a democracia possa ser considerada uma filosofia da inclusão, sendo descrita como o governo do povo, pelo povo e para o povo, há algo na dinâmica da democracia que exclui. O que leva a democracia a ser excludente é o mesmo que a leva a ser inclusiva: um governo de todos. Isto significa que a democracia necessita de um alto grau de coesão, ou seja, de algo como uma identidade comum. Para um povo ou nação ter soberania é preciso que ele forme uma entidade e tenha uma personalidade, assim ele se tornará um tipo de agência coletiva. Esta entidade,

formada por todas as pessoas, decidirá e atuará em conjunto, a quem será atribuída uma vontade. (TAYLOR, 2011b, p. 124-125).

Importante destacar que o modelo de democracia que Taylor (2012a, posição 254-260) apresenta, inspirado nos escritos de Tocqueville e Hannah Arendt, como sendo o que descreve melhor a natureza essencial de uma sociedade democrática viável, é o que leva em conta o lugar central que a rivalidade e a luta ocupam em uma sociedade livre, diferenciando-se, aqui, da vontade geral rousseauiana. Porém, ao mesmo tempo em que gera o conflito, este modelo democrático considera que seus membros estão unidos em torno de um polo de identificação. Assim, este polo de identificação é a “lei”, ou seja, as instituições e as práticas centrais do sistema político. Dessa forma, a lei é apreciada como bem comum porque é vista como o depósito da dignidade de todos os cidadãos. Apesar da rivalidade inerente à relação entre os cidadãos, uma especial dignidade deriva da capacidade dos cidadãos de participarem como iguais nessas lutas, e se entende, portanto, que as leis protegem essa capacidade de igual participação, bem como representa a vontade geral de reconhecer essa capacidade.

O fato das pessoas divergirem faz com que se adotem regras procedimentais de decisão, como a da maioria, e também de justificação. Mesmo que a vontade de um cidadão não seja realizada, pois vencida em votação, este mesmo cidadão aceitará como legítimo que se faça a vontade vencedora, porque teve participação no processo decisório. Portanto, este cidadão se sente mais livre numa democracia que num outro regime autoritário, cuja vontade poderia até mesmo coincidir com a sua. Neste caso, a liberdade está no fato de que todas as pessoas governam a si mesmas em comum, e não são governadas por algum agente que não precisaria levar em conta a vontade do povo. Dessa forma, a liberdade consiste em ter voz na soberania, ou seja, ter a garantia de que se será ouvido e de que se terá alguma participação na tomada de decisões, as quais serão usufruídas em comum por meio da lei que emancipa a todos. (TAYLOR, 2011b, p. 126). Portanto, todos reconhecem as leis e instituições democráticas, em princípio, acessível a todos, como sorte de expressão e defesa comum da dignidade cidadã. (TAYLOR, 2012a, posição 276).

A lei, portanto, define um agente coletivo, um povo, cuja ação conjunta, pela lei, preserva a sua liberdade. O consentimento, então, é assegurado por um forte agente coletivo, do qual ser membro significa um tipo de liberdade. Na medida em

que esse bem é essencial à identidade dos membros, tem-se uma forte identificação com este agente, experimentando-se, também, um forte vínculo com os coparticipantes. Contudo, se a identificação com este agente coletivo é rejeitada, o governo parece ilegítimo aos olhos dos que o rejeitam, o que se observa em numerosos casos com minorias nacionais descontentes. Neste caso, as regras não são aceitas porque estas minorias não se sentem parte do povo. Este é o vínculo interno entre democracia e agente comum forte, que segue a lógica do princípio de legitimidade subjacente aos regimes democráticos. (TAYLOR, 2011b, p. 126-127).

Assim, para Taylor (2011b, p. 129), a conexão entre soberania popular, coesão forte e identidade política, pode ser demonstrada quando os membros do povo tomam decisões conjuntas, supondo-se que estas decisões sejam tomadas por meio de um consenso, ou ao menos por uma maioria, de agentes iguais e autônomos. Contudo, não só a decisão deve ser conjunta, mas também a deliberação. Segundo Taylor, um Estado democrático constantemente enfrenta novas questões, e acaba inspirando a formação de um consenso sobre as questões que deve decidir, e não meramente refletir o resultado de opiniões difusas. Uma decisão conjunta que emerge de uma deliberação conjunta não requer meramente que todos votem de acordo com suas opiniões. É necessário também que cada opinião seja capaz de tomar forma ou ser reformada à luz da discussão, na troca com outras opiniões, o que, necessariamente, implica um grau de coesão. Os membros devem conhecer, escutar e entender uns aos outros como uma condição para que haja deliberação conjunta.

Portanto, a tomada de decisões e a deliberação conjunta é um modo de se conceber legitimidade aos Estados democráticos. A soberania popular demanda o dever de se viver sob leis que derivam de tal deliberação. Qualquer um que seja excluído pode não ter nenhuma participação nas decisões que emergem e isto faz com que o governo perca sua legitimidade para ele. Um subgrupo que não é escutado está excluído da nação. Então, para que a democracia funcione de forma legítima, um povo deve ser constituído de forma que seus membros sejam capazes de escutar uns aos outros efetivamente. (TAYLOR, 2011b, p. 129).

Mas, ao mesmo tempo, isto não é suficiente. Precisamos de uma garantia de que nós seremos capazes de continuar nos escutando uns aos outros no futuro, o que demanda um compromisso recíproco. Este compromisso significa que o Estado

democrático moderno requer um povo com uma identidade coletiva forte, uma unidade deliberativa. Pensadores da tradição humanística cívica, de Aristóteles a Arendt, notaram que as sociedades livres requerem um alto grau de compromisso e participação. Todavia, para que os próprios cidadãos governem a si mesmos, eles devem sentir um forte vínculo de identificação com a sua comunidade política, e, portanto, com aqueles com quem compartilhem a comunidade, o que significa um alto grau de confiança mútua. (TAYLOR, 2011b, p. 129-130).

Assim, há uma necessidade de identidade comum. Ocorre que isto pode gerar exclusão. Uma causa de exclusão é quando as diferenças ameaçam a identidade dominante. Pode-se afirmar que uma das mais trágicas formas de exclusão é a chamada “limpeza étnica”. Da mesma forma, a assimilação forçada também é um modo de exclusão motivado pela ameaça que o outro representa à identidade política dominante. A era democrática trouxe novos obstáculos à coexistência, porque ela abriu um novo conjunto de questões que podem dividir profundamente as pessoas, questões estas que dizem respeito à identidade política do Estado. A chegada de novos tipos de pessoas ao país ou à cidadania ativa traz um desafio. O conteúdo do entendimento mútuo, as bases da confiança mútua e a forma do compromisso mútuo devem ser redefinidos, reinventados. (TAYLOR, 2011b, p.131-133).

Segundo Taylor (2011b, p. 133-134), isto não é fácil. Há uma tentação interpretativa de voltar aos antigos modos e de negar o problema, quer pela simples exclusão da cidadania, quer pela perpetuação da forma “nós e eles” de falar, pensar e fazer política. Uma tentação não somente às sociedades historicamente e etnicamente homogêneas, mas também às sociedades mistas, como os Estados Unidos, em que as sucessivas ondas de imigração foram percebidas por muitos norte-americanos como uma ameaça à democracia e ao modo de vida estadunidense. Pode-se citar a imigração de irlandeses em 1840, os imigrantes do sul e do leste europeu nas últimas décadas do século XX, e, é claro, a população negra, já estabelecida, a quem pela primeira vez foram concedidos direitos de cidadania somente após o final da Guerra Civil, sendo-lhe negado o direito de voto no sul do país até a legislação dos direitos civis atuais.²⁷

²⁷ Nos Estados Unidos o fim da escravidão ocorreu durante a guerra civil, com a Declaração de Emancipação de Abraham Lincoln e, definitivamente, com a 13ª Emenda em 1865. No entanto, em 1876, teve-se a promulgação das leis *Jim Crow*, que segregaram as pessoas consideradas de cor, com a *color line*, o que durou até 1965, quando da aprovação da Lei de Direito de Voto, proibindo a discriminação racial no processo eleitoral. (PURDY, Sean. **Direitos Civis e**

Em decorrência da importância da coesão, e de um comum entendimento da cultura política, as democracias têm às vezes tentado forçar seus cidadãos a um molde singular. O melhor exemplo, segundo Taylor, é a tradição jacobina da república francesa. Um comum entendimento é alcançado e supostamente para sempre mantido, por uma definição clara do que é a política e o que a cidadania implica, definindo-se a lealdade primária dos cidadãos. Este complexo é vigorosamente defendido contra os imigrantes. A exclusão opera aqui, não somente contra as pessoas que são definidas como estranhas, mas também contra outros modos de ser. Esta fórmula proíbe outros modos de viver a cidadania moderna, castigando rigorosamente como antipatriótico um modo de viver que não subordina outras facetas da identidade à cidadania. (TAYLOR, 2011b, p. 134-135).

No caso da França, a solução adotada ao problema da religião na vida pública pelos republicanos radicais foi a da expulsão, negando-se a imaginar outras formas de se salvaguardar a neutralidade e a abrangência do Estado francês, como no caso da reação excessiva às estudantes adolescentes, de religião muçulmana que vestem um véu cobrindo o cabelo (conhecido como *hijab*)²⁸. Mas este tipo de exclusão não tem somente operado nas sociedades jacobinas, mas em todas as democracias liberais, onde, sem exceção, mulheres receberam o direito de voto mais tarde que os homens. (TAYLOR, 2011b, p. 135).

Esta é a dinâmica da exclusão na democracia, caracterizada por uma tentação em excluir, que está além de simpatias estreitas ou preconceitos históricos, pois surge da própria regra democrática de requerer um alto grau de entendimento, confiança e compromisso mútuo. Além de fazer com que seja difícil integrar os forasteiros e nos tentar a desenhar uma linha ao redor da comunidade original, isto também nos tenta ao que Taylor chama de “exclusão interna”, ou seja, a criação de uma identidade comum sobre uma fórmula rígida de políticas e cidadania, que

Contracultura nos EUA – Cronologia. [2015?]. Disponível em: <<http://anphlac.fflch.usp.br/direitos-civis-eua-cronologia>>. Acesso em: 3 dez. 2015).

28 Em 15/03/2004 foi promulgada uma lei (*Loi 2004-228 du 15 mars 2004*) que introduziu no Código de Educação francês um artigo (*article L141-5-1*) proibindo nas escolas públicas o porte de sinais ou trajes pelos quais os alunos manifestem ostensivamente uma pertença religiosa, Ver FRANCE. **Loi n°2004-228 du 15 mars 2004.** Crée Code de L'Éducation - Article L141-5-1. Disponível em: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do?sessionId=3901FD838F80DB5179F3111E5C108C8E.tpdila07v_3?cidTexte=LEGITEXT000006071191&idArticle=LEGIARTI000006524456&dateTexte=20150514&catEgorieLien=id#LEGIARTI000006524456>. Acesso em: 14 mai. 2015. E para uma melhor compreensão da questão ver CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. Laïcité et Liberté Religieuse en France: aux sources de la loi interdisant la dissimulation intégrale du visage dans l'espace publique. **Revista Derecho del Estado**, n° 29, julio-diciembre 2012, p. 51-72. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=2190415>>. Acesso em: 04 mai. 2015.

recusa acomodar qualquer alternativa, e imperiosamente requer a subordinação de outros aspectos das identidades dos cidadãos. (TAYLOR, 2011b, p. 135-136).

A resposta de tipo “jacobino” ao multiculturalismo crescente (devido às altas taxas de migração internacional), que se revela como uma rigorosa assimilação a uma fórmula envolvendo intensa exclusão interna, está começando a ficar cada vez menos sustentável. A ideia de que as pessoas deveriam suprimir as suas diferenças a fim de se ajustarem a um molde dominante tem se desgastado. Feministas, minorias culturais, homossexuais e grupos religiosos têm requerido que esta fórmula dominante seja modificada para acomodá-los, e não o contrário. Contudo, tem-se também que muitos imigrantes desejam assimilar-se substantivamente à sociedade que os recebem, querendo ser aceitos como membros plenos. De qualquer modo, grande parte destes imigrantes querem que este processo seja realizado a seu modo, reservando-se o direito de alterarem a sociedade mesmo quando eles se assimilam a ela. (TAYLOR, 2011b, p. 136-137).

A democracia, portanto, está num dilema permanente. Ela necessita de forte coesão sobre uma identidade política, e isto acaba levando à forte tentação de excluir aqueles que não se adaptam facilmente à identidade na qual a maioria se sente confortável. Assim, a exclusão, além de ser moralmente objetivável, ainda vai de encontro à legítima ideia de soberania popular, que consiste no governo de todas as pessoas. A necessidade de formar um povo como um agente coletivo corre contra a demanda por inclusão de todos que possuem uma reivindicação legítima de cidadania, o que é fonte de doença. Então, segundo Taylor, devemos nos perguntar qual é o remédio para esta doença. Primeiramente, para o filósofo, é necessário admitir o dilema, lutando em direção a uma redefinição criativa da nossa identidade política. O dilema surge porque, frequentemente, algumas definições historicamente santificadas não podem acomodar todos que têm uma reivindicação moral à cidadania. A reação, portanto, corre frequentemente também no sentido de tornar a identidade original ainda mais absoluta e incontestável. (TAYLOR, 2011b, p. 138).

Este apelo às origens pode ocorrer em registros republicanos e nacionais. No caso republicano, as características particulares da constituição são construídas de forma absoluta e sacrossanta, haja vista todas as evidências de que se pode estar impedindo a busca por um fundamento comum. Um exemplo é o fundamentalismo jacobino que surge na França como reação à acomodação de uma crescente

minoria muçulmana. A vestimenta de lenços por adolescentes muçulmanas nas escolas públicas foi julgado como uma violação ao princípio da laicidade, estabelecido pela tradição republicana francesa. O princípio geral da neutralidade estatal, indispensável numa democracia moderna e diversa, é metafisicamente fundido com um modo histórico particular de perceber este fenómeno. (TAYLOR, 2011b, p. 139).

Como reflexo deste dilema nas sociedades liberais, muitas pessoas acusam o nacionalismo e não a democracia de impor uma identidade dominante. Contudo, segundo Taylor, o termo nacionalismo possui muitos sentidos. A ideia original remete a forma herderiana, que era libertadora e altamente consoante com a ideia de democracia, pois defendia a noção de que não se deve forçar ninguém a uma homogeneidade artificial a fim de que se possa ter uma convivência pacífica. Pode-se reconhecer diferentes identidades “nacionais” (povos), e até mesmo lhes dar expressão política, porque cada uma, neste ato de reconhecimento, admite que não é universal, que tem que coexistir com outras identidades que são igualmente legítimas. O nacionalismo herderiano é uma ideia universalista, concebendo que cada povo é igualmente digno de respeito. Portanto, a ideia herderiana de nacionalismo se conecta com o que Taylor acredita ser a chave para se enfrentar o dilema da exclusão, a ideia de se compartilhar um espaço identitário. As identidades políticas têm que ser elaboradas, negociadas e criativamente comprometidas entre pessoas que têm ou querem viver juntas sob um mesmo telhado político. (TAYLOR, 2011b, p. 140).

A ideia de nacionalismo que deve ser refutada por criar problemas amargos é a definida por Gellner, que defende que o impasse de como compartilhar o espaço identitário deve ser resolvido dando a cada nação seu território, no qual cada um poderá erigir seu Estado soberano. Tal ideia, segundo Taylor, é utópica, levando-se em conta os milhares de grupos que reivindicam seu status de nação, bem como de que o mundo é inextricavelmente misturado. Assim, isto somente se poderia levar a cabo por meio de uma limpeza étnica, fazendo umas nações mais iguais que outras, negando-se a sua própria base ética universalista. Nos melhores dos casos garantem-se os direitos das minorias. Entretanto, a ideia de se compartilhar o espaço identitário acaba sendo vigorosamente rejeitada. (TAYLOR, 2011b, p. 140).

Ocorre que acreditar que o problema é o nacionalismo é creditar uma outra solução utópica, a de uma identidade política baseada puramente em elementos republicanos, sem nenhuma referência às identidades nacionais ou culturais. Um exemplo apontado por Taylor é a tendência do Canadá inglês, haja vista a diversidade cultural crescente, em fazer com que certos aspectos da cultura política sejam centrais à identidade nacional, cujo principal elemento é a Carta de Direitos, que foi introduzida na Constituição pelo Ato de 1982. A ideia é de que, apesar das diferenças que distinguem os canadenses, estes compartilham um certo catálogo de direitos e cumprem com certos procedimentos. O Canadá anglo-saxão, portanto, seria uma “república procedimental”, termo que Taylor referencia à Michael Sandel. Este tipo de república tem a ver com tendências em nossa tradição filosófica, tanto com o utilitarismo como com as teorias deontológicas derivadas do kantismo. Ambas éticas parecem se abstrair das questões sobre o que faz a vida mais digna, mais admirável, mais humana, recaindo sobre o que pareceria ser um terreno mais sólido. (TAYLOR, 2011b, p. 141).

Assim, o ato de abstração se beneficia de três considerações importantes. Primeiro, na era do ceticismo sobre visões morais, isto retira do terreno, onde os argumentos parecem ser os mais dependentes de nossas interpretações, o argumento mais contencioso e incapaz de obter o assentimento universal; considerando que todos podemos presumivelmente concordar que, quando se têm coisas iguais, é melhor deixar as pessoas terem o que elas querem, ou respeitar a sua liberdade de escolha. Segundo, esta recusa em adotar uma visão particular da vida boa deixa aos indivíduos fazerem as escolhas e, por isso, se encaixa com o antipaternalismo da era moderna, santificando um tipo de liberdade. Em terceiro lugar, diante das tremendas diferenças de perspectiva na sociedade moderna, o utilitarismo e a deontologia kantiana parecem prometer uma maneira de decidir as questões que enfrentamos em comum sem ter que abraçar as opiniões de alguns contra os outros. (TAYLOR, 2011b, p. 141-142).

Os dois primeiros argumentos são filosóficos (sobre o que podemos provar ou não e sobre a natureza da liberdade, respectivamente) e já foram muito debatidos e frequentemente refutados pelos filósofos. Contudo, o terceiro argumento é político. Independentemente de quem está finalmente certo na batalha entre a ética processual e a vida boa, poderíamos ser convencidos por razões políticas de que a

melhor fórmula política para um governo democrático de uma sociedade complexa é um tipo de liberalismo neutro. Isto corresponde à percepção universal de que a diversidade é a dimensão mais importante e crucial da sociedade contemporânea, sendo resultado, como já argumentado, do aumento da diversidade na população, por meio da migração internacional e pela crescente demanda, por exemplo, das feministas, de que a diversidade seja levada a sério. (TAYLOR, 2011b, p. 141-142).

A república procedimental parece ser a melhor opção para que as pessoas possam conviver juntas com as suas diferenças, sob um regime democrático, em condições de igualdade e justiça, ou seja, ela ofereceria um terreno comum no qual todos pudessem reunir-se. Quando se concebe os direitos dos cidadãos, levando em conta apenas a sua condição de cidadão, sem considerar seu gênero, orientação sexual, raça, etc., abstraindo qualquer visão sobre a vida boa, então, evita-se endossar alguma visão em detrimento de outra. Contudo, segundo Taylor, devemos nos perguntar se esta é a única base sobre a qual podemos viver juntos num Estado democrático, se esta abordagem é válida em todos os contextos, e se o nosso liberalismo se aproxima da perfeição ao tratar as pessoas de forma a abstraírem-nas do que representam. (TAYLOR, 2011b, p. 142).

Assim, Taylor (2011b, p. 143) destaca que a ideia procedimental de república não é uma solução para o dilema democrático, muito pelo contrário, ela acaba frequentemente ativando o problema. Primeiramente, as pessoas devem verdadeiramente ser capazes de se relacionar com uma política identitária viável, para encontrar elas mesmas refletidas. A proteção e a promoção da sociedade distinta, por exemplo, não pode deixar de figurar na identidade comum do Quebec como uma entidade política, tanto na federação do Canadá quanto fora dela. Recusar qualquer menção à sociedade distinta do Quebec nas definições canônicas da identidade canadense pode somente aumentar o sentimento de muitos quebequenses de que não possuem lugar na federação. Não se trata de uma solução para o enigma de uma identidade política canadense comum, mas a fonte de uma das maiores ameaças a ela. Segundo, a rota procedimental supõe que nós podemos distinguir procedimentos neutros de objetivos substantivos. Entretanto, é muito difícil identificar um procedimento que seja neutro para todos. O ponto sobre procedimentos, ou cartas de direitos, ou princípios distributivos, é que eles parecem

não entrar no terreno das diferenças substantivas no modo de vida. Mas não há nenhuma garantia na prática de que será assim.

O caso da proibição das adolescentes muçulmanas de vestirem o lenço nas escolas francesas é bastante eloquente neste sentido. O princípio da laicidade é supostamente neutro, não favorecendo uma religião ou uma visão de mundo sobre a outra. Contudo, este princípio permite com que outras meninas francesas utilizem um colar com uma cruz, sendo considerado apenas um adorno secular. A invisibilidade da cruz, segundo Taylor, reflete a França como uma sociedade pós-Cristã, seguida de séculos de cultura cristã. O erro aqui, portanto, é acreditar que possa haver alguma decisão cuja neutralidade seja garantida por algum procedimento ou princípio. Isto reproduz a ilusão de que não há a necessidade de se negociar o lugar destes símbolos, e, portanto, de se confrontar as reais diferenças substantivas da lealdade religiosa na esfera pública. (TAYLOR, 2011b, p. 143-144).

Um completo entendimento do dilema da exclusão democrática mostra que não há alternativa ao que Taylor chama de compartilhamento do espaço identitário. Isto significa negociar uma comumente aceitável identidade política entre as diferentes identidades pessoais e de grupo que querem ou têm que viver na política. Algumas coisas, é claro, não serão negociadas, como os princípios básicos da constituição republicana – a própria democracia e os direitos humanos entre eles. Todavia, esta firmeza tem que ser acompanhada pelo reconhecimento de que estes princípios podem ser percebidos de maneiras diversas e que não podem nunca ser aplicados de forma neutra sem algum confronto de diferenças étnico-religiosas substantivas na sociedade. (TAYLOR, 2011b, p. 144).

Estes princípios constitutivos do Estado democrático, embora não sejam neutros, eles são legítimos, pois permitem o pluralismo moral e a paz. (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 79). É certo que uma sociedade plural requer um tipo de neutralidade. A diversidade religiosa é um aspecto do pluralismo moral. Assim, uma sociedade democrática moderna deve ser “secular”. O secularismo não pode ser entendido através de formulações simples, como a separação da Igreja do Estado, ou a neutralidade do Estado com relação às religiões, ou a privatização da religião. Mesmo que estas formulações carreguem uma certa verdade, o secularismo pode ser melhor compreendido quando se o concebe como uma pluralidade de princípios,

sendo que cada um cumpre com funções particulares. (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 147-151).

O secularismo se assenta, segundo Maclure e Taylor (2011, posição 154-157), em dois principais princípios, quais sejam, o igual respeito e a liberdade de consciência, e em dois modos operacionais que permitem a realização destes princípios, quais sejam, a separação do Estado da Igreja e a neutralidade do Estado com relação à religião. Assim, o igual respeito e a liberdade de consciência são os fins do secularismo, e a separação do Estado da Igreja e a neutralidade do Estado com relação à religião, os meios para se alcançá-los, caracterizando-se como arranjos institucionais indispensáveis. No entanto, estes modos operacionais podem ser interpretados de diferentes formas, provando ser relativamente permissivos ou restritivos com respeito a práticas religiosas.

Um sistema político democrático reconhece o igual valor moral e dignidade de todos os cidadãos e, portanto, busca conceder-lhes o mesmo respeito. Ocorre que, para se realizar este fim, é necessário a separação da Igreja e do Estado e a neutralidade do Estado com relação às religiões e aos seculares movimentos do pensamento. Já que o Estado precisa ser o Estado de todos os cidadãos e considerando que os cidadãos adotam uma pluralidade de concepções de bem, tem-se que o Estado não deve se identificar com nenhuma religião ou visão de mundo particular. Esta é a razão pela qual o Estado deve ser separado da Igreja. A fusão entre o poder político e uma religião ou concepção de mundo secular faz daqueles que não exponham a doutrina oficial do Estado cidadãos de segunda classe. (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 157-160).

Este é o caso dos muçulmanos na França, exemplo bem explorado por Taylor²⁹, como já vimos acima. Além da Lei de 2004, proibindo o uso de sinais religiosos nas escolas, o que acabou excluindo muitas adolescentes muçulmanas que vestem o véu (*hijab*³⁰), em 2010 a França promulgou uma lei que proíbe a dissimulação do rosto nos espaços públicos, conhecida como “lei anti-*burqa*”³¹. Antes da entrada em vigor da lei, o governo resolveu preparar os cidadãos com a seguinte

29 Ver TAYLOR, Charles. The meaning of secularism. **The Hedgehog Review**, v. 12, n. 10, p. 23-34, 2010. Disponível em: <http://iasc-culture.org/THR/archives/Fall2010/Taylor_lo.pdf>. Acesso em: 17 fev. 2017.

30 Véu que cobre o cabelo e os ombros da mulher, deixando o rosto à mostra.

31 Ver FRANCE. **Loi 2010-1192 du 11 octobre 2010**. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670&categorieLien=id>>. Acesso em: 14 mai. 2015.

campanha: “A República se vive com a face descoberta” (*La République se vit à visage découvert*). Resta claro que o caso se trata de um certo catequismo republicano. Por meio de uma suposta defesa da laicidade, percebe-se a existência de um moralismo nacional, republicano e político. Com a entrada em vigor da lei, 700 mulheres, que se recusaram a tirar o *niqab*³² ou a *burqa*³³, foram condenadas a cursos de cidadania. Isto significa, por hipótese, que as mulheres que portam o véu integral são más cidadãs, ou até mesmo não-cidadãs, restando claro a exclusão que se opera por meio da própria democracia³⁴. (FAURE, 2014).

Para conceder igual respeito aos cidadãos, o Estado deve ser capaz de justificar suas decisões, o que não será possível se ele favorecer uma visão particular de mundo ou de bem. As razões devem ser “seculares” e “públicas”, isto é, elas devem ser derivadas do que pode ser chamado de “moralidade política mínima” potencialmente aceita por todos os cidadãos. Isto não significa que toda referência à crenças e valores dos cidadãos envolvidos no debate público devam ser purgadas das razões utilizadas. Deve-se permitir que as opções espirituais e morais dos cidadãos sejam ouvidas no debate. Contudo, não é provável que estes cidadãos sejam capazes de convencer seus concidadãos da validade de seus argumentos se não oferecerem razões que possam ser aceitas à luz de diferentes sistemas de crenças e valores. (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 163-165).

Quando se proíbe professoras muçulmanas de usar o *hijab*, a fim de realçar a aparência de neutralidade da instituição de ensino, também se restringe a sua liberdade de consciência e de religião. De fato, como o secularismo é baseado em uma pluralidade de princípios, estes podem entrar em conflito. Entretanto, deve-se optar por uma concepção ampla de secularismo, baseada nos fins como modo de governança (regimes seculares pluralistas ou liberais), e não nos modos operacionais (regimes seculares republicanos). (MACLURE; TAYLOR, 2011, posição 206-224). A dificuldade em lidar com estes casos, portanto, está em se pensar a

32 Véu que cobre todos o corpo da mulher deixando apenas os olhos expostos.

33 Véu que cobre todo o corpo da mulher.

34 Após a promulgação da lei que proibiu a dissimulação do rosto nos espaços públicos (lei 2010-1192), milhares de mulheres muçulmanas foram às ruas para protestar contra a medida, reivindicando o direito à liberdade religiosa e denunciando a islamofobia. Ver PASCUAL, Julia. Loi sur le voile intégral: “On a créé le monstre qu'on voulait éviter”. Religions. **Le Monde**. 10 out. 2015. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/religions/article/2015/10/10/loi-sur-le-voile-integral-on-a-cree-le-monstre-qu-on-voulait-eviter_4786934_1653130.html>. Acesso em: 16 mai. 2016. CORREA, F. M. Laicidade e sociedade de normalização no contexto multicultural. **Temporalidades** - Revista de História, Edição 21, v. 8, n. 2, maio-agosto 2016. Disponível em: <<https://seer.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/198461502105>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

secularidade (ou a laicidade) apenas como tendo a ver com o Estado e a religião, sendo que, de fato, ela tem a ver com a resposta correta do Estado democrático para a diversidade. O ponto da neutralidade estatal é precisamente evitar favorecer ou desfavorecer não apenas posições religiosas, mas qualquer posição básica, religiosa ou não religiosa. (TAYLOR, 2010b, p. 25).

A ideia de que se tem apenas um princípio, o da laicidade e seu corolário da neutralidade das instituições e espaços públicos, é somente uma forma de se aplicar uma característica essencial do nosso regime republicano, e neste não há lugar para a necessidade de escolha ou para o sopesamento de diferentes objetivos. Talvez, segundo Taylor, a característica mais perniciosa desta fetichização é que ela tende a esconder o dilema real que se encontra neste domínio, e que saltam à vista, uma vez que reconhecemos a pluralidade de princípios em jogo. Esta fetichização reflete uma característica profunda na vida das modernas democracias. Para que as pessoas sejam soberanas, elas precisam formar uma entidade e ter uma personalidade. (TAYLOR, 2010b, p. 29).

E aí voltamos ao dilema democrático, da necessidade de legitimação pela coesão, de um senso comum de identificação e de mútuo comprometimento. Os membros devem se sentir parte do grupo constitutivo e participantes do processo de tomada de decisões. Neste sentido, a solidariedade é um componente central a toda sociedade democrática. Nenhuma sociedade funciona se os membros se sentem abandonados por outros. A expansão atual da percepção individualista pode ser percebida como uma grande ameaça à solidariedade, da mesma forma que este fenômeno pode estar ligado à perda gradual de uma noção de identidade comum. Nos países etnicamente homogêneos há uma certa facilidade em seus habitantes de compreenderem seus vizinhos e concidadãos, pois todos têm algo muito próximo em comum. A dificuldade está em manter estes laços de forte solidariedade no ceio de populações cada vez mais diversas. (TAYLOR, 2010c).

Diante desta dificuldade, Taylor (2010c) afirma que há duas formas de se conservar a solidariedade. A primeira seria retornar aos antigos modos de solidariedade. Contudo, esta forma não funciona nas sociedades plurais, como vemos no exemplo francês, em que os esforços por reforçar a solidariedade sobre o princípio da laicidade acaba erguendo uma barreira contra os imigrantes muçulmanos e impede que muitas pessoas, que já vivem na França, possam ter o

sentimento de pertencimento à nação. Já a segunda maneira de preservar a solidariedade é redefinindo a identidade. Com efeito, todas as sociedades democráticas são desafiadas a redefinir sua identidade, tendo em conta os novos fatores internos e externos. Um exemplo são os atores do movimento feminista que, apesar de serem parte integrante de seus países, não possuem o status completo de cidadãos, e, portanto, exigem a redefinição da ordem política.

Para Taylor (2010c) é possível que se chegue a uma maneira de se recriar a ética política em torno da noção de direitos do homem, igualdade, democracia e não discriminação. Se tivermos sucesso, poderemos criar o sentimento de que todos pertencem ao mesmo lugar, mesmo que as nossas razões para acreditar sejam diferentes. Assim, segundo Taylor (2011d, p. 105), podemos chegar a um consenso, o que seria algo como o “consenso sobreposto” de John Rawls. Diferentes grupos, comunidades religiosas e civilizações, apesar de possuírem visões fundamentais incompatíveis sobre teologia, metafísica, natureza humana, etc., chegariam a um acordo sobre certas normas que governariam o comportamento humano. Cada um teria a sua própria maneira de justificá-las a partir de suas próprias concepções. O consenso seria sobre as normas, e não sobre o porquê destas normas.

O obstáculo para que possamos alcançar o mútuo entendimento está na inabilidade do Ocidente em ver a sua cultura como uma entre tantas outras. Pensar que o caminho para a convergência requer que os outros abandonem suas ideias tradicionais, que rejeitem a sua religião e se tornem iguais aos ocidentais, é um erro. A convergência mundial não virá através da perda ou da negação das tradições, mas pela criativa reimersão de diferentes grupos, cada um em sua herança espiritual, trabalhando diferentes rotas aos mesmos objetivos. (TAYLOR, 2011d, p. 123).

4 CONCLUSÃO

No texto “A política do reconhecimento”, Taylor trata da exigência por reconhecimento que se vincula à identidade. Em síntese, para Taylor, a noção de identidade está conectada à noção de bem, ou seja, a construção da identidade se dá por meio de bens que nos constituem. Nós, como agentes morais, sempre agimos de acordo com valores que escolhemos a partir de discriminações qualitativas sobre certo ou errado, melhor ou pior, etc., ao que Taylor dá o nome de “avaliação forte”. É este processo que possibilita a articulação significativa de desejos, fazendo com que o indivíduo crie uma forma matricial valorativa que guiará as suas ações, levando-o a construir um modo de vida.

Taylor, portanto, constrói toda uma antropologia filosófica baseada na noção de seres humanos como animais que se autointerpretam e que agem pelos sentimentos significativos que possuem importância para si. Esta ênfase significa que os aspectos emotivos são importantes e moralmente significantes, da mesma forma que a experiência do agente. Assim, as avaliações fortes se baseiam em visões da vida moralmente significantes e em quem uma pessoa deseja ser. Nossa identidade, então, para Taylor, é construída levando em conta o pano de fundo no qual nossos desejos, aspirações, opiniões e gestos fazem sentido, estando intimamente ligada às nossas avaliações fortes, que se articulam através de uma linguagem dada. É por meio da linguagem que o indivíduo expressa a sua identidade, que é formada e alterada dialogicamente, em constante diálogo com o “outro”. A concepção abstrata de ser humano, que preceitua a natureza monológica da identidade, apenas contribui para o que Taylor chama de mal-estar na modernidade. Ao centrar a vida no individual, esta ficou mais pobre em significado, resultando em uma “crise de identidade”, que Taylor identifica como uma perda de horizonte moral.

Portanto, tendo em vista a identidade ser um fenômeno intersubjetivo, o reconhecimento é tido como uma necessidade humana vital no entendimento de Taylor. O filósofo vincula reconhecimento com autorrealização, afirmando que a autodepreciação vem a ser um dos mais fortes instrumentos de opressão. Por isso, a preocupação de Taylor com os desafios do multiculturalismo para as sociedades liberais democráticas. A princípio, Taylor aduz que o liberalismo de tipo

procedimental, que exige a neutralidade estatal, não é capaz de lidar com as demandas por reconhecimento das diferenças, por ser cego às diferenças e por ser relativo a uma cultura particular, ou seja, etnocêntrico ao mesmo tempo que homogeneizante. Com efeito, Taylor concebe que o modelo liberal tradicional apenas supõe uma política da dignidade igual, que prevê princípios universais alheios às diferenças, sendo que a neutralidade defendida seria impossível. Para resolver a questão, Taylor propõe um liberalismo mais receptivo às diferenças, chamado de liberalismo de metas coletivas. No entanto, este liberalismo foi acusado de restringir os direitos fundamentais com o fim de promover a sobrevivência de vidas culturais ameaçadas, não deixando espaço para o revisionismo cultural.

Ocorre que nesta concepção de liberalismo, de metas coletivas, não há problema em uma sociedade se organizar em torno de uma definição de vida boa, como é o caso do Quebec. Mesmo que esta visão não seja a compartilhada por todos, esta sociedade irá se definir pela maneira como trata as minorias, incluindo as que não partilham da definição pública do bem, e pelos direitos que atribui a seus membros. Estes direitos atribuídos são de caráter fundamental, ou seja, mesmo que a sociedade possua metas coletivas, os direitos fundamentais da tradição liberal, como por exemplo, os direitos à vida, à liberdade, ao devido processo legal, à liberdade de expressão e religiosa, serão assegurados.

Embora Taylor tenha defendido que o liberalismo procedimental não era capaz de lidar com as demandas por reconhecimento, de fato, após seus escritos sobre a secularidade, o filósofo muda a forma de conceber a diversidade nas sociedades democráticas contemporâneas, passando a ser partidário do pluralismo liberal. Isto é, Taylor admite que o Estado deve ser neutro diante do pluralismo moral, a fim de não favorecer uma visão de mundo, filosófica ou religiosa, em detrimento de outra, e de não condenar os cidadãos que não compartilham da visão dominante a cidadãos de segunda classe. Contudo, de qualquer forma, a neutralidade não significa que o Estado seja indiferente a certos princípios. A dignidade humana, os direitos humanos e a própria democracia são valores constitutivos, dos quais não se pode abrir mão, apesar de não serem neutros, por refletirem uma cultura particular, a ocidental. No entanto, o fato destes valores não serem neutros não lhes retira a legitimidade, pois permitem o pluralismo moral.

A democracia é legitimada quando todos os membros da comunidade possuem voz e são ouvidos, ou seja, participam efetivamente do processo decisório. Para tanto, a democracia deve incluir as diferenças, e não excluí-las, por meio da adoção de medidas de acomodação, que visam permitir que certas pessoas respeitem crenças em desacordo com as da maioria. Dessa forma, tais medidas são necessárias para o restabelecimento da igualdade, haja vista a vontade da maioria prevalecer sobre a da minoria. Taylor, então, constata que os pedidos judiciais por acomodação, na maior parte do tempo, têm a ver com o livre exercício da religião, como por exemplo, o caso das mulheres muçulmanas, que foram às ruas na França reivindicar seu direito à liberdade religiosa, haja vista a lei que proíbe a simulação do rosto nos espaços públicos e, conseqüentemente, o uso do véu islâmico integral.

A democracia possui a necessidade de coesão, a qual só será alcançada quando todos se sentirem parte do povo que compõem uma nação. O espaço identitário deve ser compartilhado, ou seja, a identidade política deve ser negociada entre as diferentes identidades pessoais e de grupo que querem ou têm que viver na política. Assim, é necessário que haja integração, o que não significa assimilação, mas interação, de modo que haja um diálogo que permita a adoção de um mútuo respeito e entendimento, o que somente será alcançado com um “reconhecimento razoável” das diferenças. Assim, a noção de “fusão de horizontes”, desenvolvida por Gadamer e ressaltada por Taylor, apareceria como um ideal regulador, onde o padrão do julgador tenha sido transformado pelo estudo do padrão do outro, permitindo a compreensão de que cada um, a sua maneira, propõe uma forma de desenvolvimento humano.

Da mesma forma, é necessário que haja um certo consenso sobre normas de conduta, o que não se confunde com as escolhas dos indivíduos com relação ao seu modo de vida. Portanto, Taylor concebe o “consenso sobreposto” de Rawls como condição para a existência de sociedades plurais. Apesar das diferentes visões de vida, religiosas ou não religiosas, dos membros de uma comunidade, haverá um consenso sobre direitos humanos. O Estado deve ser neutro com relação às diversas concepções sobre a vida boa que surgem numa sociedade plural, mas não os indivíduos, que terão suas diferenças reconhecidas, desde que estas não violem os valores constitutivos do Estado. Isto significa que a neutralidade do Estado liberal

não é absoluta, devendo ser respeitada a autonomia e a igualdade dos cidadãos, permitindo que estes escolham os seus planos de vida.

Esta noção vai ao encontro do que Taylor chama de “secularismo aberto”, que defende que a separação entre Igreja e Estado, bem como a neutralidade do Estado, servem para promover o igual respeito e a liberdade de consciência dos cidadãos, caracterizando um regime secular pluralista e liberal. Segundo Taylor, as democracias têm que ser seculares, porém o conceito de neutralidade deve ser flexibilizado para que se possa promover medidas de acomodação, a fim de possibilitar a existência de sociedades plurais sob um regime democrático viável, ou seja, que se reconheça a igual dignidade de seus membros ao mesmo tempo em que se inclui as diferenças.

É preciso compreender, conforme nos ensina Taylor, que nós nunca operamos fora de nosso específico entendimento histórico e cultural do que é ser um ser humano. A cultura, segundo Taylor, nos oferece bens que tornam concebíveis ações, sentimentos e modos de vida valorizados. Como seres dialógicos, somos produto da cultura onde estamos inseridos. No caso do Quebec, a língua francesa fornece aos quebequenses o espaço de valores onde os mesmos constroem a sua identidade.

Portanto, é necessário que haja um reconhecimento (razoável) das diferenças, considerando que em algumas democracias, como o Quebec, será necessário uma maior integração, para a sua preservação cultural, e em outras, como é o caso da França, será necessária uma maior implementação de medidas de acomodação para incluir a população muçulmana. Todavia, de qualquer forma, o reconhecimento é necessário não somente para que se tenha uma sociedade democrática saudável, mas também porque a sua negação pode infligir danos, projetando uma imagem inferior sobre a pessoa ou até mesmo oprimindo, quando esta imagem é internalizada. E o modelo político, democrático, que permite a existência de um pluralismo moral é o liberalismo baseado na neutralidade estatal.

REFERÊNCIAS

ABBEY, Ruth. **Charles Taylor (Philosophy Now)**. New York: Routledge, 2014. Documento disponível para kindle.

APPIAH, K. Anthony. Identidade, Autenticidade, Sobrevivência: Sociedades multiculturais e reprodução social. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: Examinando a política do reconhecimento**. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 165-179.

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro. **Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento**. 2003. 275 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Unicamp, Campinas-SP, 2003. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000302117>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

BLUM, Lawrence. Recognition, value, and equality: A critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's accounts of multiculturalism. **Constellations**, v. 5, n. 1, p. 51-68, 1998.

BUNCHAFT, Maria Eugênia. Entre diversidade profunda e patriotismo constitucional: O diálogo entre Habermas e Taylor. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 37, n. 2, p. 13-40, jul-dez, 2013.

CHAMPEIL-DESPLATS, Véronique. Laïcité et Liberté Religieuse en France: aux sources de la loi interdisant la dissimulation intégrale du visage dans l'espace publique. **Revista Derecho del Estado**, n. 29, p. 51-72, julio-diciembre, 2012. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=2190415>>. Acesso em: 04 mai. 2015.

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2000.

CITTADINO, Gisele. Comunitarismo. In: BARRETO, Vicente de Paulo (coord.). **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

CORRÊA, F. M. Laicidade e sociedade de normalização no contexto multicultural. **Temporalidades** - Revista de História, Edição 21, v. 8, n. 2, p. 62-81, maio-agosto 2016. Disponível em: <<https://seer.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/198461502105>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

CORRÊA, F.M. Opressão e alienação no discurso colonialista: a experiência do negro como identidade inferiorizada. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos da Unesp**, v. 4, n. 2, p. 77-92, 2016. Disponível em: <<http://www2.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/390/179>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

DAMÁSIO, Antônio R. **O erro de Descartes**: emoção, razão e o cérebro humano. Tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DE WAAL, Frans. **Eu, primata**: por que somos como somos. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ERIKSON, Eric. **Young Man Luther**. New York: Norton, 1962.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. Disponível em:
<http://unegro.org.br/arquivos/arquivo_5043.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2015.

FAURE, Sonia. La présence de la religion est désormais jugée insupportable. Entrevista concedida por Stéphanie Hennette-Vauchez e Vincent Valentin. **Liberation**, Paris, 28 jul. 2014. Disponível em:
<http://www.liberation.fr/societe/2014/11/28/la-presence-dela-religion-est-desormais-jugee-insupportable_1152826>. Acesso em: 29 abr. 2015.

FOSSUM, John Erik. Deep diversity versus constitutional patriotism: Taylor, Habermas and Canadian constitutional crises. **Ethnicities**, v. 1, n. 2, p. 179-206, June, 2001.

FRANCE. **Loi n°2004-228 du 15 mars 2004**. Crée Code de L'Éducation - Article L141-5-1. Disponível em:
<http://www.legifrance.gouv.fr/affichCodeArticle.do;jsessionid=3901FD838F80DB5179F3111E5C108C8E.tpdila07v_3?cidTexte=LEGITEXT000006071191&idArticle=LEGIARTI000006524456&dateTexte=20150514&categorieLien=id#LEGIARTI000006524456>. Acesso em: 14 mai. 2015.

FRANCE. **Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010**. Interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public. Disponível em: <<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670&categorieLien=id>>. Acesso em: 14 mai. 2015.

GAGNON, Bernard. **Charles Taylor**. De la politique de la reconnaissance au pluralisme libéral. 4/09/2012. Disponível em:
<<http://www.cevipof.com/rtefiles/File/pluralisme%20papers/Draft%20Bernard%20Gagnon.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2017.

HABERMAS, Jürgen. **La inclusión del outro**: estudios de teoría política. Barcelona: Paidós Básica, 1999.

KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenchip**: A liberal theory of minority rights. New York: Clarendon Press. Oxford, 1995. Documento disponível para kindle.

MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. **Secularism and freedom of conscience**. Traduzido por Jane Marie Todd. Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press, 2011. Documento disponível para kindle.

MATTOS, Patrícia Castro. **A sociologia política do reconhecimento: As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.** São Paulo: Annablume, 2006.

PASCUAL, Julia. Loi sur le voile intégral: "On a créé le monstre qu'on voulait éviter". Religions. **Le Monde**, Paris, 10 out. 2015. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/religions/article/2015/10/10/loi-sur-le-voile-integral-on-a-cree-le-monstre-qu-on-voulait-eviter_4786934_1653130.html>. Acesso em: 16 mai. 2016.

PURDY, Sean. **Direitos Civis e Contracultura nos EUA – Cronologia.** [2015?]. Disponível em: <<http://anphlac.fflch.usp.br/direitos-civis-eua-cronologia>>. Acesso em: 3 dez. 2015.

RAWLS, John. **O liberalismo político.** 2 ed. Tradução de Dinah de abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.

REDHEAD, Mark. **Charles Taylor: thinking and living deep diversity.** Boston: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2002. Documento disponível para kindle.

RICOEUR, Paul. Le fondamental et l'historique: Note sur Sources of the *Self* de Charles Taylor. In: LAFOREST, Guy; DE LARA, Philippe (org.). **Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne.** Les presses de l'Université Naval: Paris, 1998; Les éditions du Cerf: Paris, 1998. p. 19-34.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Poder, violência e biopolítica: Diálogos (in) devidos entre H. Arendt e M. Foucault. **Veritas – Revista de Filosofia da PUCRS**, v. 59, n. 1, p. 10-37, jan-abr. 2014.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo.** Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

SMITH, Nicholas H. **Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity.** Cambridge, UK: Polity Press, 2002. Documento disponível para kindle.

TAYLOR, Charles. Self-interpreting animals. In: TAYLOR, Charles. **Philosophical papers: human agency and language.** Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 45-76.

TAYLOR, Charles. Charles Taylor replies. In: TULY, James (editor) **Philosophy in an age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question.** Cambridge: Cambridge Press, 1994, p. 249-253.

TAYLOR, Charles. Identidad y reconocimiento. Tradução de Pablo Carbajosa. **Revista Internacional de Filosofia Política.** v.7, p. 10-19, 1996a.

TAYLOR, Charles. Introduction. In: TAYLOR, Charles. **Philosophical papers: philosophy and the human sciences.** Vol. II. Cambridge: University Press, 1996b, p. 1-12.

TAYLOR, Charles. Le fondamental dans l'Histoire. In: LAFOREST, Guy; DE LARA, Philippe (org.). **Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne**. Les presses de l'Université Naval: Paris, 1998; Les éditions du Cerf: Paris, 1998, p. 35-49.

TAYLOR, Charles. The other and ourselves: Is multi-culturalism inherently relativist? **Project Syndicate. The world's opinion page**. 2002a. Disponível em: <<http://www.project-syndicate.org/print/the-other-and-ourselves—is-multi-culturalism-inherently-relativist#>>. Acesso em: 29 jun. 2015.

TAYLOR, Charles. Gadamer on the Human Science. In: DOSTAL, Robert. J. (ed.) **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: University Press, 2002b. Cap. 6, p. 126-142.

TAYLOR, Charles. Democracy, Inclusive and Exclusive. In.: MADSEN, Richard (coord.). **Meaning and Modernity, Religion, Polity, and Self**. Berkeley: University of California Press, 2002c, p. 181-194.

TAYLOR, Charles. Cultures of democracy and citizen efficacy. **Public Culture**, v. 19, nº 1, p. 117-150, 2007a.

TAYLOR, Charles. Constitutional patriotism. **Immanent Frame**. 2007b. Disponível em: <<http://blogs.ssrc.org/tif/2007/12/21/whatinspiresuswhatholdsustogether/?disp=print>>. Acesso em: 17 jan. 2017.

TAYLOR, Charles. Constitutional patriotism. **Immanent Frame**. 2008. Disponível em: <<http://blogs.ssrc.org/tif/2008/01/12/constitutional-patriotism/>>. Acesso em: 17 jan. 2017.

TAYLOR, Charles. **Imaginários Sociais Modernos**. Tradução de Arthur Morão. Edições Texto & Grafia: Lisboa, 2010a.

TAYLOR, Charles. The meaning of secularism. **The Hedgehog Review**. v. 12, n. 10, p. 23-34, 2010b. Disponível em: <iasc-culture.org/THR/archives/Fall2010/Taylor_lo.pdf >. Acesso em: 17 fev. 2017.

TAYLOR, Charles. Solidarité et pluralisme. **Project Syndicate**. 2010c. Disponível em: <<https://www.project-syndicate.org/commentary/solidarity-in-a-pluralist-age/french>>. Acesso em: 04 jan. 2017.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações editora, 2011a.

TAYLOR, Charles. Democratic exclusion (and it's remedies?). In: TAYLOR, Charles. **Dilemmas and Connections: Selected Essays**. The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 2011b, p. 124-145.

TAYLOR, Charles. Western Secularity. **Immanent Frame**. 2011c. Disponível em: <<http://blogs.ssrc.org/tif/2011/08/10/western-secularity/>>. Acesso em: 17 fev. 2017.

TAYLOR, Charles. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In: TAYLOR, Charles. **Dilemmas and Connections**: Selected Essays. The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 2011d, p. 105-123.

TAYLOR, Charles. **Democracia Republicana**. Republican Democracy. Tradução de Ricardo Trajan e Rafael Hernández. Santiago de Chile: LOM ediciones, 2012a. Documento disponível para kindle.

TAYLOR, Charles. Interculturalism or multiculturalism? **Philosophy and Social Criticism**, nº 38(4-5), p. 413-423, 2012b.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. 4 ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. 2 ed. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TULLY, James. **Strange multiplicity**: Constitutionalism in an age of diversity. Cambridge: University Press, 1995.

WALZER, Michael. Comentário. In: TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: Examinando a política do reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 117-121.

WEINSTOCK, Daniel M. The political theory of strong evaluation. In: TULLY, James (editor) **Philosophy in an age of pluralism**: the philosophy of Charles Taylor in question. Cambridge: Cambridge Press, 1994, p. 171-193.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the politics of difference**. Princeton University Press, 1990.

ZARCA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. Tradução de Adriano Vichinkeski Teixeira. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.