

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

**ODAIR CAMATI**

**MULTICULTURALISMO E O PROBLEMA DA UNIVERSALIDADE: UMA  
ANÁLISE DAS TEORIAS DE CHARLES TAYLOR E WILL KYMLICKA**

**São Leopoldo**

**2018**

Odair Camati

**MULTICULTURALISMO E O PROBLEMA DA UNIVERSALIDADE: UMA  
ANÁLISE DAS TEORIAS DE CHARLES TAYLOR E WILL KYMLICKA**

Tese apresentada como requisito final para  
obtenção do título de Doutor em Filosofia,  
pelo Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia da Universidade do Vale do Rio do  
Sinos – Unisinos.

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

São Leopoldo

2018

C173m Camati, Odair.  
Multiculturalismo e o problema da universalidade: uma análise das teorias de Charles Taylor e Will Kymlicka / Odair Camati. – 2018.  
178 f. : 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, 2018.  
“Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer.”

1. Multiculturalismo. 2. Autonomia (Filosofia). 3. Reconhecimento (Filosofia). I. Título.

CDU 1:316

## AGRADECIMENTOS

Durante o processo de elaboração de uma tese de doutorado são inúmeras as pessoas e as situações que nos garantem a possibilidade do tempo e das condições necessárias para o seu pleno desenvolvimento. Por isso que, ao final dessa jornada, é preciso agradecer por dispor das condições para chegar até esse momento. Em primeiro lugar, agradeço ao Deus da vida pela possibilidade de percorrer esse caminho e alcançar os objetivos propostos. Um agradecimento especial à minha família, particularmente meus pais Irineu e Ildes, que sempre compreenderam e apoiaram minhas decisões. Lembro especialmente da minha esposa, Estela, pela paciência, compreensão e apoio durante todo esse período. Agradeço a todos os colegas que convivi durante o doutorado e que também contribuíram de alguma forma para o presente trabalho. Agradeço as contribuições do amigo Joel Decothé quando da leitura do texto. Um obrigado aos amigos/irmãos Lucas Dalsotto, Felipe Bragagnolo, Mateus Boldori, Marciano Guerra e Giovanni Cristofoli por partilharem comigo da caminhada filosófica e sempre contribuírem com valorosas reflexões. Um agradecimento também aos amigos e professores da Universidade de Caxias do Sul pelo incentivo a continuar no aprimoramento humano e intelectual. Um grande agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela possibilidade de realizar um doutorado com bolsa e dedicar-me exclusivamente à reflexão filosófica. Agradeço também *Le programme des futurs leaders dans les Amériques* (PFLA) pela possibilidade estudar seis meses no Canadá na Université d'Ottawa/Université Saint- Paul. Aproveito para agradecer todos os amigos que conheci no Canadá e que me ajudaram no processo de adaptação e nos estudos filosóficos, lembro especialmente a professora Sophie Cloutier que me orientou durante esse período e dos amigos Claudette Doucet, Marie Buy e Estephan Farah que muito contribuíram para que eu pudesse me sentir bem em um país estrangeiro. Agradeço à Unisinos pela oportunidade de desenvolver meus estudos de doutorado em um ambiente muito propício ao desenvolvimento filosófico. Muito obrigado a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em filosofia e aos seus funcionários pela acolhida e pela ajuda em todos os aspectos necessários ao desenvolvimento de um trabalho acadêmico. Um obrigado aos professores Alfredo Culleton e Castor Bartolomé Ruiz que contribuíram quando da qualificação do texto e aos professores Alfredo Culleton, Denis Coitinho Silveira, Luís Bernardo Leite Araújo e Elton Vitoriano Ribeiro pelas valorosas contribuições no momento da defesa da tese. Por fim, agradeço ao professor Inácio Helfer pela orientação desse trabalho, além disso, pela amizade e apoio durante todo o percurso e pelos ensinamentos deixados. Enfim, um muito obrigado a todos aqueles que contribuíram para que esse trabalho fosse possível.

Como os direitos humanos poderão ser uma política simultaneamente cultural e global?

Boaventura de Sousa Santos

## RESUMO

Neste trabalho sustentamos a tese de que o encontro entre as teorias de Charles Taylor e Will Kymlicka oferece boas perspectivas para o estabelecimento de um projeto multicultural em sociedades liberais e democráticas, mas possui limites quando da tentativa de universalização desse mesmo projeto. As dificuldades quanto à universalização se apresentam de formas distintas nos autores referidos. Para o liberal Kymlicka, os valores tradicionais do liberalismo são suficientes para o reconhecimento de todas as diferentes manifestações culturais. Com isso a universalidade estaria pré-concebida, o que, segundo nosso entendimento, impediria um diálogo construtivo com aqueles que não comungam os mesmos valores. Taylor, por sua vez, propõe um modelo de razão prática com raízes hermenêuticas que ofereceria elementos para o estabelecimento de juízos de valor com validade para todas as comunidades humanas que se colocassem em processo de compreensão mútua. As limitações residem na dificuldade para estabelecer condições mínimas para que esse processo se desenvolva sem distorções. Para chegar a esse momento, faremos antes uma retomada dos principais elementos envolvidos nas discussões multiculturais no sentido de provar a necessidade de debater tal temática. Na sequência, apresentaremos criticamente os fundamentos conceituais desenvolvidos pelos filósofos canadenses em suas teorias do multiculturalismo. Basicamente, a autonomia é o conceito central em Kymlicka e o reconhecimento ocupa o mesmo espaço em Taylor. Por fim, a partir de um liberalismo brando, da não possibilidade de total neutralidade estatal e da valorização do contexto de escolha, propomos que existem elementos suficientes para desenvolver um projeto multicultural em sociedades liberais e democráticas. O que não significa, necessariamente, que temos elementos para um projeto multicultural com validade universal.

**Palavras-chave:** Multiculturalismo. Universalidade. Autonomia. Reconhecimento. Charles Taylor. Will Kymlicka.

## ABSTRACT

In this work, I support the thesis that even though the encounter between Charles Taylor's and Will Kymlicka's theories offers good prospects for the establishment of a multicultural project in liberal and democratic societies, it has some limits when we try to universalize it. The difficulties regarding universalization are presented in different ways by the aforementioned authors. On the one hand, Kymlicka's liberalism holds that the traditional values of liberalism are sufficient for the recognition of all different cultural manifestations. On this view, the universality would be preconceived, which, according to our understanding, would preclude a constructive dialogue with those who do not share the same values. On the other hand, Taylor proposes a model of practical reason with hermeneutical roots that would provide elements for the establishment of value judgments valid for all human communities that put themselves in a process of mutual understanding. The limitations of this model lie in the difficulty of establishing minimum conditions for this process to be developed without distortions. To get this point, we shall first take up the main elements involved in multicultural discussions in order to prove the need to discuss such issues. After that, we shall critically expose the conceptual foundations developed by both Canadian philosophers in their theories of multiculturalism. Basically, while autonomy is Kymlicka's core concept, recognition is Taylor's one. Finally, from a soft liberalism, which claims the lack of state neutrality and the valorization of the context of choice, we propose that the encounter between the two theories has enough elements to develop a multicultural project in societies that are both liberal and democratic. Yet this does not necessarily mean that we have elements for a multicultural project with universal validity.

**Keywords:** Multiculturalism. Universality. Autonomy. Recognition. Charles Taylor. Will Kymlicka.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1. MULTICULTURALISMO: UM DEBATE NECESSÁRIO</b> .....	17
1.1 O MULTICULTURALISMO EM QUESTÃO .....	18
1.2 O DEBATE LIBERAL-COMUNITÁRIO .....	30
1.3 O CONCEITO DE CULTURA .....	40
1.3.1 A globalização e o fato do pluralismo cultural .....	46
<b>2. O MULTICULTURALISMO LIBERAL DE WILL KYMLICKA</b> .....	51
2.1 A CULTURA COMO UM BEM BÁSICO .....	52
2.1.1 Alguns elementos da teoria rawlsiana acerca dos bens básicos .....	53
2.1.2 Culturas societais .....	56
2.1.3 Cultura como um bem básico a partir de Kymlicka .....	58
2.2 O MULTICULTURALISMO SEGUNDO KYMLICKA .....	61
2.3 DIREITOS DIFERENCIADOS EM FUNÇÃO DE GRUPO .....	68
2.3.1 Neutralidade estatal .....	73
2.4 AUTONOMIA COMO VALOR CENTRAL .....	76
<b>3. O MULTICULTURALISMO SEGUNDO CHARLES TAYLOR</b> .....	81
3.1 O RECONHECIMENTO EM CHARLES TAYLOR .....	84
3.1.1 Rousseau e Hegel: influências sobre a teoria do reconhecimento de Taylor .....	86
3.1.2 O reconhecimento em seus dois âmbitos: público e privado .....	97
3.2 UM LIBERALISMO MAIS BRANDO? .....	104
3.2.1 Bens irreduzivelmente sociais .....	111
3.2.2 Pressuposto de igual valor das culturas .....	116
<b>4. É O MULTICULTURALISMO UNIVERSALISTA POSSÍVEL? UM ENCONTRO ENTRE TAYLOR E KYMLICKA</b> .....	119
4.1 O ENCONTRO ENTRE TAYLOR E KYMLICKA .....	121
4.1.1 Valorização do contexto de escolha .....	122
4.1.2 Um liberalismo mais “brando” .....	128
4.1.3 Os limites da neutralidade estatal .....	132
4.2 LIMITES DAS PROPOSTAS DE KYMLICKA E TAYLOR .....	135
4.2.1 O universalismo liberal de Will Kymlicka .....	137
4.2.2 O modelo tayloriano de enfrentamento da universalidade .....	147
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	162



<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>168</b>
--------------------------	------------

## INTRODUÇÃO

O multiculturalismo é um fato. Sobre essa afirmação parece que não recaem dúvidas. Diante disso, coloca-se um grande desafio: pensar possibilidades teóricas juntamente com encaminhamentos práticos. Exatamente por isso que as teorias multiculturais têm se multiplicado no intuito de compreender o fenômeno multicultural, e ao mesmo tempo, propor alguns caminhos possíveis para o efetivo reconhecimento das mais diversas manifestações culturais. Como estamos no âmbito filosófico não pretendemos dar conta de todos os problemas práticos que decorrem do multiculturalismo, mas não nos furtaremos de uma análise conceitual que dialogue com esses problemas.

A relação entre as diferentes culturas despertou ao longo da história inúmeros questionamentos que se intensificaram na contemporaneidade. Tais questões se apresentam como desafios tanto em termos teóricos, como também, em termos práticos. Dentre tais questionamentos podemos destacar os seguintes: como dialogar com tradições culturais que defendem posições extremistas? Os direitos humanos universais afirmados pelo Ocidente são suficientes para a construção de um diálogo respeitoso com todos os povos, especialmente aqueles não ocidentais? Nesse mesmo ínterim, surgem questões que nos provocam a pensar de que forma é possível conviver no interior de uma mesma sociedade onde subsistem culturas distintas com valores diversos.

Temos, portanto, dois níveis distintos para se pensar a problemática do multiculturalismo, um primeiro interno às nações, que pensa como conciliar diferentes culturas que vivem em um mesmo Estado, e um segundo externo, que trata das relações entre os diferentes Estados. Quando tratamos do nível interno o desafio colocado às nações também possui duas variantes. A primeira delas diz respeito às minorias nacionais existentes antes mesmo da fundação de um Estado, como por exemplo, os povos indígenas na América. Os grupos que se compreendem como minorias nacionais reivindicam a possibilidade de se organizarem de maneira autônoma mantendo suas especificidades. O segundo desafio apresentado internamente aos Estados advém de minorias étnicas, fruto de imigrações individuais ou familiares. As minorias étnicas, em geral, estão interessadas na integração na sociedade de destino, portanto, apresentam desafios distintos daqueles apresentados pelas

minorias nacionais. Por seu turno, o segundo nível da discussão em torno do multiculturalismo se direciona à possibilidade de convivência entre os Estados. O desafio aqui posto é com relação àqueles Estados que, em nome das mais diversas causas, não respeitam direitos humanos básicos, ao menos não respeitam os direitos humanos estabelecidos pela sociedade Ocidental.

Nosso foco de atenção direciona-se às exigências apresentadas pelas minorias nacionais e pelas minorias étnicas no interior dos Estados, além da discussão em torno da possibilidade de construção de princípios basilares que possam ser aceitos por todos os diferentes Estados. Para além desses pontos a temática do multiculturalismo poderia ser relacionada com a luta das mulheres, dos negros, dos grupos homossexuais e de outras minorias que almejam reconhecimento. Contudo, assumimos com Kymlicka que o termo multiculturalismo deve ser mais bem delimitado. Dessa forma, tomamos como ponto de investigação a problemática em torno das minorias nacionais e étnicas e a relação entre os diversos Estados no que diz respeito ao reconhecimento da diversidade cultural. Com isso não estamos afirmando que as lutas por igualdade de gênero, igualdade racial e outras lutas da mesma natureza não sejam importantes, apenas estamos afirmando que o conceito de multiculturalismo que estamos assumindo não abarca tais problemáticas em sua plenitude<sup>1</sup>. As discussões referidas merecem um espaço próprio de discussão que contemple na sua totalidade as demandas de grupos sociais historicamente discriminados.

Em nosso entendimento existem várias questões em torno do multiculturalismo que merecem um esclarecimento maior, tanto no âmbito interno aos Estados, bem como no estabelecimento de condições para uma convivência pacífica entre os diferentes Estados. Dessa forma, nos parece necessário que essa temática esteja à mesa de discussão política, mas também acadêmica, pois é preciso clarear alguns conceitos presentes nesse debate, tais como: reconhecimento, identidade, minorias, direitos coletivos, entre outros. Propomo-nos a apresentar algumas reflexões que podem auxiliar nessa discussão, especialmente no que tange aos conceitos de multiculturalismo, reconhecimento e identidade.

Para tal objetivo utilizaremos especialmente dois pensadores canadenses: Charles Taylor e Will Kymlicka. Nosso intento inicial é apresentar os argumentos principais dos autores referidos no que diz respeito ao multiculturalismo como um projeto. Em seguida, analisaremos

---

<sup>1</sup> Ao longo do trabalho apresentaremos os elementos que levam Kymlicka a essa delimitação do conceito de multiculturalismo. Queremos registrar que esse posicionamento aparece também em Michel Seymour, cf. SEYMOUR, 2008, p. 46.

os limites das teorias referidas e onde poderíamos avançar na discussão. Acreditamos que Kymlicka limita sua teoria ao afirmar os valores liberais como o único ponto de partida para tratar da problemática multicultural, por sua vez Taylor não faz as devidas distinções entre os diversos grupos culturais, tais como imigrantes ou minorias nacionais. Propomo-nos a analisar se a fusão de horizontes proposta por Taylor seria um adequado ponto de partida para a discussão e se as distinções elaboradas por Kymlicka sobre os distintos grupos culturais seriam fundamentais para uma teoria que pretenda compreender o fenômeno multicultural com maior atenção.

Nessa perspectiva, nosso problema pode ser articulado da seguinte forma: é possível estabelecer princípios ou direitos humanos universais e ao mesmo tempo reconhecer as diferentes práticas culturais em suas especificidades? Normalmente são dois os caminhos possíveis para se responder a esse questionamento, o etnocêntrico e o relativista. Propomo-nos a pensar se seria possível estabelecer uma resposta intermediária que não seja fruto simplesmente de uma cultura específica e que também não afirme a impossibilidade de se pensar criticamente acerca dos valores culturais. A pergunta é se a política do reconhecimento de Taylor ou o multiculturalismo liberal de Kymlicka seriam suficientes para o enfrentamento dessa problemática.

Além disso, nos propomos a investigar se é possível conciliar, de um lado, uma teoria com aspectos comunitaristas, no caso de Taylor e, de outro, uma teoria classificada como liberal, no caso de Kymlicka. Tal análise comparativa tem no multiculturalismo seu foco e seu limite. Com esses elementos, é possível identificar que nossa tese pode ser caracterizada como negativa, pois tem por objetivo a análise dos referidos filósofos e a consequente verificação dos argumentos por eles apresentados no que diz respeito à construção de um projeto multicultural. Em última instância, não temos a pretensão de propor uma nova teoria multicultural, mas avaliar as teorias dos filósofos canadenses.

Nossa hipótese básica consiste em afirmar que as teorias de Taylor e Kymlicka abrem importantes caminhos de desenvolvimento teórico no sentido de reconhecer práticas culturais distintas e ao mesmo tempo estabelecer princípios universais, contudo, esbarram em problemas ainda não suficientemente confrontados. Esse processo seria possível, segundo Taylor, se tomássemos a fusão de horizontes como ponto de partida no sentido de estabelecer novos vocabulários de compreensão direcionados aos contrastes entre culturas. Os juízos derivados da fusão de horizontes transformariam os padrões dos atores envolvidos e permitiriam a

compreensão do outro enquanto uma identidade distinta. Argumentaremos no sentido de mostrar duas grandes dificuldades não enfrentadas pela teoria tayloriana quando do desenvolvimento da fusão de horizontes: primeiro a não explicitação e consequente análise das condições circundantes aos atores da fusão e, segundo, a dificuldade de estabelecer uma linguagem compreensiva a todos e livre de distorções.

A resposta liberal de Kymlicka propõe o respeito à diversidade cultural, mas coloca os valores liberais como parâmetro de julgamento universal. Nesse sentido, para que se possam construir direitos humanos universais deveríamos seguir os valores e a linguagem liberal que são, no entendimento de Kymlicka, as melhores possibilidades que dispomos. É possível verificar, em nosso entendimento, um limite nesse desenvolvimento teórico, pois ao apresentar, de antemão, os valores liberais como os mais adequados, estaria fechando as portas para um diálogo compreensivo entre os diferentes grupos humanos que poderia levar ao reconhecimento de todos e o estabelecimento de princípios com validade universal.

Por sua vez, a proposta tayloriana afirma a importância do devido reconhecimento à diferença individual, mas também o devido reconhecimento aos diferentes grupos culturais. O reconhecimento possui papel fundamental na formação identitária seja de um indivíduo bem como de um grupo de indivíduos. Dessa forma, tomar os valores liberais como único parâmetro de julgamento pode levar a inúmeras incompreensões ou ao mau reconhecimento. Justamente para evitar possíveis distorções é que propõe a fusão de horizontes e o modelo de razão prática em transição como possibilidades de compreensão efetiva entre os sujeitos ou grupos de sujeitos que se dispõem a fundir horizontes.

Nesse sentido, há um forte questionamento aos valores liberais e sua pretensão de validade universal. Taylor pergunta se o liberalismo não seria também uma cultura específica, com valores específicos, portanto, incapaz de compreender na sua totalidade culturas que não possuem em seu interior os valores liberais. O questionamento tayloriano coloca em cheque a pretensão do liberalismo de se apresentar como um terreno neutro onde poderiam florescer as mais diversas culturas. A resposta de Kymlicka caminha na direção de afirmar que os valores liberais se mostram como adequados para aliar reconhecimento e direitos humanos. Contudo, para que se chegue a esse resultado são necessárias condições específicas que somente são encontradas em sociedades liberais e democráticas.

Diante disso, duas são as respostas possíveis. A primeira consiste em afirmar que as demais sociedades também devem desenvolver as mesmas condições que as verificadas no

Ocidente. Uma segunda resposta aponta para o desenvolvimento de procedimentos de compreensão que permitam uma correta análise de todas as manifestações culturais, para em seguida, estabelecer princípios ou valores construídos conjuntamente. Kymlicka julga que a primeira alternativa é a mais adequada. Argumentaremos no sentido de que tal alternativa pode ser compreendida como restritiva porque apresenta valores estabelecidos antecipadamente e não toma em consideração os aspectos de organização social e política de cada grupo cultural. Além disso, é imprescindível que se analise também os aspectos geopolíticos e históricos que formataram cada cultura.

Por isso, antes propriamente de adentrarmos nessa discussão traçaremos no capítulo inicial um panorama geral da discussão em torno do multiculturalismo. Nosso primeiro objetivo é apresentar o multiculturalismo, sua conceituação, os atores envolvidos nesse processo e a importância de discutir esse tema na sociedade contemporânea. Quando falamos em sociedade contemporânea não estamos afirmando que o multiculturalismo seja um fenômeno peculiar da contemporaneidade, pelo contrário, sempre esteve presente nas mais diversas sociedades, contudo nunca com tamanha proporção e intensidade. Nosso intento no primeiro capítulo é entender porque não podemos nos furtar de discutir teoricamente sobre o multiculturalismo, ao mesmo tempo em que precisamos, enquanto sociedade, de políticas que favoreçam a convivência entre povos distintos.

São diversas as formas de se apresentar a discussão em torno do multiculturalismo, mas que se complementam na afirmação de que é necessário discutir o multiculturalismo como uma teoria, ou melhor, como um projeto. Entretanto, quando tratamos do multiculturalismo como um projeto não podemos perder de vista a falta de unanimidade em sua construção. Portanto, nossa análise se restringe, *grosso modo*, aos projetos multiculturais que decorrem de Charles Taylor e Will Kymlicka.

Ainda no primeiro capítulo apresentaremos a discussão entre liberais e comunitaristas no que diz respeito ao multiculturalismo. Partimos de Rawls, visto ser quem restaurou a filosofia política contemporânea, para chegarmos às críticas comunitaristas. Nosso intento não é apresentar todo o debate entre liberais e comunitaristas – mesmo porque existem distintas posições liberais bem como distintas posições comunitaristas – assim nos limitaremos aos aspectos mais gerais desse embate que interferem diretamente na questão multicultural.

Em seguida, apresentaremos o conceito de cultura a fim de justificarmos a importância do presente trabalho, pois somente quando compreendemos a importância vital da cultura para

a identidade individual e grupal poderemos discutir as melhores formas de reconhecimento multicultural. Para complementar esse ponto trataremos em linhas gerais da influência da globalização sobre o multiculturalismo.

No segundo capítulo discutiremos a perspectiva liberal em torno do multiculturalismo tomando Kymlicka como referência. O filósofo liberal afirma o pertencimento cultural como um bem básico, colocando-o como um dos elementos fundamentais que deve ser levado em consideração quando se almeja estruturar uma sociedade de forma justa. Apresentaremos a compreensão de cultura como bem básico apresentada por Kymlicka tomando como referência as discussões apresentadas por Rawls. Nossa tentativa será de apresentar a cultura como elemento fundamental na formação identitária de um indivíduo, portanto, importante também para a teoria liberal de Kymlicka.

Na sequência apresentamos distinções fundamentais formuladas por Kymlicka no que diz respeito ao multiculturalismo, a saber, a diferença entre minorias nacionais e minorias étnicas e a diferenciação entre proteções externas e restrições internas, demonstrando como essas qualificações interferem no âmbito geral da teoria. É relevante também ponderar sobre a existência ou não de direitos coletivos ou o que Kymlicka denomina “direitos diferenciados em função de grupo”. Por fim discutiremos a perspectiva do filósofo canadense em torno do tratamento às minorias culturais que não seguem valores liberais. Nossa análise nesse ponto tem como referência o conceito de autonomia, valor central nas teorias liberais.

No terceiro capítulo apresentaremos a perspectiva tayloriana em torno do multiculturalismo. Para tal, é imprescindível compreender o entendimento tayloriano sobre um dos conceitos mais importantes da modernidade: o reconhecimento. Com esse objetivo, apresentaremos os elementos de Rousseau e Hegel que influenciaram fortemente a teoria do filósofo canadense. De Rousseau traremos especialmente o conceito de amor próprio ligado à necessidade que todo ser humano possui de ser visto e reconhecido pelo outro. De Hegel traremos alguns elementos dos escritos de Iena e uma interpretação da parábola do Senhor e do Escravo que afirma a existência do senhor e do escravo como uma necessidade lógica, porém não histórica.

Dentro dessa perspectiva hegeliana, Taylor apresenta o reconhecimento como fundamental para a formação da identidade tanto em nível pessoal quanto em nível grupal. Nesse sentido, o reconhecimento para ser efetivo precisa acontecer entre indivíduos ou grupos de indivíduos que se compreendam como iguais. Se o reconhecimento acontecer de forma

errônea pode causar graves danos à identidade tanto aos indivíduos bem como a grupos de indivíduos. Exatamente a partir da compreensão de que o reconhecimento é necessário em nível individual e coletivo é que nasce a teoria multicultural de Charles Taylor. Em nosso entendimento, esse é um passo importante na compreensão atualizada de reconhecimento.

Na segunda parte do terceiro capítulo vamos apresentar aquilo que chamaremos de liberalismo brando que marca o pensamento de Charles Taylor. Chamaremos esse modelo também de comunitarismo com premissas liberais, visto salvaguardar a liberdade individual justificando-a no pertencimento comunitário. Analisaremos até que ponto essa teoria consegue dar conta do fenômeno multicultural e suas possíveis lacunas.

Posteriormente, trataremos da possibilidade levantada por Taylor de distinguir entre bens convergentes e bens irreduzivelmente sociais. Essa é uma resposta à perspectiva liberal que afirma a inexistência de bens fortemente compartilhados, ou a possibilidade de que todos os bens possam ser decompostos em bens puramente individuais. Se não existem bens fortemente compartilhados existiriam apenas direitos convergentes que encontram no indivíduo seu ponto final. Taylor se contrapõe a essa ideia afirmando ser possível estabelecer direitos coletivos constituídos a partir de bens irreduzivelmente sociais, ou bens que existem apenas em função de grupos sociais.

Na parte final do terceiro capítulo apresentaremos os elementos que nos remeterão à discussão presente no capítulo final. Trata-se do pressuposto de igual valor que deve ser atribuído às culturas antes de qualquer análise valorativa de suas práticas. O pressuposto garante que todos os grupos culturais tenham suas práticas específicas tomadas em consideração. Mas, o processo não se encerra nesse momento, faz-se necessário desenvolver juízos de valor acerca dessas mesmas práticas. Como isso pode ocorrer? É o que pretendemos responder no capítulo final. Kymlicka julga que os valores liberais seriam suficientes para esse julgamento valorativo, enquanto Taylor propõe a fusão de horizontes e um modelo de razão prática baseado em transições.

Por fim, no capítulo final faremos uma tentativa de diálogo mais aberto e profundo entre as teorias de Taylor e Kymlicka mostrando em que pontos poderiam se complementar. Julgamos que o encontro entre as teorias dos filósofos canadenses oferece respostas satisfatórias para o enfrentamento do multiculturalismo em sociedades liberais e democráticas. Mostraremos como Taylor e Kymlicka têm um entendimento muito próximo no que se refere à valorização do contexto de escolha, além do entendimento de que o liberalismo tradicional não responde



satisfatoriamente aos desafios do multiculturalismo e, por fim, como ambos entendem que o Estado não logra neutralidade no que tange à cultura e, por isso, deve criar condições equitativas para todos os grupos culturais.

Na sequência do capítulo nos propomos a defender que as duas teorias, aqui analisadas, encontram limites quando da tentativa de responder aos desafios do multiculturalismo em sociedades não liberais e que não possuem na democracia seu modelo de organização política. Iniciamos com Kymlicka e sua abertura para a universalidade a partir dos próprios valores liberais. Segundo nosso entendimento, é possível identificar duas limitações, uma primeira explanatória e uma segunda prescritiva. Diante da profunda diversidade presente nas sociedades contemporâneas, o liberalismo não apresenta padrões suficientes de análise. Como consequência disso, não pode oferecer soluções normativas que comportem, ao mesmo tempo, reconhecimento das particularidades e efetiva validade universal.

Verificaremos também a resposta tayloriana a essa problemática. Julgamos que pode ser classificada como uma tentativa de equilíbrio entre posições etnocêntricas e posições relativistas. Apresenta um modelo de razão prática hermenêutico que tem suas bases no raciocínio moral em transição e na fusão de horizontes. Apresentaremos, basicamente, duas objeções a esse modelo no que se refere à tentativa de universalidade. A primeira objeção diz respeito à necessidade de se articular uma linguagem compreensiva e livre de distorções sistemáticas. Com relação a essa primeira objeção, avaliamos que Taylor não apresenta elementos suficientes para impedir ou mitigar possíveis distorções de compreensão decorrentes da linguagem. A segunda objeção se direciona às condições em que um exercício de compreensão pode se desencadear. Pensamos aqui especialmente nas condições sociais e econômicas, tendo em vista a grande desigualdade existente entre os diferentes grupos culturais. Procuraremos defender que a preocupação de Taylor se direciona quase que exclusivamente para o aspecto identitário das culturas, deixando de lado aspectos que podem se tornar decisivos no processo de fusão de horizontes ou do raciocínio em transição que tem no princípio da melhor descrição seu ponto fundamental.

Portanto, faremos uma aproximação entre as teorias de Taylor e Kymlicka no que tange ao desenvolvimento de um projeto multicultural direcionado para sociedades liberais e democráticas. Nossa argumentação nos leva a afirmar que as teorias de Taylor e Kymlicka respondem satisfatoriamente aos problemas multiculturais em sociedades liberais e/ou democráticas, mas apresentam limitações quando pensamos em sociedades não liberais e/ou

não democráticas. As teorias aqui analisadas possuem pontos de referência distintos, o que não nos impede de aproximá-las quando assim se fizer necessário, da mesma forma distanciá-las, quando também for preciso. Exatamente isso que vamos apresentar na sequência do trabalho, aproximando-as quando do tratamento do multiculturalismo em sociedades liberais e democráticas e distanciando-as no que diz respeito à possibilidade da construção de princípios universais.

Diante de todos esses elementos, enfatizamos que nosso objetivo com esse trabalho é mostrar a importância e a necessidade de se discutir projetos multiculturais. Tais projetos precisam equilibrar dois pontos que consideramos fundamentais: primeiro o efetivo reconhecimento das mais variadas práticas culturais e, segundo, propor princípios que se coloquem como parâmetros de avaliação das próprias práticas culturais que almejam reconhecimento. Em outras palavras, o ponto central das teorias multiculturais, segundo nosso entendimento, é apresentar projetos que superem o etnocentrismo e o relativismo. Com esses elementos em vista é que passamos à análise das teorias propostas por Charles Taylor e Will Kymlicka.

## 1. MULTICULTURALISMO: UM DEBATE NECESSÁRIO

Nosso objetivo inicial é apresentar uma discussão em torno do multiculturalismo, sua conceituação, os atores envolvidos nesse processo e a importância de discutir o tema na sociedade contemporânea. Quando falamos em sociedade contemporânea não estamos afirmando que o multiculturalismo seja um fenômeno peculiar da contemporaneidade, pelo contrário, sempre esteve presente nas sociedades humanas, contudo, em menor proporção e intensidade<sup>2</sup>. Nosso intento nesse primeiro capítulo é entender, portanto, porque não podemos nos furtar de discutir teoricamente o multiculturalismo, ao mesmo tempo em que, enquanto sociedade, precisamos desenvolver políticas que favoreçam a convivência entre povos distintos.

O termo multiculturalismo designa a coexistência de grupos culturais que podem se manifestar de diferentes formas. Nesse sentido, podemos falar de pequenos espaços multiculturais, pequenas sociedades multiculturais, mas também podemos discutir o multiculturalismo em termos globais, especialmente após o fenômeno da globalização, que de forma positiva ou negativa, tem aproximado as culturas. Não temos a pretensão de realizar juízos de valor acerca da globalização, entretanto, não há dúvidas de que necessitamos discutir acerca das suas consequências sobre o debate multicultural. Na sequência desse capítulo trataremos da globalização e seus efeitos sobre o multiculturalismo.

Para que se possa compreender o multiculturalismo é antes necessário que se compreenda o que significa pertencer a uma cultura. Nesse sentido, nos propomos a discutir a importância da preservação da cultura para os indivíduos que dela comungam. O pressuposto subjacente a essa discussão é: a cultura é indispensável para a formação da identidade de um indivíduo, conseqüentemente preservando a cultura se preserva também a identidade dos seus membros. Essa não é uma afirmação unânime quando tratamos do multiculturalismo, dessa forma nos propomos discuti-la, direta ou indiretamente, em todo nosso texto.

Não podemos nos furtar da discussão clássica entre igualdade e diferença que subjaz a todo debate multicultural. A pergunta que se coloca nesse contexto é: como conciliar igualdade e diferença? Como compatibilizar a exigência por reconhecimento da diferença com a exigência

---

<sup>2</sup> Questões multiculturais perpassam a história da humanidade, entretanto o conceito multiculturalismo é relativamente recente. Com isso estamos afirmando que uma das peculiaridades contemporâneas dessa temática é justamente o uso de um conceito específico. Não faremos um regresso histórico para compreender onde nasceram propriamente as discussões multiculturais, pois esse não é o objetivo do presente trabalho.

de tratar a todos com igualdade? Especificamente quando tratamos do multiculturalismo devemos nos perguntar: como conciliar possíveis direitos coletivos com direitos e liberdades individuais? Nessa linha argumentativa nos propomos a discutir na sequência do trabalho o que são e, se realmente, podemos falar em direitos coletivos.

Sem dúvida, o debate entre igualdade e diferença e conseqüentemente sobre o multiculturalismo está muito ligado ao embate entre liberais e comunitaristas. Dessa forma, analisaremos os principais pontos desse debate para esclarecer onde se pode localizar a questão multicultural nesse cenário. Partimos de Rawls, visto ser quem restaurou a filosofia política contemporânea, para chegarmos às críticas comunitaristas. Portanto, nos limitaremos aos aspectos mais gerais desse embate que interferem diretamente na questão multicultural.

Em alguma medida, nesse primeiro momento estamos em busca de uma compreensão mais clara do que seja o multiculturalismo e os desafios que cercam essa discussão. Diante da pluralidade de possibilidades de abordagem dessa temática pretendemos localizar os pontos que são caros para o desenvolvimento posterior do nosso trabalho. Essa não é uma tarefa simples, mas de extrema importância para as discussões filosóficas em torno do multiculturalismo.

## 1.1 O MULTICULTURALISMO EM QUESTÃO

Buscaremos nesse ponto compreender o fenômeno multicultural e suas diversas possibilidades de compreensão e análise. O debate multicultural contemporâneo, utilizando-se do conceito de multiculturalismo, nasce especialmente nos EUA com arranjos particulares, mas logo se estende à Europa e aos demais continentes<sup>3</sup>. Isso significa que os termos do debate cunhados nos EUA precisam, em alguma medida, de adaptações às especificidades locais a fim de que possam responder às diferentes realidades. A questão da linguagem adequada à compreensão será tematizada com maior detalhamento nos próximos capítulos do presente trabalho.

Na tabela abaixo buscamos apresentar as diversas formas de se compreender o debate multicultural, mas mais do que isso, os possíveis encaminhamentos que surgem da própria

---

<sup>3</sup> Por exemplo, na América Latina utiliza-se o conceito de interculturalidade para tratar das relações entre as diversas culturas.

diversidade cultural. Chamamos a atenção para o fato de que, para o presente trabalho, apenas tem importância o reconhecimento real da diversidade cultural.

Tabela 1. Modelos sociopolíticos diante da diversidade cultural.

<b>Exclusão</b>  Racismo, xenofobia, antissemitismo, <i>apartheid</i> , holocausto, etc...	Discriminação do outro	Legal	Leis discriminatórias
		Social	Práticas discriminatórias
	Segregação do outro	Espacial	Guetos residenciais Delimitação de espaços públicos
		Institucional	“Guetização” escolar “Guetização” sanitária
	Eliminação do outro	Cultural	Etnocídio Fundamentalismo cultural
		Física	Genocídio Limpeza étnica
<b>Inclusão</b>	<b>Aparente</b>  Homogeneização	Assimilação	“Anglicização” “Arabização” “Ladinização”

			Fusão cultural	<i>Melting pot</i>
	<b>Real</b>	Aceitação da diversidade cultural como positiva	Pluralismo cultural	Multiculturalismo
				Interculturalismo

Fonte: ROMERO, 2003, p.9

Nossa preocupação é discutir a inclusão real. O objetivo é encontrar os elementos necessários que tornem possível o reconhecimento real das diversidades culturais, seja no interior de um Estado, seja na relação entre os diferentes Estados. Como podemos observar na tabela são dois os conceitos utilizados para tratar da inclusão real, multiculturalismo e interculturalismo. O termo multiculturalismo remete aos debates nascentes especialmente nos EUA e no Canadá. Por sua vez, o termo interculturalismo tem sido utilizado na América Latina, mas também no Quebec, como uma tentativa de tornar a discussão mais próxima da realidade social presente em cada local. Apesar das possíveis diferenciações entre os conceitos de inter e multiculturalismo optamos por tratá-los como equivalentes na presente discussão.<sup>4</sup> Isso não impede que em alguns momentos possamos apontar para possíveis diferenças.

Para fins de organização utilizaremos preferencialmente o termo multiculturalismo. Uma primeira distinção a ser feita quando tratamos dessa temática é entre teoria e fato multicultural. Afirma Kymlicka: “Segundo estimativas recentes, os 184 Estados independentes do mundo contém mais de 600 grupos de línguas vivas e 5000 grupos étnicos.” (KYMLICKA, 1996a, p. 13).<sup>5</sup> Não parece necessário que se discuta o multiculturalismo como um fato que se apresenta em nossas sociedades, desse modo, nos propomos a discuti-lo como uma teoria. Seguimos o caminho de Câmara:

(...) o multiculturalismo seria uma das soluções possíveis aos problemas suscitados pela convivência entre pessoas e grupos de diferentes culturas, concretamente, a que

<sup>4</sup> Fazemos essa opção porque entendemos que, apesar das distinções possíveis, há um objetivo em comum, a saber, garantir que cada cultura tenha seu próprio espaço de desenvolvimento e que também possa dialogar e compreender as demais manifestações culturais.

<sup>5</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Trad. Carme Castells Auleda. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996.

propõe a coexistência entre eles, mantendo cada uma das suas próprias pautas culturais e sociais. (CÂMARA, 2003, p. 163).<sup>6</sup>

Enquanto fato o multiculturalismo não suscita uma grande discussão, pois basta que se façam levantamentos sociológicos e sem dificuldades se observará uma grande diversidade de culturas que se entrecruzam<sup>7</sup>. O desafio está na discussão de um projeto multicultural que realmente seja a solução para os problemas que surgem a partir da convivência entre manifestações culturais distintas<sup>8</sup>.

Ainda nessa linha Hall propõe uma distinção entre multicultural e multiculturalismo. Multicultural, na concepção de Hall, é um termo qualitativo enquanto que multiculturalismo é substantivo, ou seja, apresenta as estratégias e políticas que são tomadas para propiciar uma boa convivência entre as diferentes culturas. (HALL, 2013, p. 57). Da mesma forma que Hall pensamos que o multiculturalismo é a tentativa de responder aos problemas colocados pela realidade multicultural.

São diversas as formas de se apresentar essa discussão, mas que se complementam na afirmação de que necessitamos discutir o multiculturalismo como uma teoria, ou em outro termo, como um projeto. Entretanto, quando tratamos do desenvolvimento de projetos multiculturais não podemos perder de vista a falta de unanimidade em sua construção. Ao menos podemos apresentar quatro diferentes possibilidades de discussão em torno da diversidade cultural.

A primeira que poderíamos chamar de monoculturalismo tem por objetivo estabelecer uma única cultura hegemônica e unificadora, capaz de subjugar todas as demais possibilidades de manifestação cultural. Essa primeira abordagem considera extremamente negativo o encontro entre diferentes culturas. Se por ventura tal encontro acontecer é necessário que se elimine qualquer possibilidade de diálogo, devendo-se manter os valores integrais da cultura

---

<sup>6</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. CÂMARA, Ignacio Sánchez. Integración o multiculturalismo. *Persona Y Derecho*, Navarra, n. 49, p. 163-184, 2003.

<sup>7</sup> Três elementos corroboram a tese de que não há necessidade de problematizar o multiculturalismo como um fato: a) a multiplicidade de culturas existentes no mundo contemporâneo; b) a existência de diversas culturas no interior de um Estado-nação; c) a influência entre culturas dentro de um Estado-nação bem como para além dos Estados.

<sup>8</sup> Com relação a isso podemos perceber as grandes dificuldades enfrentadas pelo governo brasileiro e também por outros tantos governos no atendimento aos migrantes que buscam melhores condições de vida em novos países. Especialmente aqui nos referimos aos haitianos e senegaleses que nos últimos anos têm procurado muito o Brasil em busca de melhores condições de vida. Esse não é o único desafio do multiculturalismo, como ficará mais claro nos próximos capítulos, mas se coloca como uma boa ilustração ao problema.

hegemônica. Nesse sentido, todas as manifestações culturais minoritárias deveriam se incorporar plenamente à cultura majoritária, abandonando completamente suas próprias tradições e vivências culturais<sup>9</sup>.

Uma segunda possibilidade é o que podemos chamar de multicomunitarismo. Essa abordagem não se posiciona contra a multiplicidade de culturas, contudo, não constrói espaços de diálogo e troca, o que acaba por tornar as culturas incomunicáveis entre si. Nessa perspectiva, as culturas são entendidas como manifestações incompatíveis e que, portanto, não podem estabelecer um diálogo universal. A diversidade está reconhecida na medida em que cada cultura vive exclusivamente de acordo com os seus próprios valores, sem qualquer possibilidade de construção dialógica. Esse é o processo que podemos chamar de relativismo cultural, onde cada cultura vive de acordo com os seus próprios valores sem nenhum diálogo crítico.

O relativismo cultural defende a ideia de que não há possibilidade de um diálogo verdadeiro entre as culturas que apresentam valores antagônicos, por isso objetiva salvaguardar a vivência autônoma das mesmas. Entretanto, a sustentação para tal autonomia advém de um relativo isolamento, ou ao menos, da não possibilidade de questionamento entre culturas. Em nosso entendimento, respeitar a autonomia das culturas não significa aceitar o isolamento ou a impossibilidade de questionamento entre os diferentes grupos humanos, pelo contrário, o respeito à autonomia cultural passa necessariamente pelo diálogo e, mais ainda, pelo reconhecimento do outro enquanto simplesmente outro. Isso significa que o simples relativismo cultural não nos apresenta soluções adequadas para uma adequada convivência cultural.

Uma terceira abordagem possível é o pluralismo cultural, típico das sociedades liberais contemporâneas. Tal forma de se pensar a relação entre as culturas tem se tornado hegemônica nos locais onde se verifica um predomínio da cultura liberal. Quando se trata de pensar de forma universal se tomam como pressupostos os valores liberais, especialmente a liberdade, a igualdade e a propriedade privada. Dentro dessa perspectiva, o pluralismo é aceito na esfera privada, ou seja, as diversas manifestações culturais podem ser mantidas no âmbito privado, mas no âmbito público devem ser afirmados os valores liberais. O pressuposto aqui colocado, que mais adiante questionaremos, é o de que o liberalismo seria um terreno neutro no qual podem florescer as mais diversas manifestações culturais sem prejuízos identitários. Nesse

---

<sup>9</sup> Isso, em grande medida, ocorreu com a maioria dos indígenas que viviam na América Latina quando da chegada dos colonizadores europeus.



sentido, parece que pluralismo cultural seria uma maquiagem para, em alguma medida, universalizar valores liberais. É claro que essa argumentação não é unívoca, por isso voltaremos a essa temática no decorrer do trabalho.

Por fim, há uma quarta vertente que podemos chamar somente de multiculturalismo. A proposta é que haja um reconhecimento público das diferentes expressões culturais. Reconhecimento que não se restringe ao âmbito privado ou que se contraponha ao diálogo intercultural, mas que pelo contrário reconheça o valor público das culturas. A abordagem multiculturalista permite que se renuncie ao monoculturalismo e ao relativismo do multicomunitarismo, na medida em que abre a possibilidade da construção de um diálogo universal que possa conciliar direitos humanos universais com reivindicações étnicas.

Como nossa atenção se direciona a melhor possibilidade de se colocar em prática um projeto multicultural, nos parece que a quarta possibilidade é a que melhor responde aos problemas multiculturais contemporâneos. A tentativa é apresentar a melhor forma de combinação entre o reconhecimento às diversas manifestações culturais juntamente com a possibilidade de construção de princípios básicos que possam ser aceitos e respeitados por todos.

Toda essa discussão faz sentido no interior das sociedades contemporâneas, marcadas fortemente por uma grande diversidade cultural. Hall apresenta três fatores que são decisivos para o fenômeno multicultural: primeiro o pós-colonialismo, segundo o fim da Guerra Fria e por fim a globalização. (HALL, 2013, p. 61). Entender a relação desses fatores com o desenvolvimento das discussões multiculturais é fundamental para entendermos nossas sociedades multiculturais contemporâneas.

Pós-colonial significa a independência das colônias e a consequente possibilidade de que povos antes colonizados possam ressignificar suas características culturais originais. É óbvio que as ex-colônias não dispuseram de plenas condições para tal processo de refundação, especialmente no que se refere ao aspecto econômico, obrigando-as a passar por um longo processo de recuperação econômica, social e cultural. Antes de qualquer coisa, é preciso superar a imagem depreciativa que lhes foi imposta pelas colônias.

O interesse desse período [de colonização] é que o opressor não chegue a se satisfazer com a inexistência objetiva da nação e da cultura oprimidas. Envidam-se todos os esforços para levar o colonizado a confessar a inferioridade de sua cultura transformada em condutas instintivas, a reconhecer a irrealidade de sua nação e finalmente, o caráter inorganizado e inacabado de sua própria estrutura biológica. (FANON, 1979, p. 198).

É preciso, primeiro, reconstruir a autoimagem imposta de forma depreciativa pelos colonizadores. Somente após esse processo, torna-se possível uma reconstrução em termos culturais, retomando os valores mais importantes. Contudo, não se recuperam originalmente todos os elementos culturais. As influências são inevitáveis, pois nenhuma cultura pode manter-se intacta eternamente. Portanto, as influências da colonização não são totalmente eliminadas, pois o encontro entre diferentes povos transforma consideravelmente as relações internas a uma cultura, bem como as relações externas com as outras culturas. O elemento que deve ser eliminado desse encontro é a imagem depreciativa que o colonizador impõe ao colonizado impedindo que esse se reconheça como portador de valores culturais importantes para a sua construção identitária.

O colonialismo e o pós-colonialismo são especialmente importantes para as discussões multiculturais ou interculturais na América Latina. Os efeitos do colonialismo ainda são sentidos em nosso continente o que acarreta problemas de ordem identitária, social, política e econômica. Prova disso é a tentativa da criação de uma linguagem própria para tratar dessa temática com o objetivo de mostrar que é possível reinterpretar determinados acontecimentos a partir de uma linguagem mais próxima da realidade.<sup>10</sup> A América Latina ainda está expurgando todos os elementos negativos deixados pela colonização e com isso abrindo espaço para os elementos importantes da identidade de povos nativos que foram oprimidos durante a colonização.

Superado o colonialismo externo pode nascer o que Casanova (2006, p. 432) denomina de colonialismo interno. Com a independência, teoricamente os países colonizados estão libertos da colonização, mas como percebemos na obra de Fanon esse é um processo lento e muito trabalhoso, pois a colonização precisa ser superada também do ponto de vista psicológico. Como se não bastasse, surge então a colonização interna, onde os povos mais fortes subjagam os mais fracos reproduzindo novamente as relações de dominação do colonialismo.

Esse processo claramente aconteceu com os indígenas em quase todos os países latino americanos. Os indígenas sofreram as consequências nefastas do período colonial e, quando esse foi superado, continuaram a sofrer com a colonização, mas, dessa vez, os colonizadores

---

<sup>10</sup> Isso se reflete no movimento latino americano que visa construir uma reflexão original, nascente da situação histórica que a América Latina se encontra. A partir disso surgem a teologia e a filosofia da libertação com nomes como Salazar Bondy, Gustavo Gutierrez, Leopoldo Zea e Enrique Dussel.

foram os povos já estabelecidos em terras latino americanas. O colonialismo interno é, nesse sentido, a continuação da subjugação de um povo sobre outro. Com isso, as relações de dominação continuaram a se perpetuar na América Latina, impedindo o devido reconhecimento das manifestações culturais de inúmeros povos, mas sem dúvida os maiores prejudicados nesse processo foram os povos indígenas.

Exatamente a partir dessa argumentação que autores como Raúl Fonet-Betancourt (2007) e Antônio Sidekum (2003) têm proposto uma análise mais contextualizada do fenômeno multicultural na América Latina. O primeiro passo no entendimento dos referidos autores é a superação da imagem depreciativa imposta externamente e reproduzida internamente de que, enquanto latino-americanos, não temos capacidade de pensarmos autonomamente e conseqüentemente somos apenas reprodutores de conhecimento. Essa discussão remonta a Dussel, Leopoldo Zea, entre outros. Fonet-Betancourt propõe que o caminho para a superação da imagem depreciativa seja a interculturalidade.

Dessa forma, (...) o encontro com a filosofia intercultural significa para a filosofia latino-americana o descobrimento de uma pluralidade epistemológica e metodológica que a ajuda a revalorar suas próprias tradições. Redescobre-se a si mesma, se preferir, como parte da pluralidade filosófica do mundo, e deixa assim para trás a antiga imagem (eurocêntrica) na qual somente se via como um apêndice da filosofia europeia. Por isso o descobrimento da pluralidade filosófica que facilita o encontro com a filosofia intercultural, significa concretamente para a filosofia latino-americana um impulso decisivo para diferenciar sua história e reencontrar-se com sua própria pluralidade negada. (FORNET-BETANCOURT, 2008, p. 35)<sup>11</sup>.

A filosofia intercultural, ou em outros termos, o reconhecimento da diversidade cultural da América Latina permite-a reescrever a própria história e redescobrir elementos identitários até então desprezados pela colonização. Só o devido reconhecimento das diferentes culturas é que pode permitir um diálogo verdadeiro e frutífero entre as mais diversas manifestações culturais que coexistem na América Latina.

O exemplo latino americano é um clássico quando buscamos compreender os profundos efeitos causados pela colonização. Como assinalamos acima, os países que foram colonizados por longos períodos possuem características específicas que devem ser levadas em consideração nas discussões multiculturais. Ainda nesse ínterim vale lembrar que nem todos os países sofreram os efeitos da colonização da mesma forma. Os problemas enfrentados pelos países

---

<sup>11</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que citarmos esse texto o faremos a partir de traduções livres. FORNET-BETANCOURT, Raúl. La filosofía intercultural desde una perspectiva latino-americana. In: *Solar*, nº3, ano 3, Lima, 2007, p. 23-40.

latino americanos são muito mais sensíveis daqueles enfrentados pelos EUA e pelo Canadá, por exemplo. Acreditamos ser um fator decisivo para explicar porque Taylor e Kymlicka não adentram com profundidade nessa temática. Verificaremos na sequência do trabalho que a presente temática aparece nos autores aqui analisados, mas ainda não de maneira adequada, segundo os autores que escrevem a partir da América Latina. Mais adiante vamos analisar até que ponto a fusão de horizontes proposta por Taylor pode dar conta dessa problemática ao tomar em consideração todos os diferentes contextos onde se coloca a discussão multicultural.

Para além do colonialismo outro elemento importante nessa discussão é o término da Guerra-Fria dando fim a uma disputa binária de hegemonia sobre o mundo entre americanos e soviéticos, abrindo caminho para a universalização de uma única maneira de compreender o mundo, tendo como ponto de partida a ideia de mercado. O mercado não toma em consideração contextos culturais e formas de vida, é como que um princípio universal abstrato que deve ser aplicado independentemente de quaisquer condições históricas. O mercado seria um ente neutro apto para garantir universalidade a um novo modelo econômico, social e cultural.

Tal entendimento de mercado tem duas grandes consequências: grandes desigualdades sociais e um novo realinhamento de culturas até então dispersas. Esse realinhamento nada mais é do que a tentativa de contraposição a esse modelo hegemônico de mercado que ignora possíveis diferenças. As culturas minoritárias, ao compreenderem o crescimento de uma cultura hegemônica, percebem a necessidade de uma contraposição solidificada, por isso da necessidade de se restabelecerem enquanto culturas, reafirmando seus elementos característicos. Com isso, reascende-se o debate em torno do devido reconhecimento às diferentes formas de se compreender o mundo.

Se as culturas minoritárias não se organizam no intuito de frear uma hegemonização de um modelo cultural acabam sendo engolidas e submetidas ao modelo hegemônico. Isso permite às culturas uma redescoberta e reafirmação de suas identidades. Além disso, fica claro nesses movimentos o caráter dinâmico das culturas através das diversas relações estabelecidas e da constante necessidade de readaptação. É óbvio que alguns elementos são mantidos, mas muitos outros transformados pelo diálogo com outras culturas.

Por fim um terceiro elemento para que se possa entender o debate multicultural contemporâneo é o fenômeno da globalização. Segundo Hall, a globalização não é um fenômeno apenas contemporâneo, pois, por exemplo, as grandes navegações europeias já se configuram como um processo de mercantilização mundial. Nova é a forma como a

globalização se manifesta, tornando as relações mundiais cada vez mais próximas e permitindo uma crescente mobilidade humana. A seguir, ainda nesse capítulo, voltaremos com mais atenção ao tema da globalização, visto ser em nosso entendimento, fundamental na discussão que estamos desenvolvendo nesse trabalho<sup>12</sup>.

Tendo analisado os acontecimentos históricos que intensificaram o debate multicultural, podemos tentar precisar cronologicamente o momento em que tal desencadeamento se desenvolveu. Dessa forma, enquanto fenômeno contemporâneo, o multiculturalismo tem suas origens nas democracias ocidentais do final da década de 1960. O que significa que, antes mesmo do fim da Guerra Fria, já se manifestavam discussões multiculturais. O que afirmamos acima é que o fim da disputa entre capitalistas e socialistas reabriu com força um espaço para o entendimento e a luta por reconhecimento das diferenças mais específicas entre os diferentes povos e culturas.

Para além de Hall podemos colocar nessa discussão outro acontecimento histórico que marca as discussões multiculturais, a II Guerra Mundial. O mundo ficou estarecido com a tentativa de Hitler de colocar a cultura alemã como superior e capaz de governar as demais. Além disso, no período da Guerra e, ainda antes da própria guerra, havia certa aceitação mundial da ideia de superioridade de algumas culturas sobre outras, determinando as políticas de imigração, especialmente quando da tentativa de imigração de povos das ex-colônias em direção aos ex-colonizadores.

Com a II Guerra Mundial e com o uso desmedido por parte de Hitler da ideia de uma hierarquização cultural, o mundo percebeu que necessitava de princípios que garantissem a igualdade entre culturas. Muitos foram os movimentos para atingir esse objetivo, mas sempre tendo como horizonte a construção de direitos humanos que pudessem servir de escudo contra qualquer possibilidade de subjugação de povos sobre outros. Dessa forma, em 1948, a Organização das Nações Unidas (ONU) apresenta a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* como ponto de referência na questão dos direitos humanos, impactando conseqüentemente nas discussões multiculturais.

No entanto, a declaração teve e tem duplo efeito sobre o debate multicultural. Ao mesmo tempo em que estabelece a igualdade entre as culturas, limita as possibilidades de florescimento das especificidades culturais. O temor é que a possibilidade da vivência singular de uma

---

<sup>12</sup> Trataremos com mais atenção desse tema quando estivermos problematizando o conceito de cultura.

determinada cultura a torne insensível com demandas universais e permita novas possibilidades de segregação, mesmo que internamente às culturas. Portanto, os movimentos em defesa das minorias culturais deveriam adequar suas linguagens à linguagem universal dos direitos humanos, o que em alguma medida pode limitar suas reivindicações.

Com o fim da Guerra Fria o temor de um novo nazismo parece ter diminuído<sup>13</sup> possibilitando um retorno às reivindicações mais específicas de determinadas culturas. Por outro lado, o fim da Guerra Fria intensificou a força do liberalismo colocando-o como o pano de fundo de qualquer reivindicação por reconhecimento cultural, o que novamente limita a discussão, porque somente tem espaço aquilo que está de acordo com os valores liberais. Em seguida apresentaremos, nesse mesmo capítulo, o debate entre liberais e comunitaristas e como essa discussão se apresenta contemporaneamente. Nos capítulos posteriores voltaremos a nos perguntar se o liberalismo é um campo neutro onde podem florescer as mais diversas possibilidades de manifestação cultural.

Quando discutimos o multiculturalismo pós Guerra Fria, tendo obviamente os direitos humanos como ponto de partida, não podemos desconsiderar as grandes e rápidas transformações que ocorrem no mundo contemporâneo. Referimo-nos especialmente às mudanças econômicas que intensificam as desigualdades sociais. Não se pode separar as discussões multiculturais do debate em torno da superação da desigualdade social, ou seja, não faz sentido reivindicar reconhecimento cultural onde não existem condições econômicas mínimas de sobrevivência. A reivindicação cultural nesse caso só faz sentido se colocada lado a lado com reivindicações por igualdade econômica. As reivindicações por igualdade econômica marcam especialmente aquelas localidades onde as desigualdades são mais proeminentes como é o caso da América Latina.<sup>14</sup> Em nosso continente, as reivindicações culturais estão fortemente atreladas às exigências por igualdade econômica.

Essa relação estreita derruba a ideia de que reivindicações multiculturais ignoram os problemas econômicos, preocupando-se exclusivamente com questões de ordem cultural. São incompletas aquelas teorias multiculturais que não se preocupam com as relações econômicas

---

<sup>13</sup> Com a abertura podem surgir também movimentos ou lideranças que se contraponham fortemente aos direitos humanos. Esse processo pode se desenvolver porque a liberdade de expressão é um valor fundamental. O questionamento que fica é como lidar com afrontas a direitos já constituídos.

<sup>14</sup> Ver por exemplo, FORNET-BETANCOURT, Raúl. La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana. In: *Solar*, n°3, ano 3, Lima, 2007, p. 23-40.

subjacentes. Não há possibilidade de reconhecimento cultural onde persistirem fortes desigualdades econômicas. Quando se discute o reconhecimento cultural deve-se antes de qualquer coisa garantir condições mínimas de sobrevivência econômica para aqueles povos que sofrem com fortes injustiças.

Outro ponto de confusão com relação às políticas multiculturais se refere ao debate sobre o fechamento das culturas minoritárias a qualquer possibilidade de troca com culturas tidas como hegemônicas. O multiculturalismo não visa o enclausuramento cultural, pelo contrário, visa a convivência respeitosa e mais do que isso, estimula trocas culturais, no sentido de contribuir para o enriquecimento humano. Condenável é a tentativa de imposição de valores estranhos e até mesmo de assimilações forçadas. Nesse sentido, o multiculturalismo não tem por objetivo a criação de guetos culturais intransponíveis, mas o reconhecimento público das diversas manifestações culturais.

O reconhecimento das diferentes culturas acontece de diversas formas. Mas há um ponto em comum quando analisadas as mais diversas reivindicações culturais: o papel desempenhado pelos direitos humanos. Como afirmamos acima a Declaração dos Direitos Humanos tem dois efeitos: possibilita a igualdade e ao mesmo tempo limita a linguagem de reivindicações culturais. Existem muitos questionamentos sobre até que ponto os direitos humanos são realmente capazes de garantir a igualdade entre as culturas e principalmente a possibilidade de exigências singulares advindas dessas mesmas culturas. O argumento apresentado é de que os direitos humanos são frutos de uma linguagem específica e conseqüentemente de uma cultura particular, o que inviabiliza uma leitura igualitarista e universalista.

Esse questionamento será retomado nas seções seguintes desse trabalho no intuito de avaliar se a linguagem dos direitos humanos fornece ou não as ferramentas necessárias para um debate igualitário e, ao mesmo tempo, capaz de reconhecer especificidades culturais. Diante desse cenário, avaliaremos se é possível afirmar direitos humanos ou princípios com validade universal sem desconsiderar práticas culturais específicas.

Os elementos que apresentamos acima nos ajudam a compreender porque o multiculturalismo tem sido debatido com tanta força, seja em nível acadêmico, bem como em nível político. Não temos a pretensão de apresentar soluções políticas às questões multiculturais, apenas levantar possibilidades teóricas que possam em alguma medida servir de instrumento teórico para discussões políticas.

Está subjacente a essa discussão o debate contemporâneo entre liberais e comunitaristas. Não resta dúvida de que a discussão em torno do multiculturalismo ganhou força dentro do debate liberal-comunitário e que, portanto, precisamos adentrar nessa temática. O que não significa que as respostas propostas por liberais ou comunitaristas sejam suficientes para resolvermos o debate teórico, tão pouco o debate político em torno do multiculturalismo. Talvez, uma possibilidade seja a complementação entre liberais e comunitaristas, é isso que proporemos no capítulo final desse trabalho.

## 1.2 O DEBATE LIBERAL-COMUNITÁRIO

É de fundamental importância tratar do embate entre liberais e comunitaristas, pois, o multiculturalismo é um tema que encontra ressonância no interior desse debate. Aliás, foi a partir da discussão entre liberais e comunitaristas que surgiram as primeiras teorias multiculturalistas contemporâneas. Nesse sentido, o multiculturalismo enquanto um projeto é devedor desse embate político contemporâneo.

É consenso que a filosofia política ganhou novo ânimo a partir da obra *A theory of justice* de John Rawls publicada em 1971. É também essa obra que provoca o nascimento daquilo que se chamou debate entre liberais e comunitaristas que nos propomos a analisar nesse momento. Quando registramos a importância de Rawls não significa que faremos uma análise acurada de seu pensamento, mas apenas daqueles elementos que inspiram toda discussão entre liberais e comunitaristas e, conseqüentemente, nossa presente discussão.

Segundo Taylor, há uma confusão entre questões ontológicas e questões de defesa quando tratamos do liberalismo e do comunitarismo. As questões ontológicas tratam da explicação última da vida social, por outro lado as questões de defesa se referem às posições morais e políticas que adotamos no debate. É óbvio que existe uma relação estreita entre os dois âmbitos, pois, as questões de defesa são derivadas de questões ontológicas. A confusão apontada por Taylor é que, na maioria dos casos, os comunitaristas estão preocupados em analisar questões ontológicas e são interpretados como se estivessem tratando de questões de defesa. (TAYLOR, 2000, p. 197). Se essa confusão for superada poderemos encontrar vários pontos em comum entre liberais e comunitaristas.



O principal ponto a ser tratado é a possibilidade da existência de “eus” libertos, ou seja, de indivíduos sem uma forte filiação comunitária. Esse ponto no entendimento de Sandel se configura como uma questão ontológica não meramente como uma questão de defesa, porque trata da construção identitária de um indivíduo. O elemento ontológico nesse ponto versa sobre a impossibilidade de nos constituirmos enquanto pessoas humanas sem relações dialógicas com outros seres humanos. Transformando essa questão ontológica em questão de defesa podemos afirmar que é possível conciliar eus relativamente libertos com sociedades relativamente libertas, mas por outro lado, não é possível conciliar eus libertos com sociedades altamente coletivistas, por exemplo.

Esse argumento, especialmente utilizado por comunitaristas, enfatiza a ideia de que a formação da identidade está, em forte medida, relacionada ao ambiente comunitário no qual esse indivíduo está inserido. Nesse sentido, é possível indicar que questões ontológicas estão estreitamente relacionadas com questões de defesa, mas que tratam ligeiramente de âmbitos diferentes e confundi-las acaba por empobrecer o debate. Na parte final desse subitem voltaremos a essa temática.

Essa distinção nos permite a superação de pequenas incompreensões que travam o debate. Para que isso se torne mais claro vamos apresentar, em linhas gerais, os principais argumentos de liberais e de comunitaristas para, em seguida, voltarmos a essa distinção inicial. Não ignoramos que existam diferentes possibilidades de se apresentar o debate liberal-comunitário<sup>15</sup>, contudo, apesar de existirem várias possibilidades vamos nos limitar a analisar de modo geral o embate entre individualistas e coletivistas sem adentrarmos detalhadamente nessas possíveis distinções.

A posição liberal clássica pode ser definida como procedimental. O liberalismo entende que cada indivíduo possui uma concepção particular de vida boa ou de bem e tal concepção deve ser respeitada, desde que seja razoável. Todas as diferentes concepções razoáveis de bem devem ser tratadas igualmente pela sociedade sem que nenhuma dentre elas seja institucionalizada. Entendemos como concepção de bem ou vida boa aquilo que é digno de

---

<sup>15</sup> Rainer Forst também compreende que existem diversas formas de se compreender tanto o liberalismo bem como o comunitarismo. “Desse modo, não apenas é injustificado supor que há homogeneidade em ambos os lados, como também é equivocada a ideia de que os argumentos liberais e comunitaristas são, em princípio, irreconciliáveis entre si.” (FORST, 2010, p. 10).

valor por parte do indivíduo, ou de um grupo de indivíduos, segundo o entendimento comunitarista.

Nesse sentido, a sociedade deve ao máximo facilitar a concepção de vida boa adotada pelos indivíduos, criando os mecanismos que permitam seu florescimento de forma igualitária. Se a sociedade adotasse uma concepção de vida boa estaria discriminando uma parcela dos indivíduos em detrimento de outra, o que acarretaria em uma injustiça. Para que tal sociedade se efetive o Estado deve, portanto, ser neutro, criando apenas as condições para que os indivíduos possam livremente esposar suas concepções particulares de bem.

Nessa perspectiva são importantes os procedimentos de decisão, por isso o nome sociedade procedimental. A sociedade procedimental discute sobre questões controversas a respeito de direitos individuais, ou mais precisamente, sobre como efetivá-los. Não há uma preocupação primeira com quais direitos serão regulamentados, mas em estabelecer um procedimento que garanta o máximo de imparcialidade na escolha de tais direitos. Obviamente que os direitos escolhidos são de extrema importância, mas, em alguma medida, são dependentes do procedimento. Por isso da importância atribuída aos elementos necessários para efetivar o procedimento.

Essa configuração política é decorrente da ideia liberal que o indivíduo é um ser dotado de direitos morais anterior a qualquer organização social. As instituições sociais recebem legitimidade na medida em que são capazes de garantir aos indivíduos o acesso aos seus direitos. Nesse sentido, as instituições devem constantemente justificar a sua existência, ao garantir ou não o acesso aos direitos individuais, como propriedade e liberdade. Essa é uma concepção que vem desde o contratualismo clássico e que foi adotada também pelas concepções contemporâneas, chamadas de neocontratualistas.

No contratualismo moderno podemos encontrar as origens desse pensamento. Para Locke, para tomarmos um dos contratualistas modernos, os indivíduos livremente abandonam o Estado de Natureza adentrando na sociedade civil a fim de que essa garanta seus direitos naturais, ou seja, o Estado no interior da sociedade civil tem por função garantir direitos aos indivíduos, sendo que o direito à propriedade é o principal, no entendimento de Locke. “O objetivo grande e principal, portanto, da união dos homens em comunidade, colocando-se eles sob o governo, é a preservação da propriedade.” (LOCKE, 1978, p. 82).

Contemporaneamente a teoria de Rawls é que mais se aproxima do ideal liberal de imparcialidade, na medida em que estabelece um procedimento para escolha dos princípios que devem reger uma sociedade. A tentativa de Rawls é de alcançar um procedimento puro, Höffe nos auxilia a compreender o que significa esse procedimento:

Na justiça procedimental pura os procedimentos oferecem mais do que uma legitimação apenas subsidiária, pois aqui a justiça é ínsita ao próprio procedimento, ao passo que não se pode falar de uma medida independente de procedimentos, quando se objetiva um resultado justo. Assim se aplica um procedimento honesto, que trata de maneira igual todos os implicados, como no jogo de sorte o lance de dados, ou o sorteio, ou, em votações, a contagem dos votos, assim os resultados são justos, não apenas subsidiariamente, mas até originalmente. (HÖFFE, 2003, p. 54).

O procedimento proposto por Rawls o configura como contratualista, mas não no sentido do contratualismo moderno, pois possui um caráter mais abstrato ao visar o estabelecimento consensual de princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade. Em uma posição de igualdade, sob o véu de ignorância, indivíduos racionais e razoáveis escolheriam princípios de justiça que regulariam as instituições sociais de forma equitativa.

[...] esse acordo, como qualquer acordo válido, deve ser estabelecido em condições apropriadas. Em particular, essas condições devem situar equitativamente (sic) pessoas livres e iguais, não devendo permitir a algumas pessoas maiores vantagens de barganha do que a outras. Além disso, coisas como a ameaça do uso da força, a coerção, o engodo e a fraude devem ser excluídas. (RAWLS, 2000, p. 66).

O que define a justiça é a imparcialidade do procedimento, ou em outros termos, a não possibilidade dos indivíduos colocarem-se uns acima dos outros na posição original, garante que os princípios escolhidos sejam os mais adequados para construir uma sociedade justa. O procedimento garante que não se levem em consideração situações contingentes, tais como, por exemplo, posição social e aptidões naturais na escolha dos princípios de justiça.

Dessa forma, segundo Rawls, os indivíduos racionalmente escolheriam, na posição original, dois princípios de justiça. O primeiro princípio é o da liberdade, ou o que Rawls chama de liberdades básicas, que deve ser igualmente possível a todos. O segundo princípio é a igualdade, que se desdobra em dois a fim de garantir que possíveis desigualdades sociais e econômicas sejam dispostas: “(a) para o maior benefício dos que têm menos vantagens, e (b) vinculadas a cargos e posições abertos a todos sob condições de igualdade de oportunidade equitativas.” (RAWLS, 2002, p. 39) Esses seriam os princípios escolhidos por indivíduos livres

e racionais colocados sob o véu da ignorância. Tais princípios poderiam gerar uma sociedade justa, ao menos no que diz respeito à atuação das instituições básicas de tal sociedade.

Rawls apresenta dois princípios de justiça que considera razoáveis de escolha durante o procedimento que chama de posição original. Isso não significa que necessariamente serão esses os princípios escolhidos (liberdade e igualdade), mas que o procedimento permite pensar em princípios de justiça minimamente imparciais. Dessa forma, a grande questão não nos parece saber quais os princípios escolhidos, mas qual o procedimento de escolha de tais princípios. O intuito é estabelecer uma teoria da justiça que possa ser aceita por todos os membros de uma sociedade, independente de posição social, do gênero e outras diferenças existentes.

Afirma Kymlicka:

Mesmo que aceitemos a idéia (*sic*) do contrato social de Rawls como um dispositivo para incorporar uma concepção de igualdade, está longe de estar claro quais princípios seriam efetivamente escolhidos na posição original. Rawls, naturalmente, pensa que o princípio da diferença seria escolhido. Nesse caso, porém, supõe-se que seu argumento seja independente do primeiro argumento intuitivo referente à igualdade de oportunidade. Como vimos<sup>16</sup>, ele não considera este tipo de argumento relevante, ‘estritamente falando’, dentro de uma teoria de contrato. Portanto, o princípio da diferença é apenas uma dentre muitas escolhas possíveis que as partes da posição original poderiam fazer. (KYMLICKA, 2006, p. 81).

Dessa forma, o que está em discussão no liberalismo de Rawls é o procedimento adotado para que se alcancem princípios de justiça. Os comunitaristas, de forma geral, criticam esse aspecto da teoria liberal, pois, o procedimentalismo, propõe princípios de organização social sem uma devida análise da sociedade histórica e da moral enraizada em tal sociedade. Um puro procedimento, no entendimento dos comunitaristas, não garante uma sociedade justa, pois ignora sua realidade histórica. MacIntyre defende que o procedimentalismo não é capaz de tomar em consideração o bem comum dos indivíduos e conseqüentemente da sociedade, pois esses são interdependentes.

De acordo com essa concepção do bem comum, a identificação do meu bem, de como é melhor eu dirigir minha vida, é inseparável da identificação do bem comum da

---

<sup>16</sup> Kymlicka afirma que para Rawls argumentos intuitivos não são suficientes para que se escolham determinados princípios de justiça na posição original. (KYMLICKA, 2006, p. 70).

comunidade, de como é melhor para essa comunidade dirigir a sua vida. (MACINTYRE, 1981, p. 241)<sup>17</sup>.

Os comunitaristas, no geral, afirmam a necessidade de se compreender o contexto histórico de uma sociedade para que se possa construir princípios de justiça adequados. Nesse sentido, não seria possível escolher princípios de justiça sem conhecer a sociedade na qual tais princípios seriam dirigidos. Somente a partir da concepção de bem adotada pelos indivíduos ou pela sociedade é que se poderiam escolher princípios de justiça.

Essa é a famosa discussão sobre a prioridade do justo ou a prioridade do bem. O procedimento de Rawls afirma a prioridade do justo sobre o bem, visto que o véu de ignorância permite a escolha de princípios racionais e razoáveis para reger uma sociedade, princípios esses escolhidos a partir do desconhecimento da posição social, de aptidões naturais e assim por diante. O argumento apresentado pelos comunitaristas é que a pessoa não pode existir desvinculada da sua concepção de bem, o que inviabilizaria o procedimento da posição original. No entendimento de Sandel não podemos abstrair os valores compartilhados que formam nossa identidade individual.

[...] sem custo para aquelas lealdades e convicções cuja força moral consiste em parte no feito de que uma vida assim pensada é inseparável de um entendimento de nós mesmos como as pessoas particulares que somos, ou seja, como membros de uma família, comunidade ou nação, como portadores de uma história, como cidadãos de uma república. Lealdades como essas são muito mais que os valores que se podem ter, ou manter, a certa distância. (SANDEL, 1984, p. 90).<sup>18</sup>

A discussão gira em torno da possibilidade do alcance de uma total isenção na posição original. Segundo Sandel, há uma concepção puramente abstrata de pessoa na posição original que impossibilitaria a escolha de princípios que possam se adequar às sociedades humanas com características distintas entre si. Nesse sentido, só é possível alcançar princípios de justiça adequados na medida em que se consideram as identidades históricas dos envolvidos no procedimento de escolha.

---

<sup>17</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. MACINTYRE, A. *After virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth, 1981.

<sup>18</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. SANDEL, Michael J. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press, 1984.

Os liberais respondem afirmando que o procedimento de Rawls se direciona para a estrutura básica da sociedade, estabelecendo princípios de justiça que possam fornecer elementos fundamentais de organização social. Mesmo na posição original alguns elementos morais se fazem presentes, pois os indivíduos optam por uma concepção equitativa na distribuição dos bens básicos a partir da concepção de que essa seria a melhor forma de organização social. Existiria, de tal modo, um critério moral levado em conta no proceder da escolha dos princípios básicos.

Por outro lado, os comunitaristas afirmam que isso ainda não é suficiente, agora apresentando um novo argumento, a saber, tais princípios escolhidos na situação original não possuem validade universal como pretendem os liberais. Esse é um ponto central nas discussões em torno do multiculturalismo, uma vez que, a possibilidade de universalização dos princípios escolhidos coloca sérios desafios às minorias culturais. A pergunta colocada nesse ponto é se os princípios liberais seriam adequados para as mais diversas comunidades humanas.

Não podemos nos esquecer de que a teoria rawlsiana está direcionada para sociedades democráticas. Nesse sentido, os princípios originários caberiam apenas a tais sociedades, entretanto, mesmo no interior de sociedades democráticas existem povos que não comungam de todas as proposições liberais. Os comunitaristas, ou nesse caso os teóricos do multiculturalismo, se perguntam pela melhor forma de convivência com essas minorias. Por outro lado, os liberais, em grande medida, são favoráveis ao estabelecimento de princípios com validade universal, dificultando o processo de sobrevivência e reconhecimento daqueles grupos que não comungam dos princípios liberais<sup>19</sup>. Nossa intenção aqui não é aprofundar a discussão multicultural, isso acontecerá nos próximos capítulos do presente trabalho. Nosso objetivo nesse item é apresentar os principais pontos de discussão entre liberais e comunitaristas.

Podemos resumir<sup>20</sup> da seguinte forma os principais pontos de debate entre liberais e comunitaristas. Primeiro, há uma profunda discussão em torno do conceito de pessoa. Os comunitaristas defendem uma concepção de pessoa encarnada em um determinado contexto social, afirmando que o liberalismo defende uma concepção de *eus libertos*, como alega Taylor. Para o filósofo canadense só podemos nos compreender como um *self* na medida em que nos

---

<sup>19</sup> Aprofundaremos essa discussão nos próximos capítulos, a fim de demonstrar que existem posições liberais que apresentam outras formas de tratamento da diferença, que não a simples assimilação.

<sup>20</sup> Nessa tentativa de sintetizar o embate entre liberais e comunitaristas, não podemos deixar de reconhecer nossa dívida ao professor Rainer Forst na obra *Contextos da Justiça*. Bem como, ao professor Denis Coitinho, em seu artigo *Teoria da Justiça em John Rawls: entre o liberalismo e o comunitarismo*.

relacionamos e somos reconhecidos por outros indivíduos e pela comunidade na qual pertencemos. Portanto, não é possível tratar do conceito de pessoa sem nos referirmos a um determinado contexto social.

É claro que os liberais reconhecem a necessidade de uma pertença cultural como formadora da nossa identidade, como afirma Kymlicka:

A pertença cultural tem um 'alto perfil social', posto que afeta a forma em que os demais nos percebem e nos respondem, o que por sua vez modela nossa identidade. Por outro lado, a identidade nacional é especialmente adequada para servir como 'foco de identificação primário' porque se embasa na pertença e não na realização [...]. (KYMLICKA, 1996a, p. 129).

Percebemos que Kymlicka reconhece o valor da pertença cultural para a formação da identidade, mas esse não pode ser o último elemento analisado, posto que também pertencemos a uma identidade nacional e se podemos ir mais adiante, pertencemos também a uma identidade global. Nesse sentido, a argumentação liberal alerta para o fato de que nossa identidade é formada por múltiplas facetas e que não podemos restringi-la a uma única possibilidade. Os comunitaristas, por sua vez, enfatizam a ideia de que somos formados, especialmente, em uma comunidade cultural, logo esses vínculos precisam em alguma medida ser preservados. Voltaremos a essa discussão nos próximos capítulos do presente trabalho.

O segundo elemento que pode sintetizar o embate entre liberais e comunitaristas é a possibilidade de universalização de princípios de justiça. Já levantamos esse tema anteriormente e assinalamos que será aprofundado em seguida, visto ser de extrema importância para o multiculturalismo e para o que nos propomos a analisar, a saber, a possibilidade de universalização de direitos humanos multiculturais.

Terceiro ponto de síntese é a possibilidade de atomização da sociedade proporcionada pelo contrato social. É o indivíduo quem assenta para a criação da sociedade civil em uma situação original hipotética. Esse fator levaria a uma atomização social, sendo o indivíduo o grande ator na construção do contrato social. A consequência de tudo isso é o individualismo instrumental, sendo a sociedade um mero meio para a garantia de direitos individuais. No entendimento dos comunitaristas essa ideia ignora o processo de formação da identidade individual que ocorre no interior de uma comunidade de sentido. Para os liberais é o indivíduo o responsável pelo consentimento no contrato e conseqüentemente, em última análise, é também o único portador de direitos.

Quarto e último ponto de síntese é a discussão sobre a pretensão de neutralidade dos princípios liberais e a necessidade consequente de um Estado neutro. Os liberais defendem que o Estado não pode esposar nenhuma concepção particular de vida boa, pois deve apenas criar as condições para que os indivíduos livremente escolham suas próprias concepções particulares de bem. Os comunitaristas defendem a possibilidade de articulação coletiva do bem, ou seja, uma determinada comunidade cultural que se constitui em torno de valores comuns pode adotá-los como elementos básicos para sua sobrevivência enquanto povo.

Sendo assim, o Estado não pode ser neutro na medida em que deve propiciar o real desenvolvimento dos valores culturais presentes em tais grupos culturais. Isso significa, em um primeiro momento, que o Estado deve prover as condições econômicas e sociais de subsistência de tais grupos para que em decorrência desse processo possam manter seus elementos culturais. Por sua vez, os liberais afirmam que o indivíduo deve ter autonomia de escolha, podendo circular livremente no interior das culturas que lhe aprouver. Consequentemente não cabe ao Estado fortalecer determinadas práticas culturais.

Esse último elemento, no entendimento de Taylor, se configura como uma questão ontológica não puramente uma questão de defesa. Nesse ponto retornamos à questão inicial, a saber, a confusão entre questões ontológicas e questões de defesa. A dimensão ontológica diz respeito àqueles elementos que podem ser invocados para explicitar os fundamentos de uma teoria social, ou se quisermos, os fatores que explicam a vida social. As questões de defesa, por seu turno, tratam da posição moral ou política adotada a partir dos fundamentos apresentados pela dimensão ontológica. Dois são os pontos principais em que é possível pensar a dimensão ontológica; a) é legítimo explicar práticas e ações puramente em termos individuais? e b) os bens sociais podem ser reduzidos a bens individuais?

O principal argumento de Taylor é a distinção entre bens convergentes e bens irreduzivelmente sociais. Determinados bens podem ser desfrutados de maneira individual, como por exemplo, uma ponte construída sobre um rio. A ponte é um bem convergente no sentido de que serve para todos os moradores de uma determinada localidade, mas os beneficiários são os indivíduos que nela atravessam. Nesse sentido, não se configura como um bem irreduzivelmente social já que pode ser decomposto levando-se em conta o uso individual.

Um bem irreduzivelmente social é aquele que não pode ser decomposto em usos individuais, ou seja, que é parte integrante de uma relação entre indivíduos ou grupos de indivíduos. Por exemplo, a solidariedade, é um bem irreduzivelmente social já que carece da



relação entre indivíduos para existir. Outro exemplo que podemos considerar é a relação de povos nativos ou povos indígenas com o seu território. A terra é um bem social, pois não pode ser dividida entre os integrantes do grupo social, constituindo-se como um traço marcante da sua identidade enquanto povo. Esses bens só possuem sentido no interior dessas relações comunitárias, não existem de forma independente. Nas palavras de Taylor:

Mas há outras coisas que valorizamos ainda mais, como a própria amizade, em que o que nos importa centralmente é precisamente o haver ações e significados comuns. O bem é aquilo que partilhamos. A esses darei o nome de bens 'imediatamente' comuns. (TAYLOR, 2000, p. 206).

Bens irreduzivelmente ou imediatamente comuns não podem ser decompostos em ações meramente individuais, e, portanto, requerem uma determinada configuração social para existirem. Ainda tratando de questões ontológicas, Taylor nos lembra de que não há possibilidade da construção de nenhuma sociedade que não por meio da linguagem. A linguagem é um elemento comum aos membros de uma determinada comunidade humana, sendo necessária uma vivência em comum para habilitar-se para o uso da mesma. Esse é um elemento ontológico da discussão entre liberais e comunitaristas, ou seja, não se configura como uma defesa de algum princípio, mas de uma questão que perpassa e transcende o embate.

Portanto, existem alguns elementos que transcendem o debate entre liberais e comunitaristas e que não podem ser ignorados nessa discussão. Apresentamos dois elementos: a existência de bens irreduzivelmente sociais e a linguagem. Ambos os elementos não existem a não ser no interior de relações sociais, assim sendo podemos afirmar que eus libertos, totalmente independentes de qualquer relação social, não existem. Constituímo-nos enquanto seres humanos nas relações com o outro, na comunidade que integramos e nos laços sociais que constituímos no decorrer da vida. Ignorar esse fato é ignorar o fato que somos interdependentes. Esse deve ser o ponto de partida de qualquer discussão de comunitaristas, bem como, de liberais.

Não estamos afirmando que os comunitaristas sejam os únicos a levar em conta esses argumentos, apenas afirmamos que existe uma confusão entre questões ontológicas e questões de defesa<sup>21</sup> mais facilmente percebidas pelos comunitaristas. Não temos a pretensão de esgotar

---

<sup>21</sup> Para aprofundar a distinção entre questões de defesa e questões ontológicas ver cap. 14 da obra *Argumentos Filosóficos* de Taylor.

esse debate, apenas de mostrar os principais pontos de discussão que se relacionam intimamente com o multiculturalismo. Todos esses elementos explícita ou implicitamente serão retomados no decorrer do nosso trabalho e na medida do possível esclarecidos, tendo como referências centrais Charles Taylor e Will Kymlicka.

### 1.3 O CONCEITO DE CULTURA

Enquanto humanos somos seres de relação, ou seja, nos constituímos a partir das relações que estabelecemos com nossos pares, seja na família, seja na sociedade, seja na cultura na qual pertencemos. É evidente que há uma troca contínua entre o indivíduo e o seu meio social, contudo, tais trocas só adquirem significado quando forem compreensíveis para todos. Por sua vez, tal compreensão somente é possível onde existem significados comuns, a isso podemos chamar também de cultura.

Nosso intuito agora é compreender a importância da cultura, tanto para os indivíduos, bem como para as comunidades humanas. Por que deveríamos lutar pela sobrevivência de uma determinada cultura? Não seria mais vantajoso promover uma “disputa” entre culturas e a mais forte abarcar as demais? De que forma o encontro entre diferentes culturas é salutar? Como promover tal encontro sem originar uma hegemonia cultural? Esses são alguns questionamentos que nos propomos a desenvolver nesse ponto, mas também em todo o nosso trabalho, dessa forma, agora nos concentraremos na análise da importância da cultura, bem como de sua conceituação.

Estamos constantemente em busca de sentido para nossas ações individuais, mas também para as ações que realizamos enquanto grupos humanos, seja de forma mais restrita em nossa família, seja de forma mais geral, como por exemplo, uma Guerra Mundial. Para que possamos atribuir sentido a algo no mundo nos perguntamos pelo valor, pelo mérito e pela importância que o objeto ou ação em análise ocupa na nossa existência. Esses questionamentos podem ser direcionados a qualquer objeto no mundo, a qualquer relação que estabelecemos e conseqüentemente à vida humana em geral, ou se quisermos, pelo sentido último da própria existência.

A possibilidade de avaliar ações, objetos, relações e até mesmo a existência toda como detentora ou não de sentido nos é facultada pela cultura.

Utilizarei o termo cultura para referir-me a esses sistemas de crenças e práticas. A cultura é um sistema de sentido e significado criado historicamente ou, o que vem a ser o mesmo, um sistema de crenças e práticas em torno as quais um grupo de seres humanos compreende, regula e estrutura suas vidas individual e coletivamente. (PAREKH, 2005, p. 218).<sup>22</sup>

É exatamente nesse sentido que compreendemos cultura no presente trabalho. Não é possível compreender o mundo e muito menos atribuir-lhe sentido sem a necessária mediação cultural. Nas palavras de Ruth Benedict, a cultura é como uma lente na qual o homem vê o mundo. Ver significa compreender, atribuir sentido, valorar, enfim tornar compreensível nossa existência. Isso não significa que estejamos determinados pela cultura, mas simplesmente que recebemos da cultura os instrumentos de avaliação que nos possibilitam julgar valorativamente as coisas ao nosso redor e também nossa própria existência.

A possibilidade de julgar valorativamente as coisas ao nosso redor e também nossa existência advém da cultura, ou da nossa capacidade simbólica. As culturas e sua perpetuação dependem de símbolos, pois é exatamente nossa capacidade simbólica que nos torna humanos. Uma criança só consegue participar do mundo humano quando tiver a capacidade de símbolos, ou em outras palavras, quando puder entender simbolicamente o mundo ao seu redor.

Segundo Cassirer, o ser humano não está imerso meramente em um universo físico, mas vive também em um universo simbólico. Dessa forma, todas as nossas atividades humanas estão carregadas de simbologia capaz de significar o “emaranhado da experiência humana.” A capacidade simbólica permite ao homem que não converse diretamente com as coisas, mas que converse consigo mesmo sobre as coisas do mundo. Nesse sentido, não existem fatos crus, pois, tudo está diretamente entrelaçado à capacidade simbólica. Lemos o mundo a partir dos símbolos que nos são apresentados e fornecidos por uma cultura.

Por isso, Cassirer sugere que não definamos o homem como *animal rationale*, mas sim como *animal symbolicum*. (CASSIRER, 1994, p. 50). Enquanto homens naturais, temos a possibilidade de vivermos inúmeras vidas, mas devido aos símbolos é que propriamente nos tornamos humanos. Os animais não humanos nascem pré-determinados a viver de certa

---

<sup>22</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. Trad. Sandra Chaparro. Madrid: Ediciones Istmo, 2005.

maneira, ao contrário, o homem precisa se constituir humano na interação simbólica com outros seres humanos. Tornamo-nos seres humanos capazes de significar o mundo através da introdução simbólica em uma cultura específica.

Cassirer ao estabelecer um limite entre animal não humano e ser humano afirma que a nossa espécie é a única capaz de inteligência simbólica. Significa que somos capazes de pensar sobre algo não apenas pensar algo. Pensar sobre algo somente é possível quando conseguimos atribuir-lhe um nome e um significado, ou seja, quando todos ao nosso redor podem entender quando falamos de um objeto utilizando apenas o seu nome. O acesso ao mundo humano somente nos é fornecido pelos símbolos que criamos para nos referir ao mundo.

O princípio do simbolismo, com sua universalidade, validade e aplicabilidade geral, é a palavra mágica, o abre-te sésamo que dá acesso ao mundo especificamente humano, ao mundo da cultura humana. Uma vez de posse dessa chave mágica, a continuação do progresso do homem está garantida. (CASSIRER, 1994, p. 63).

A simbologia humana advém das várias atividades que desenvolvemos na nossa existência. Dessa forma, podemos afirmar que a cultura é o sistema comum de vida de um determinado povo, resultado de inúmeros fatores. Dentre eles, podemos destacar a história, a relação das pessoas com o meio ambiente, as relações político-econômicas, o desenvolvimento científico, a religião adotada e assim por diante. Todos esses elementos são transmitidos socialmente. A cultura é então entendida globalmente como tudo aquilo que faz parte de uma comunidade humana.

Para constituir uma cultura é preciso deixar o “abrigo seguro da natureza” e escolher os próprios fins de maneira racional. O homem não deixa de ser parte da natureza, apenas age de acordo com os fins que se autocoloca, em outras palavras, o homem não age determinado pela natureza. Há, pois, uma dialética entre cultura e natureza. O homem não deixa de pertencer à natureza por ser capaz de cultura, mas é capaz de transformar a natureza através da cultura.

Caracteriza-se assim o homem por essa espécie de ‘dupla pertença’, que não se deve entender de modo esquizoide, mas como o estar contínuo no ‘entre’ que se vê configurado por duas órbitas que se sobrepõem, condicionando-se com suas mútuas interferências: a biologia sustenta a cultura e a cultura afeta a biologia. (PÉREZ TAPIAS, 1995, p. 161)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. PÉREZ TAPIAS, J. A. *Filosofía y crítica de La cultura*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

Essa dialética entre natureza e cultura marca a possibilidade do homem se compreender tanto pertencente à natureza, como também pertencente à cultura. Nesse sentido, a cultura é produtora de valores que marcam profundamente a natureza da qual todo ser humano é parte. “A cultura, como domínio dos fins humanos é, pois, uma imensa axiogênese, uma gestação incessante de bens e valores, desde os bens materiais que alimentam a vida aos valores espirituais que exprimem razões de viver.” (LIMA VAZ, 1997, p. 115).

Os argumentos de Lima Vaz caminham na mesma direção que estamos apresentando, a saber, a cultura como gestação de valores, ou como embate de valores no intuito de atribuir sentido às coisas, às relações, às pessoas e a nós mesmos. Quando referimos a um embate significa que não há uma homogeneidade pura nos valores que a humanidade e as diferentes culturas adotam. A história das culturas é marcada por lutas que visam a hierarquização de valores e também pela verificação de quais valores são mais adequados para atribuir sentido a tudo que fazemos enquanto seres humanos.

Lima Vaz afirma que esse é o *ethos* da cultura, ou se quisermos seu aspecto normativo. Quando um grupo humano ou uma civilização experimentar uma profunda ruptura com a hierarquização de valores ou ainda com seu sistema ético, significa que há uma crise de cultura. Perde-se então a lente que permitia ler o mundo com sentido. A partir disso pode-se voltar à natureza e estabelecer uma nova cultura, com novos valores e a conseqüente possibilidade de retomar a luta pelo sentido das coisas, das relações e da própria existência.

A cultura representa, pois, a possibilidade de humanizar a natureza, além de tornar o ambiente natural capaz de significado para os seres humanos. Quando o homem é capaz de reconhecer na cultura uma expressão da sua humanidade torna-se devedor da comunidade cultural na qual pertence. Em sendo devedor não pode desvincular-se plenamente, pois na medida em que dela recebe fortes influências não consegue pensar-se como ser humano sem fazer referência à cultura. “Seguimos retendo parte dessa cultura incluindo a língua, recordações coletivas, formas de comportamento e, ao menos, algum apego à música, aos rituais, às comidas, etc.” (PAREKH, 2005, p. 245). Podemos deixar uma cultura, mas continuaremos a nos relacionar com nossa família, nossos amigos e conhecidos que ainda pertencem a tal cultura, inviabilizando um rompimento total das influências culturais.

“A cultura é, pois, uma extensão do homem.” (CARVALHO, 1998, p. 149). Ser extensão significa que não há existência humana sem cultura. É possível, sim, relacionar-se

com diversas culturas, pertencer a diversos “grupos” tais como, grupos LGBT, grupos feministas e assim por diante, contudo não é possível existir sem cultura, a menos que atribuir sentido deixe de ser uma necessidade para o ser humano. Enquanto seres humanos nos relacionamos em inúmeros grupos sociais como família, escola, universidade, igreja, partido político e muitos outros. Todos esses grupos marcam nossa identidade enquanto seres singulares, mas se relacionam a uma cultura mais ampla que, em alguma medida, possibilita a existência e atribui sentido também a esses grupos.

Sem dúvida, Edward Tylor (1832-1917) foi o primeiro a tratar de forma mais atenta do conceito de cultura. A partir do vocábulo inglês *Culture* afirma Tylor: “tomando em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade.” (TYLOR *apud* Castro, p. 69, 2009). Isso significa que não estamos entendendo cultura como sinônimo de erudição, formação ou nível acadêmico. Estamos apresentando cultura como o “todo complexo” proposto por Tylor.

Sobre a definição de Tylor é fundamental perceber que o pensador usa a expressão “todo complexo” para designar os vários elementos que formam uma cultura. Não há como definir qual desses elementos é o mais importante, além de não existir a possibilidade de definir qual a forma de relação que cada cultura estabelece a partir dos elementos que formam o seu todo complexo.

Essa é a nossa interpretação da conceituação de Tylor, o que não confere com o objetivo inicial dessa definição. Pois, Tylor defendia que a cultura podia ser objeto de um estudo sistemático, visto ser um fenômeno natural com causas e regularidades. Isso permitiria a formulação de leis e, até mesmo, a possibilidade de avaliar o processo de evolução de cada cultura. Em decorrência disso, acreditava-se que existiam culturas mais ou menos evoluídas, o que permitia a adoção dos critérios apresentados pelas culturas consideradas como mais evoluídas como parâmetro de avaliação cultural.

Durante muito tempo a ideia de evolução cultural foi plenamente aceita pela antropologia o que admitiu o domínio de culturas hegemônicas e conseqüentemente o extermínio de minorias culturais afirmadas como inferiores ou não capazes de desenvolvimento. A primeira grande contraposição ao evolucionismo cultural foi apresentada por Franz Boas (1858-1949). Boas afirmava que somente investigações históricas permitiriam uma compreensão adequada do porquê determinados traços culturais são fundamentais a

alguma cultura e totalmente desprovidos de significado a outra. A análise de Boas segue o chamado particularismo histórico ao verificar os caminhos particulares que cada cultura desenvolveu no seu percurso histórico.

Não há um veredito final nessa discussão visto ainda estar presente na antropologia, na sociologia e na própria filosofia. Mas há uma espécie de consenso de que culturas diferentes possuem diferentes formas de atribuir sentido e isso não pode ser ignorado nessa discussão. O que não impede que existam comparações entre diferentes culturas, desde que se utilizem critérios que, em alguma medida, sejam transcendentais às culturas em análise, ou seja, frutos de um encontro entre as próprias culturas e suas linguagens.

O homem é capaz de cultura porque é capaz de transformar a natureza. Tal transformação não ocorre de maneira homogênea nos diversos grupos humanos inviabilizando qualquer forma de avaliação linear das diferentes culturas. Enquanto criação humana a cultura traz em si o modo de ser de seu criador, reforçando o argumento da impossibilidade de uma avaliação geral de todas as culturas sob um único ângulo de análise.

Enquanto reflexão filosófica, a cultura abarca a busca de sentido da existência, como assinalamos acima. Além disso, tem como ponto de partida a ideia de que a vida humana se constitui como um projeto que se objetiva na existência concreta, ou seja, na própria cultura. A cultura atribui significado a nossa existência, ao mesmo tempo em que se coloca como um espaço de criação onde o homem pode transformar-se e transformar também o seu meio a partir da discussão em torno dos valores essenciais à vida individual e social.

Isso significa que a cultura não é um elemento estático, pelo contrário, passa por contínuas transformações processadas em um ambiente pleno de compreensão. Seguindo Carvalho (1998) podemos designar a objetivação cultural como “patrimônio comum”, ou seja, tudo aquilo que é transmitido enquanto herança cultural e que obviamente sofreu inúmeras ressignificações. É fundamental que não se ignore o fato de que esse patrimônio comum representa uma entre infinitas possibilidades de organização da existência, logo, não está pronta e muito menos acabada.

Consequentemente, se não existe uma cultura pronta e acabada, significa que não existe a possibilidade de um julgamento linear e evolutivo das culturas, como já mencionamos acima. Esse processo contínuo de ressignificação das culturas admite a possibilidade de um diálogo aberto e profundo permitindo uma saudável troca entre diferentes manifestações culturais. Se

admitirmos esse caráter aberto e inacabado das culturas e a conseqüente possibilidade de troca, estamos concordando com a ideia de que não existem critérios absolutos para afirmar que hajam culturas mais evoluídas e culturas menos evoluídas.

Podemos resumir em três as teorias em torno da cultura: evolucionistas, idealistas e aquelas que compreendem a cultura como um sistema de significados. As teorias evolucionistas defendem que seria possível comparar evolutivamente as diferentes culturas, por sua vez as teorias idealistas colocam a cultura como um sistema simbólico acabado que não necessita do diálogo e intercâmbio com as demais culturas. Claro está que estamos direcionando nossa compreensão de cultura para a terceira vertente teórica, tendo em vista nossa defesa da cultura como elemento necessário para a formação da identidade tanto em nível de grupo social quanto em nível individual, além de compreendermos o sistema de significados cultural como aberto ao diálogo e a troca com as demais culturas.

Portanto, apresentamos o conceito de cultura para evidenciar a importância que a mesma possui tanto para os indivíduos e ainda mais para as comunidades humanas que se organizam a partir de sistemas de significado. Tal conceito servirá como pressuposto para a discussão que iremos estabelecer nos próximos capítulos do presente trabalho. Para finalizar a discussão do primeiro capítulo passamos a apresentar a relação entre globalização e o pluralismo cultural.

### 1. 3.1 A globalização e o fato do pluralismo cultural

Quando falamos em globalização não nos referimos a um processo exclusivo da sociedade moderna, visto que trocas econômicas, políticas, religiosas e culturais entre povos existem há mais tempo. Nova é a amplitude em que tais trocas ocorrem contemporaneamente. Boaventura de Sousa Santos elenca alguns desses movimentos que intensificaram aquilo que podemos chamar de globalização:

Nas últimas três décadas, as interações transnacionais conheceram uma intensificação dramática, desde a globalização dos sistemas de produção e das transferências financeiras, à disseminação, a uma escala mundial, de informação e imagens através dos meios de comunicação social ou às deslocações em massa de pessoas, quer como turistas, quer como trabalhadores migrantes ou refugiados. (SANTOS, 2002, p. 25).



Em 2002, quando Boaventura escreve esse texto, a internet não possuía o mesmo alcance que o tem nos dias atuais. Com certeza, a internet impulsiona velozmente o processo de trocas entre pessoas, descrito por Boaventura, conectando-as desde os mais diversos cantos do mundo. De fato, não é possível escapar da influência desse processo que direta ou indiretamente atinge a todos.

Segundo Ianni, a globalização, em termos de efeito sobre as relações no mundo, pode ser comparada com grandes descobertas científicas como a descoberta de Copérnico de que a Terra não é o centro do Universo ou a descoberta de Freud de que o indivíduo é um labirinto povoado pelo inconsciente. Essa comparação proposta por Ianni nos auxilia a compreender as grandes transformações decorrentes da globalização. Assim como as grandes descobertas científicas, a globalização também transforma radicalmente a organização mundial, visto ser preciso repensar as relações entre indivíduos, povos e nações.

Quando se discute a globalização normalmente direciona-se para o âmbito econômico, o que com certeza é um dos pontos mais latentes desse processo. Contudo, não é o único aspecto envolvido nessa discussão. Outro ponto importante são as trocas culturais entre os diferentes povos e nações que colocam alguns questionamentos importantes, como por exemplo, até que ponto a globalização não abriria espaço para a imposição de valores culturais hegemônicos?

É esse aspecto cultural da globalização que nos interessa nesse trabalho, isso não significa que ignoramos os demais aspectos, apenas que nossa ênfase se direciona ao aspecto cultural, tema central em nossa discussão. Nesse sentido, podemos encontrar algumas contradições quando tratamos do aspecto cultural da globalização, pois ao mesmo tempo em que nos leva a universalização e a eliminação de fronteiras nacionais, abre espaço para o resgate do particularismo e da identidade étnica. Em meio a uma universalização em andamento surgem pequenos espaços de resistência que têm por objetivo a sobrevivência de aspectos culturais muito específicos de um determinado local ou de um povo. Esses movimentos buscam questionar uma universalização cultural, em alguma medida, imposta externamente.

Não significa que exista um ator social que esteja disposto a forçar tal universalização, mas que, através de um conflito entre diferentes grupos sociais, determinada manifestação cultural ganha certa universalidade. Na mesma medida ter maior universalidade não significa que tenha plena aceitação, abrindo a possibilidade de novos conflitos sociais na tentativa de reverter o processo anteriormente instaurado. Dessa forma, é plenamente natural que em uma

sociedade globalizada existam diferentes campos de disputa social onde o que está em jogo em algumas circunstâncias é a própria cultura.

A globalização em seus diversos âmbitos: político, econômico, jurídico, religioso e cultural está longe de ser um processo consensual. Configura-se como um intenso campo de conflitos entre povos, nações, Estados e grupos sociais, onde a disputa maior gira em torno dos aspectos que alcançarão a universalidade. É inegável, nesse sentido, de que existe uma luta pela hegemonia que conseqüentemente influencia diretamente na escolha dos processos a serem universalizados e aqueles a serem localizados.

No âmbito da globalização cultural é imprescindível questionar até que ponto não se está caminhando para uma homogeneização cultural. Como afirmamos anteriormente a homogeneização é um risco do processo de globalização, mas ao mesmo tempo, frente a esse processo surgem inúmeros *locus* de resistência com o objetivo de impedir uma total homogeneização. Tais *locus* de resistência são minorias culturais que lutam pela sua sobrevivência e pela possibilidade de perpetuar suas heranças culturais. São esses grupos que colocam em pauta a discussão multicultural que estamos nos propondo a debater nesse trabalho e que aprofundaremos nos capítulos posteriores.

Os conflitos sociais em torno da globalização ocorrem porque sempre que se globaliza determinada manifestação cultural, determinada crença religiosa ou determinado processo econômico se está localizando outro elemento. Por exemplo, ao se globalizar o MacDonalD's se estaria localizando a feijoada. A feijoada, nesse sentido, passa a ser um elemento de uma cultura específica, enquanto o hambúrguer se torna um alimento mundial. A feijoada precisa lutar pela sua sobrevivência enquanto o hambúrguer teoricamente goza de aceitação em qualquer canto do mundo.

*Grosso modo*, é esse processo que atravessam as culturas minoritárias, visto que suas práticas são vivenciadas por um número reduzido de indivíduos, conseqüentemente necessitam de uma força extraordinária para manterem-se vivas.

O global e o local são socialmente produzidos no interior dos processos de globalização. [...] Eis a minha definição de modo de produção da globalização: é o conjunto de trocas desiguais pela qual um determinado artefato, condição, entidade ou identidade local estende a sua influência para além das fronteiras nacionais e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outro artefato, condição, entidade ou identidade rival. (SANTOS, 2002, p. 63).

Esse processo deixa claro que existem elementos culturais que podem se perder no interior de culturas minoritárias que veem cada vez mais seus elementos culturais e suas identidades se tornarem extremamente localizados. É óbvio que não se pode reverter o processo de globalização, mas é possível repensar o que se tornará elemento universal e o que será localizado, e também se pode repensar as formas de manter vivos os elementos locais de cada cultura, especialmente culturas minoritárias.

Diante desse processo, fica evidente que existe uma conexão entre globalização e identidade cultural. Constantemente identidades estão em busca de afirmação, outras são contestadas e outras ainda estão em luta pela sobrevivência. Nesse cenário, ou as identidades se fortalecem ou tendem a um enfraquecimento sem volta. Fortalecer a identidade não significa enclausuramento, mas uma construção em conjunto que tome em consideração todos os aspectos particulares de cada identidade. Quando tratamos da identidade nos referimos tanto às identidades individuais bem como às identidades coletivas.

Dentro desse cenário, é possível verificar que o terreno e o conteúdo da globalização são disputados por inúmeros atores sociais, da mesma forma que o campo do multiculturalismo. São múltiplas as identidades coletivas que lutam por legitimidade ou nas palavras de Taylor, por reconhecimento. Tais identidades coletivas estão constantemente em luta por sua sobrevivência, o que as obriga a uma contínua afirmação de suas particularidades.

Esse cenário coloca disputas contínuas que obrigam a uma reflexão sobre como tornar pacífica a convivência entre diferentes grupos, tanto majoritários quanto minoritários. Por isso, propomos o presente estudo como uma tentativa de compreensão dessa realidade e, por consequência, de discussão de algumas formas de encarar essa problemática. Buscamos propor alguns critérios de análise a partir, especialmente, de Charles Taylor e Will Kymlicka que podem servir de instrumentos de reflexão.



## 2. O MULTICULTURALISMO LIBERAL DE WILL KYMLICKA

Pensar as relações multiculturais a partir do liberalismo é, com certeza, um grande desafio. A partir de Rawls surgiram inúmeras variantes liberais que permitem pensar as relações culturais de formas distintas. Diante disso, nos propomos a analisar uma dentre as teorias possíveis, a de Will Kymlicka. Em alguma medida, pensamos que o referido filósofo canadense estabelece conciliações entre posições aparentemente antagônicas. Já apresentamos brevemente tais posições no capítulo inicial desse trabalho<sup>24</sup>.

Contudo, não acreditamos que a posição conciliadora de Kymlicka consiga abarcar todas as possíveis distinções entre liberais e comunitaristas. Assim como existem várias posições liberais também existem distintas posições comunitaristas<sup>25</sup>. Exatamente para não perdermos de vista tal multiplicidade e para não incorrerem em confusões decorrentes da própria multiplicidade é que nos concentraremos em Kymlicka para tratarmos da vertente liberal e em Charles Taylor para tratarmos da vertente comunitarista.<sup>26</sup> O importante para nossa discussão não é determinar quem é liberal e quem é comunitarista, mas encontrarmos possibilidades de discussão do multiculturalismo como um projeto assim como nos propomos desde o início do presente trabalho.

Will Kymlicka, especialmente na obra, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights* (1995), apresenta inúmeros elementos importantes para se pensar as relações multiculturais de forma mais precisa. Distinções entre minorias nacionais e minorias étnicas nos parecem importantes se queremos pensar políticas multiculturais adequadas às diferentes demandas. Outra distinção fundamental desenvolvida pelo filósofo canadense, entre restrições internas e proteções externas, garante que grupos minoritários tenham a possibilidade de vivência cultural desde que respeitem a autonomia de seus membros.

Essas e outras distinções desenvolvidas por Kymlicka serão discutidas nesse capítulo. Para isso utilizaremos principalmente o texto acima referido, bem como outros importantes textos publicados por Kymlicka como *Liberalism, community and culture* (1989) e *Filosofia política contemporânea* (2006), dentre outros. São vastas as publicações, dessa forma,

---

<sup>24</sup> Cf. sessão 1.2 O debate liberal-comunitário.

<sup>25</sup> Taylor apresenta, em linhas gerais, as posições possíveis dentro desse debate, cf. TAYLOR, 2000, p. 201.

<sup>26</sup> Importante deixarmos claro que não ignoramos a discussão em torno de Taylor ser ou não um comunitarista. Por ora, assumimos Taylor como um comunitarista, mas esse fichamento não é tão importante quanto a verificação dos argumentos apresentados por Charles Taylor.

necessitamos limitar nossa análise para os referidos textos, que nos parecem centrais para o tema que nos propomos a discutir.

Por primeiro, nos propomos a pensar o que significa a afirmação de Kymlicka de que a cultura deve ser considerada como um bem básico, a partir da organização de uma sociedade justa proposta pelo liberal John Rawls. Em seguida vamos apresentar, em linhas gerais, o que chamamos de multiculturalismo liberal. Em um terceiro momento analisaremos a discussão proposta por Kymlicka sobre a existência ou não de direitos coletivos e o que isso implica para a temática multicultural. Por fim, iremos problematizar as soluções apresentadas pelo filósofo canadense para as minorias que não aceitam valores liberais como parâmetro de organização social.

Na medida em que apresentarmos os argumentos de Kymlicka questionaremos os pontos que nos parecem imprecisos ou incompletos. No nosso entendimento, se aceitarmos o liberalismo como ponto de partida da discussão em torno do multiculturalismo, a proposta de Kymlicka responde satisfatoriamente. Contudo, se entendermos que os valores liberais não são um adequado pressuposto para a discussão, encontraremos problemas na teoria de Kymlicka no que tange ao multiculturalismo. Portanto, nosso objetivo nesse momento é discutir até que ponto a teoria aqui apresentada responde aos problemas suscitados pela convivência cultural tendo como pressupostos os valores liberais.

## 2.1 A CULTURA COMO UM BEM BÁSICO

O objetivo nesse primeiro momento do capítulo é elucidar o que significa a afirmação de Kymlicka de que a cultura pode ser considerada como um bem básico. Temos aqui uma clara referência à teoria rawlsiana de uma sociedade bem ordenada, por isso nos parece imprescindível pensarmos como Rawls estrutura uma sociedade justa. O objetivo é discorrer sobre a estrutura básica de uma sociedade, por isso a ideia de princípios de justiça que possuem como derivados alguns bens básicos capazes de garantir a equidade, ao menos em uma posição inicial.

Apresentaremos brevemente o entendimento rawlsiano de bens básicos para, em seguida, discutirmos o entendimento de Kymlicka sobre a cultura como um bem básico. Para esse objetivo percebemos a necessidade de uma explicitação mais clara do que o filósofo

canadense compreende por cultura, especificamente do conceito de cultura societal, que se apresenta como pressuposto para o entendimento da cultura como bem básico.

### 2.1.1 Alguns elementos da teoria rawlsiana acerca dos bens básicos

Rawls ao apresentar sua teoria da justiça está preocupado em estabelecer um procedimento imparcial de escolha de princípios capazes de garantir que uma sociedade bem ordenada se constitua de forma justa. Para tal, alguns bens são considerados como bens básicos, ou seja, como necessários para todos os membros da sociedade em questão. A concepção geral de justiça diz o seguinte: “todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do auto-respeito (sic) – devem ser distribuídos de forma igual, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores seja vantajosa para todos” (RAWLS, 2008, p. 75). Partindo dessa definição geral podemos concluir que uma sociedade justa é aquela que garante as condições iniciais básicas de forma igualitária, mas não impede que haja desigualdades, desde que também sejam vantajosas para os menos favorecidos.

O que mais nos interessa nessa definição apresentada por Rawls é a ideia de bens básicos, ou bens que devam ser garantidos em condições equitativas para todos os membros da sociedade que se origina de um acordo tal como o proposto por Rawls. As pessoas em uma posição de total desconhecimento das suas condições sociais, econômicas e físicas escolheriam alguns princípios de justiça que serviriam para a organização básica da sociedade. Dos princípios de justiça escolhidos na posição original nascem os bens básicos ou também chamados bens primários.

A preocupação de Rawls com os princípios de justiça é apenas com a estrutura básica de uma sociedade, de tal modo que os bens básicos:

Representam aqueles definidos de modo suficientemente formal que servem como ‘meios para todos os propósitos’, necessários para a realização de concepções individuais e próprias do bem e que são definidos de modo suficientemente substantivo para fornecer um critério de igualdade de oportunidades sociais. A lista de bens básicos forma o fundamento para a decisão das partes na ‘posição original’ em encontrar princípios que distribuam esses bens da melhor forma possível sem sacrificar a liberdade individual em nome da igualdade e vice-versa. (FORST, 2010, p. 174).

Portanto, a lista de bens básicos é definida tendo como objetivo a conciliação entre os princípios escolhidos na posição original, a saber, liberdade e igualdade. Em consequência da possibilidade de conciliação percebemos que em algumas passagens Rawls afirma que o bem básico mais importante é o autorrespeito, “é claramente racional para os homens assegurar seu auto-respeito (sic)” (RAWLS, 2008, p. 219) e “talvez o bem primário mais importante seja o auto-respeito (sic)” (idem, p. 543). A partir de Rawls o autorrespeito pode ser entendido a partir de duas perspectivas complementares: primeiro entender que a concepção particular de vida boa esposada por um indivíduo pode ser considerada valiosa e segundo acreditar na capacidade de cada indivíduo de realizar essa concepção de bem.<sup>27</sup>

Nessa linha argumentativa fica claro que o autorrespeito somente é alcançado a partir de algumas condições. Podemos pensar em um primeiro momento nas condições sociais como renda, riqueza, igualdade de oportunidades e assim por diante. Os bens sociais são condições necessárias para o autorrespeito, mas não suficientes. Na noção de autorrespeito está contida a ideia de que a concepção de bem ou vida boa pode ser considerada valiosa. Isso não se alcança exclusivamente com a satisfação material, é preciso encontrar um contexto adequado que permita considerar valiosa uma concepção particular de bem. Isso aparece claramente na argumentação rawlsiana: “assim o que é necessário é que haja para cada pessoa pelo menos uma comunidade de interesses mútuos à qual ela pertença e onde veja seus esforços confirmados pelos seus associados.” (RAWLS, 2008, p. 546).

Em última instância, os bens básicos capacitam as pessoas a se tornarem membros plenos de uma comunidade política, ou “deve visar o desenvolvimento da pessoa como cidadã.” (Weber, 2013, p. 210). Nesse sentido, os bens básicos servem como condição de possibilidade para que a pessoa possa se tornar um membro atuante na comunidade política na qual está inserida. Por isso que, em nosso entendimento, a argumentação de Kymlicka na direção de considerar a cultura como um bem básico alcança ao menos uma das compreensões apresentadas por Rawls acerca do autorrespeito. A saber, a pessoa alcança o autorrespeito quando entende que a sua concepção de vida boa é valorada pela sua comunidade política e, portanto, vale a pena.

Rawls, por sua vez, apresenta uma concepção política de pessoa capaz de pensar seus fins de forma racional e razoável e, assim, alcançar o autorrespeito por parte de seus

---

<sup>27</sup> Nessa argumentação nos aproximamos muito do que apresenta Rainer Forst na obra acima citada e do próprio Rawls, cf. RAWLS, 2008, p. 544.



concidadãos. Contudo, queremos discutir até que ponto isso seria suficiente quando nos deparamos com uma multiplicidade de práticas culturais que não se enquadram na descrição de Rawls de sociedades bem ordenadas.

Rawls aceitaria que as bases sociais para o autorrespeito se desenvolvem na cultura, contudo, dentro daquilo que chama de pluralismo razoável, onde as diferentes concepções de bem podem ser consideradas racionais e razoáveis. Isso nos parece insuficiente quando nos deparamos com a tentativa constante de algumas minorias culturais de sobreviverem e, mais do que isso, de terem reconhecidas suas práticas culturais como valiosas. Por insuficiente queremos dizer que a teoria do pluralismo razoável nem sempre permite o reconhecimento de culturas minoritárias que, por diversas razões, não se enquadram nos critérios rawlsianos.<sup>28</sup> Nesse sentido, Kymlicka apresenta algumas distinções mencionadas no início do presente capítulo e que serão aprofundadas em seguida, que consideramos importantes para o esclarecimento do entendimento da cultura como condição para o desenvolvimento do autorrespeito.

Tomamos como referência Will Kymlicka porque em muitas passagens afirma ser a cultura um bem básico. Essa argumentação se apresenta quando o filósofo canadense está comentando a obra rawlsiana: “Portanto, as partes na posição original estão tentando assegurar o melhor acesso possível aos bens primários que as capacitam a conduzir uma vida que valha a pena, sem saber onde terminarão na sociedade.” (KYMLICKA, 2006, p. 83). Ainda não é uma afirmação explícita de que a cultura seja um bem básico, mas quando se refere a uma vida que vale a pena, refere-se a uma vida pensada no interior de uma cultura. É isso que nos propomos a discutir de agora em diante.

É importante não perder de vista que o objetivo de Kymlicka é apresentar uma teoria liberal acerca do multiculturalismo ou como afirma dos “direitos das minorias.” (KYMLICKA, 1996a, p. 111). Quando tratamos do multiculturalismo é inevitável que voltemos a atenção para as minorias culturais, por isso a expressão utilizada pelo filósofo canadense. Outro pressuposto importante é que Kymlicka ao apresentar a cultura como um bem básico refere-se exclusivamente ao que chama de culturas societais. Dessa forma, antes de seguirmos na

---

<sup>28</sup> Lembrando que a teoria de Rawls se direciona para sociedades democráticas, o que, segundo nossa compreensão, apresenta um limite claro no reconhecimento da diversidade cultural. Voltaremos a essa temática no capítulo final onde discutiremos a possibilidade de universalização de um projeto multicultural.

argumentação acerca da cultura como bem básico cabe esclarecer o que seria uma cultura societal.

### 2.1.2 Culturas societais

Uma cultura societal é aquela capaz de garantir aos seus membros que as suas escolhas a respeito da vida sejam valiosas. Uma breve definição de cultura societal pode ser a seguinte:

[...] uma cultura que proporciona aos seus membros umas formas de vida significativas através de toda a gama de atividades humanas, incluindo a vida social, educativa, religiosa, recreativa e econômica, abarcando as esferas da vida pública e da vida privada. Essas culturas tendem a se concentrar territorialmente, e se baseiam em uma língua compartilhada. (KYMICKA, 1996a, p 112).

Nesse entendimento, uma cultura societal é, em grande medida, responsável pela formação identitária de seus membros. A cultura é como que o pano de fundo na qual uma pessoa pode escolher o que é importante para alcançar uma vida que tenha sentido. Diante da grande importância que uma cultura societal ocupa na vida das pessoas se faz crucial a garantia de sua sobrevivência. Boa parte das culturas societais são também culturas nacionais majoritárias o que facilita muito a luta pela sobrevivência ou a torna praticamente desnecessária. Contudo, algumas culturas societais não são nacionais majoritárias – como, por exemplo, as minorias indígenas – o que torna sua luta pela sobrevivência um desafio ainda maior. Apesar do cenário desfavorável, tais culturas são imprescindíveis para seus membros, o que as impulsiona a buscar sua continuidade e, mais do que isso, a lutar por reconhecimento.

São dois elementos que tornam as culturas societais importantes: proporcionam opções aos seus membros e, além disso, permitem que essas opções sejam valiosas. Todos os indivíduos necessitam de um contexto de escolha que lhes permita analisar qual das opções possíveis é a mais significativa e valiosa para a sua vida. Não é possível decidir sem nenhum parâmetro de escolha, por isso que uma cultura societal é tão importante, mesmo para um liberal como Kymlicka.

Exatamente a partir dessa argumentação que Kymlicka se posiciona contrário a assimilação forçada das minorias culturais. Não parece razoável que os indivíduos aceitem uma assimilação forçada, e é ainda menos razoável aceitar a imposição de critérios puramente externos para valorar o que seja uma vida preciosa. Mesmo que possamos encontrar exemplos de indivíduos cosmopolitas ou de indivíduos que aceitem como normal uma assimilação

forçada, não parece ser o caso no mais das vezes. Parece razoável querer viver no interior de uma cultura que permita aos indivíduos decidir o que é mais importante para as suas vidas.

Isso significa que os indivíduos podem constantemente revisar os fins da sua existência, mesmo que isso se contraponha à cultura na qual são membros. Assim, pois, uma cultura societal é aquela que fornece as condições de possibilidade para o exercício da liberdade, mesmo que isso signifique, em algum momento, o abandono da cultura por parte de alguns membros. Em última instância, a decisão cabe ao indivíduo que pode contestar os valores que lhes são apresentados pela cultura que é membro, contudo, em alguma medida, os valores culturais ainda permanecem como parâmetro, mesmo que para uma simples contraposição. Ou seja, o indivíduo tem como pano de fundo de contraposição os valores culturais da comunidade na qual é ou era membro.

Para Kymlicka, esse entendimento o diferencia dos comunitaristas. O filósofo canadense se reporta especialmente a Sandel (1984) para afirmar que os comunitaristas acreditam que os fins que as pessoas se colocam para as suas vidas não podem ser questionados porque são constitutivos às suas identidades. Não seria possível ocorrer um distanciamento da pessoa em relação os seus fins, pois esses dois elementos se confundem na constituição identitária. Kymlicka concorda que revisar os fins da existência não é um processo simples, mas necessário em alguns momentos, principalmente quando percebemos, a partir de novas vivências e de novos acontecimentos, que nossas antigas crenças sobre o que era o bem em nossa vida estavam equivocadas.

Uma cultura societal, portanto, é aquela que permite que um indivíduo possa revisar os fins de sua vida e questionar os valores culturais. Por conseguinte, chegamos a uma terceira característica importante de uma cultura societal. Já apresentamos duas: propiciar um contexto de escolha e tornar as escolhas individuais significativas. A terceira característica, a possibilidade de revisar os fins, poderia ser colocada no interior da segunda, pois o indivíduo apenas revisa os seus fins quando percebe que os mesmos deixaram de ser significativos. Contudo, em nosso entendimento parecem duas características distintas que ocorrem em momentos distintos da nossa vida e que requerem diferentes pressupostos. Por exemplo, uma cultura pode proporcionar um valioso contexto de escolha, mas não permitir a revisão das escolhas tomadas.

A decisão sobre como conduzir nossas vidas em última análise deve ser nossa, mas a decisão é sempre uma questão de selecionar o que acreditamos ser a mais valiosa entre

as opções disponíveis, selecionando a partir de um contexto de escolha que nos fornece diferentes modos de vida. (KYMLICKA, 1989, p. 164).<sup>29</sup>

Como um liberal, Kymlicka está preocupado em salvaguardar a liberdade de escolha individual, mas sem perder de vista que essa escolha só se torna significativa no interior de um contexto. A escolha final é sempre individual, entretanto, tem seu ponto de partida em um contexto cultural que, por ser tão importante, deve ser preservado, mesmo que seja representativo para uma pequena minoria. Por isso se faz mister verificar mais de perto o que significa afirmar a cultura como um bem básico.

### 2.1.3 Cultura como um bem básico a partir de Kymlicka

Após fazer uma breve incursão na obra de Rawls para entender o que significa um bem primário e analisar o conceito de cultura societal de Kymlicka, é importante verificar até que ponto a cultura pode ser considerada como um bem básico. Fica claro que a cultura possui um papel importante para a vida dos indivíduos, especialmente no que diz respeito às escolhas que devem realizar na sua vida e, aliado a isso, a possibilidade de atribuir sentido àquilo que realizam no dia a dia.

Isso não parece problemático e é difícil de ser questionado mesmo entre os liberais. Kymlicka afirma que implícita ou explicitamente todos concordam com essa ideia. Mas, em que medida podemos considerar a cultura como um bem básico? A resposta a esse questionamento é apresentada por Kymlicka em uma nota de rodapé:

Na terminologia rawlsiana, podemos dizer que o acesso a este tipo de cultura é um 'bem primário', quer dizer, um bem que a gente necessita, seja qual seja o tipo de vida que tenha escolhido, porque proporciona o contexto dentro da qual efetuamos eleições específicas. (KYMLICKA, 1996a, 122).

É clara a referência a uma organização cultural específica que acima analisamos: a cultura societal. Somente uma cultura societal, capaz de fornecer os elementos de uma escolha valiosa para os seus membros, pode ser entendida como um bem básico. É importante acenar

---

<sup>29</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. KYMLICKA, Will. *Liberalism, community and culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

para o fato de que não há referência a práticas culturais particulares, mas apenas a uma forma específica de pensar a cultura. Isso está de acordo com a preocupação rawlsiana, a saber, que os bens primários permitam o florescimento de todas as concepções de bem razoáveis.

Para reforçar a argumentação acerca da cultura como bem básico Kymlicka analisa o bem primário da liberdade. Apresentá-la como bem primário significa a garantia do atendimento às liberdades básicas, como a liberdade de pensamento, de consciência, de participação política, de propriedade, de livre associação e assim por diante. Isso quer dizer que os indivíduos podem livremente esposar uma concepção de vida boa e a partir dela gerenciar a sua vida. Implica também que depois de certo tempo o indivíduo pode revisar tais concepções e, se for o caso, estabelecer novas concepções de bem.

Dois pressupostos estão colocados quando pensamos acerca da vida boa ou das diferentes concepções de bem. O primeiro pressuposto é que devemos pensar nossa vida a partir de nossas próprias convicções ou, em outras palavras, escrever a nossa história em primeira pessoa. Segundo, precisamos da liberdade para revisar nossas escolhas e questionar nossas convicções no intuito de buscar o que nos seja mais valioso.

No entendimento de Kymlicka, esses dois pressupostos são atendidos na medida em que exista a possibilidade de escolha e de valoração no interior de uma cultura. Claro está que não são todas as culturas que aceitam em seu interior a possibilidade de questionamento tal como acima apresentamos. Por isso que o filósofo canadense coloca como modelo cultural o próprio liberalismo que, em teoria, seria adequado para dotar os seus membros de opções valiosas ao mesmo tempo em que permitiria o livre questionamento e revisão dos bens escolhidos.

Não significa que Kymlicka não considere culturas não liberais, mas as analisa buscando as melhores formas de torná-las liberais ou o mais próximo disso. Esse parece um ponto problemático quando se está pensando sobre a diversidade cultural e ainda mais quando se está afirmando a cultura como um bem básico, visto que delimita a análise a uma forma de cultura específica. Voltaremos a esse problema na sequência desse trabalho, especialmente no capítulo quarto.

Por ora, voltemos à discussão que nos move nesse momento. Ainda tratando da relação entre o bem primário da liberdade e a possibilidade da cultura também ser considerada bem primário, o filósofo canadense afirma que a cultura se coloca como bem primário desde que possibilite a liberdade de escolha por parte de seus membros. Por isso, não está discutindo o

“caráter particular das culturas” (KYMICKA, 1989, p. 172), mas a possibilidade de se configurar como um contexto significativo de escolha.

Parece evidente que os critérios apresentados por Kymlicka para que se considere uma cultura como societal são limitadores, mas cabem perfeitamente no interior de uma teoria liberal. Como esse é o objetivo do referido filósofo, nos parece adequadamente atingido. Ao menos em teoria, uma cultura liberal atende os critérios que apresentamos acima, apenas para recordar, uma cultura societal deve fornecer um contexto de escolha para os seus membros, tornar tais escolhas significativas e permitir a revisão sempre que necessário.

Em decorrência do fato dos indivíduos poderem constantemente revisar os fins da sua existência abre-se a possibilidade de revisão da própria cultura. Kymlicka torna clara essa característica para evitar a conclusão precipitada de que culturas seriam híbridas e não poderiam transformar-se mutuamente. Por outro lado, isso não significa que não se deva lutar pela manutenção da cultura ou de alguns elementos considerados importantes para um determinado grupo cultural. A ideia é que se alcance, na medida do possível, um equilíbrio entre a luta pela sobrevivência e a abertura para trocas culturais. O problema de tais trocas culturais é decorrente da proporção das culturas que se colocam em relação, uma cultura majoritária conta com muito mais recursos e possibilidades na relação com uma cultura minoritária, o que pode tornar desigual a relação a ser estabelecida.

O equilíbrio que nos referimos acima é alcançado na medida em que a cultura passa a ser considerada como um bem básico. Além dos elementos que apresentamos, nos parece que podemos estabelecer uma estreita relação entre autorrespeito e cultura. Nas passagens que já mencionamos Rawls coloca o autorrespeito como sendo o principal dos bens primários. O autorrespeito está ligado à autoestima, à capacidade de valorar a própria vida, de reconhecer os outros como merecedores do nosso respeito. Isso parece ser possível a partir da vivência em uma comunidade cultural que possibilite que seus membros se desenvolvam a partir de tais valores. Novamente nesse ponto poderíamos questionar acerca das culturas que não desenvolvem esses valores, contudo, nesse momento estamos discutindo a partir de Kymlicka e da ideia de que todas as culturas deveriam aderir minimamente a tais valores que poderíamos chamar de valores liberais.

Portanto, ainda que Kymlicka apresente algumas restrições acerca do que possa ser considerado como cultura societal, nos parece que o referido filósofo dá um passo muito importante na perspectiva do reconhecimento do valor da pertença cultural. Isso é importante

para a discussão em torno do reconhecimento, especialmente de minorias culturais que veem cada vez mais seus valores ameaçados. Na sequência do capítulo vamos apresentar mais detalhadamente como é, para Kymlicka, o processo de reconhecimento das diferentes culturas.

## 2.2 O MULTICULTURALISMO SEGUNDO KYMLICKA

Kymlicka reconhece que as sociedades contemporâneas necessitam responder objetivamente a diversos grupos culturais minoritários que estão em busca de reconhecimento. Como são diversos os grupos que reivindicam, diversas são também as reivindicações. Consequentemente o termo multiculturalismo pode facilmente ser utilizado para qualquer demanda por reconhecimento e acabar gerando inúmeras confusões. “Portanto, as generalizações sobre os objetivos ou as consequências do multiculturalismo podem ser bastante enganadoras.” (KYMLICKA, 1996a, p. 25).

No intuito de evitar tais enganos Kymlicka restringe a sua análise para dois grupos específicos de minorias: as minorias nacionais e as minorias étnicas. As minorias nacionais são grupos culturais que desejam permanecer como culturas distintas com relação ao grupo cultural majoritário, ou seja, estão em busca de autogoverno. Já as minorias étnicas surgem da imigração individual ou familiar e o seu objetivo, em grande medida, é a integração na sociedade de acolhida. Ao contrário das minorias nacionais, as minorias étnicas não querem o autogoverno, mas, em geral, a inserção na sociedade de destino.

São modelos gerais que, obviamente, não abarcam todos os possíveis grupos culturais minoritários, mas que abrangem a maioria das comunidades humanas que estão em busca de reconhecimento cultural. Esse é um ponto explorado por Kukathas para criticar a argumentação de Kymlicka<sup>30</sup>. Segundo Kukathas a distinção de Kymlicka não é suficiente para identificar os diferentes grupos minoritários e, consequentemente, insuficientes para compreender suas diferentes reivindicações. Já que não podemos distinguir as diversas reivindicações dos grupos culturais deveríamos apenas pensar acerca de direitos individuais. “Se Kymlicka está sugerindo que minorias culturais possuem direitos básicos distintos, eu diria que isso não é defensável de

---

<sup>30</sup> Existem outras possibilidades de crítica a essa divisão estabelecida por Kymlicka quando do tratamento das minorias culturais. É o caso de Young quando afirma que a divisão de Kymlicka é uma simples categorização que não toma em consideração muitos grupos minoritários. Cf. YOUNG, 1997, p. 50.

um ponto de vista liberal.” (KUKATHAS, 1992, p. 675)<sup>31</sup>. No entendimento de Kukathas, não é possível pensar uma teoria liberal a partir de direitos coletivos, ou como Kymlicka chama, direitos diferenciados em função de grupo, pois, existiriam apenas direitos individuais.

Isso nos remonta a outra questão, se Kymlicka permaneceria liberal ao defender o que chama de “direitos diferenciados em função de grupo”. Em seguida trataremos dessa questão, agora voltamos à distinção entre minorias nacionais e grupos étnicos. Por serem modelos gerais não possuem a obrigação de envolver a todas as minorias. A contribuição de Kymlicka, em nosso entendimento, é de grande importância porque coloca as bases para que discutamos direitos de minorias específicas, ou seja, não estamos tratando de generalizações abstratas, mas de grupos culturais concretos.

É evidente que na sociedade contemporânea vários grupos têm reivindicado direitos específicos se utilizando do termo multiculturalismo. Exemplos disso são os grupos de negros, homossexuais, mulheres e muitos outros. Não estamos afirmando, com Kymlicka, que as reivindicações desses grupos não sejam importantes, muito pelo contrário, são de fundamental importância, contudo, não se enquadram especificamente no interior do debate multicultural, a menos não no modelo proposto pelo filósofo canadense. Isso porque as reivindicações de tais grupos transcendem e permeiam grupos culturais, Estados e até mesmo o interior de minorias culturais, logo devem ser debatidas em todos esses diferentes âmbitos. As minorias nacionais e as minorias étnicas podem ser localizadas e analisadas a partir de um local e um tempo específicos, ao contrário das lutas das mulheres, dos negros e dos homossexuais que permeiam inúmeros espaços nas sociedades contemporâneas.

A distinção apresentada por Kymlicka caminha na direção de mostrar que esses grupos não se constituem como culturas societais, no sentido do termo que acima apresentamos. Não ignoramos o fato de que as lutas dos movimentos negros, por exemplo, apresentam, em alguma medida, reivindicações de ordem cultural. Contudo, as reivindicações multiculturais dizem respeito a grupos específicos que se reconhecem e se estruturam enquanto comunidades culturais com algum grau de consolidação. Isso significa que não é possível afirmar que o movimento negro tenha homogeneidade cultural, muito pelo contrário, apresenta em seu interior uma infinidade de práticas culturais distintas com demandas particulares que não podem

---

<sup>31</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. KUKATHAS, Chandran. Cultural rights again: a rejoinder to Kymlicka. *Political Theory*, vol. 20, n° 4, p. 674-680, nov. 1992.



ser classificadas como exclusivamente culturais. A louvável tentativa do filósofo canadense é a de restringir a discussão multicultural a grupos que se reconhecem como culturas societais.

Essa distinção se deriva do uso que o filósofo canadense faz do termo cultura. Kymlicka afirma a cultura praticamente como sinônimo de nação ou povo, “uma comunidade intergeracional, mais ou menos completa institucionalmente, que ocupa um território ou uma pátria determinada e compartilha uma língua e uma história específicas.” (KYMLICKA, 1996a, p. 36). Ao mesmo tempo em que podemos vislumbrar uma limitação exagerada na especificação de Kymlicka podemos também perceber a colocação exata de um objeto de investigação.

A luta por reconhecimento transcende minorias nacionais e minorias étnicas, mas o termo multiculturalismo parece adequado especificamente para esses grupos culturais. Kymlicka justifica sua abordagem da seguinte maneira:

A melhor maneira de assegurar que nenhum tipo de grupo acabe sendo invisível é fazendo uma clara distinção entre eles. (KYMLICKA, 1996a, p. 37). De fato, um recente estudo panorâmico dos conflitos etnoculturais no mundo concluiu que a maioria dos grupos envolvidos estavam incluídos nos dois modelos básicos que acabo de comentar. (*minorias nacionais e minorias étnicas*)<sup>32</sup>. (idem, p. 45).

Diante disso, é possível verificar quais as características de cada grupo cultural e identificar suas demandas. Esse processo tanto pode ocorrer em nível local, bem como em nível internacional. Um Estado pode conter em seu interior mais de uma nação, deixando de ser chamado de Estado-Nação e passando a ser um Estado multinacional. A coexistência de nações dentro de um Estado pode ocorrer de diversas maneiras, mas a mais comum delas é a assimilação, quase sempre forçada, de uma minoria por parte da nação majoritária. Isso aconteceu, por exemplo, com os povos indígenas que viviam na América. Tais povos se constituem como nações visto que compartilham uma língua e uma cultura diferenciada além de que normalmente habitavam um determinado território fixo.

Exatamente essas são as grandes reivindicações das comunidades indígenas que ainda conseguem sobreviver apesar de todos os limites impostos. A possibilidade de viver autonomamente em um território próprio pode garantir que os valores das culturas indígenas

---

<sup>32</sup> Grifo nosso.

possam continuar existindo. Isso transparece na fala de Ataíde Francisco Rodrigues<sup>33</sup>, índio Ofaié, cacique da sua comunidade entre os anos de 1980 e 1990.

Uns cem anos atrás, o meu povo Ofaié vivia sossegado, porque tinha muita caça, pesca e mel. Não tinha nenhum invasor. O Ofaié vivia na maior felicidade. Tinha a sua cultura, a sua dança, eram os Ofaié saudáveis. Onde que os Ofaié viviam era a margem do rio Paraná. Os Ofaié conheciam de palmo a palmo aquela região. (Ataíde Francisco Rodrigues<sup>1</sup>, *apud* DUTRA, 1996, p.30).

O Ofaié, grupo indígena na qual pertence Ataíde, vive atualmente no município de Brasilândia, no Mato Grosso do Sul. A principal luta dos Ofaié é pela permanência no território que consideram seu em Brasilândia. Com a chegada dos grandes fazendeiros nessa região durante os séculos XIX e XX, os índios acabaram perdendo seu território tradicional, e alguns até mesmo passaram a trabalhar nas novas fazendas, como empregados. Houve tentativas de novos aldeamentos em outros territórios, contudo, sempre contaram com a resistência dos próprios indígenas que queriam permanecer em seu território.

Por volta de 1987, os Ofaié que estavam na reserva Kadiwéu decidem voltar a Brasilândia e juntamente com os índios que haviam permanecido resolvem lutar pelo seu território. Em 1994, a Funai (Fundação Nacional do Índio) reconheceu uma área de 484 hectares como reserva indígena pertencente aos Ofaié. A partir desse momento deu-se início a um processo de reconstrução da comunidade, agora de volta ao seu território. Nesse processo de reconstrução foi preciso também resgatar a língua, visto que muitos integrantes da comunidade já não falavam mais o idioma tradicional, muito por falta de oportunidade.

Trouxemos esse exemplo concreto para ilustrar as grandes lutas travadas pela grande maioria dos povos indígenas no intuito de manter suas tradições culturais. Esse é o caso também dos Ashaninka (PIMENTA, 2009) no Acre, que além de tudo são acusados de enfraquecer as fronteiras do Brasil com o Peru. Caso também dos Kaigangs que se estabeleceram basicamente na região Sul do Brasil, bem como dos poucos Guaranis que sobreviveram depois de um grande período de extermínio. Tais casos concretos nos auxiliam a compreender a enorme importância do reconhecimento cultural, especialmente desses grupos que, segundo a classificação de Kymlicka, se configuram como minorias nacionais. É claro, que especificamente no caso indígena faz-se necessário um estudo detalhado de cada caso concreto a fim de verificar qual a solução mais adequada. Mas, não nos restam dúvidas de que são minorias nacionais e que suas reivindicações são legítimas.

---

<sup>33</sup> Retiramos esse relato da dissertação de mestrado de Mirtes Cristiane Borgonha em Antropologia Social defendida na Universidade Federal de Santa Catarina sob o título *História e etnografia Ofayé: estudo sobre um grupo indígena do Centro-Oeste brasileiro*.

Nesse sentido, podemos afirmar que minorias nacionais são aqueles grupos culturalmente distintos que, entre outras coisas, podem manter em seu interior uma língua e costumes próprios independentes da maioria nacional. Outro exemplo muito explorado pelos autores que tratam do multiculturalismo é o Quebec. A província canadense possui em seu interior uma cultura francófona que se mantém, em alguma medida, distinta da cultura nacional anglófona. Intenta manter uma língua própria a partir de um território específico que permita a sobrevivência de suas manifestações culturais.

A partir dos exemplos que mencionamos – os indígenas em toda a América e os quebequenses no Canadá – podemos perceber que as minorias nacionais reivindicam direitos diferenciados. Tais reivindicações transcendem os direitos civis e políticos dos indivíduos<sup>34</sup>, pois não podem ser alcançadas somente com a defesa de direitos individuais. “Algumas formas de diferença derivadas da pertença a um grupo somente podem acomodar-se se seus membros possuem direitos específicos como grupo [...]” (KYMLICKA, 1996a, p. 47). Em alguns casos é preciso proteger o grupo cultural para garantir os direitos individuais, pois o indivíduo, nesses casos, vincula-se estreitamente ao grupo na qual é membro<sup>35</sup>.

Minorias nacionais normalmente reivindicam direitos de autogoverno. A luta é por certa autonomia política e jurídica que permita que a minoria nacional tenha a possibilidade de se desenvolver enquanto cultura, de acordo com as necessidades de seus membros. O objetivo final na maioria dos casos não é a separação da nação majoritária, mas a possibilidade de se desenvolver autonomamente. O argumento em favor da possibilidade de vivência autônoma de uma cultura é que a incorporação a um Estado maior, na maioria dos casos involuntária, não significa renunciar à possibilidade de viver uma cultura diferenciada.

Uma pergunta que pode ser colocada nessa situação é se a possibilidade de coexistência entre diversas nações dentro de um mesmo Estado não o fragmentaria, ou seja, se isso não faria

---

<sup>34</sup> Encontramos essa argumentação também em Palma: “Sem negar o papel protetor dos direitos individuais, Kymlicka crê que esses são insuficientes e incapazes de resolver os conflitos que se colocam entre maiorias e minorias acerca de direitos linguísticos, autonomia regional, representação política, currículos educativos, reivindicações territoriais ou políticas de imigração e naturalização.” Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. PALMAS, Dante. El sujeto de derecho de las minorias. In: *Ideas y valores*. Bogotá, vol. LXIII, n° 155, agosto de 2014. P. 191-217. Voltaremos a essa questão no decorrer desse capítulo.

<sup>35</sup> Em outro texto Kymlicka afirma que os Estados multiculturais possuem características semelhantes, são elas: em um Estado multicultural se repudia veementemente a ideia de que o Estado é possessão de apenas um grupo cultural; em Estados multiculturais as políticas não visam excluir ou assimilar grupos minoritários; e por fim em tais Estados busca-se remediar ou retificar possíveis danos causados às minorias nacionais. Cf. KYMLICKA, 2003, p. 150.

um Estado perder sua unidade política. A resposta a essa pergunta é negativa na medida em que diferenciemos patriotismo de identidade nacional. O patriotismo é aquela lealdade que demonstramos a um Estado e identidade nacional significa a pertença a um grupo nacional. É possível manter o patriotismo e pertencer a diversos grupos culturais nacionais. A lealdade ao Estado se mantém na medida em que esse for capaz de reconhecer e respeitar a decisão de seus cidadãos de pertencer a diversos grupos nacionais. Do outro lado, é preciso também que os diversos grupos nacionais mantenham sua lealdade à comunidade política mais ampla na qual são pertencentes.

Uma possível solução política apresentada por Kymlicka para os Estados multinacionais é o federalismo. O federalismo pode garantir um amplo autogoverno para as minorias nacionais, pois permite que tomem algumas decisões independentes da sociedade política mais ampla. “Tanto o governo central como as subunidades federais possuem a autoridade soberana sobre certos âmbitos da política e é inconstitucional que um nível de governo se intrometa na jurisdição do outro.” (KYMLICKA, 1996b, p. 27).<sup>36</sup> O grande desafio desse modelo de organização política é a manutenção do equilíbrio entre centralização e descentralização. Ou seja, não é possível permitir uma total descentralização, pois isso inviabilizaria a manutenção de uma unidade política. Ao mesmo tempo, uma forte centralização impediria a autonomia de decisão dos diferentes grupos nacionais.

Um modelo federalista somente obtém sucesso se as minorias nacionais se organizam como subunidades federais, ou seja, se estão territorialmente concentradas, como é o caso do Quebec. Muitas minorias nacionais não estão organizadas dessa forma, o que coloca mais um desafio para a possibilidade de sucesso do federalismo. Ainda que existam muitos desafios o federalismo parece ser o modelo que melhor aceita em seu interior a possibilidade de minorias nacionais viverem autonomamente. A conclusão de Kymlicka aponta para a necessidade de garantir, em certo grau, o autogoverno para as minorias nacionais, contudo, a forma como isso acontecerá ainda não está suficientemente clara.

Após analisarmos as reivindicações das minorias nacionais nos voltamos para os problemas enfrentados pelas minorias étnicas. As minorias étnicas basicamente são resultantes de imigrações individuais e familiares não constituindo nações que ocupam um determinado

---

<sup>36</sup> Tradução livre. Cf. KYMLICKA, Will. Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo. In: *Revista Internacional de Filosofia Política* (7), p. 20-54, 1996b. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres.

território e também não almejam o autogoverno. *Grosso modo*, seu objetivo é a integração na sociedade de destino. Por isso, tais minorias se esforçam para aprender o idioma local e buscam participar das instituições oficiais do país onde escolheram viver.

Contudo, isso não significa que os imigrantes devam, forçosamente, integrar-se na nova sociedade, abandonando completamente suas bagagens culturais. O grande desafio é que esses imigrantes possam se inserir na sociedade sem, com isso, abandonar suas vivências culturais que estejam de acordo com as normas sociais vigentes na sociedade de acolhida. A reivindicação não se coloca no âmbito da autonomia política e jurídica<sup>37</sup>, mas apenas na possibilidade de manter elementos culturais básicos, como a expressão de uma religião ou aliado a isso o uso da burca, por exemplo. Nesse sentido afirma Baogang He:

Direitos poliétnicos incluem suporte financeiro (por exemplo, financiamento estatal para as associações étnicas, para revistas ou para festivais) e de proteção jurídica para certas práticas associadas a determinados grupos étnicos ou religiosos. (HE, 2004, p. 106).<sup>38</sup>

Portanto, o objetivo das minorias étnicas é a integração aliada à possibilidade de manutenção de práticas culturais elementares profundamente importantes para a identidade desses imigrantes. Ao contrário do que parece, os grupos étnicos não representam uma ameaça à unidade política, pois na sua grande maioria, intentam a integração e mais do que isso, o desenvolvimento da sociedade que escolheram para viver. A possibilidade de manter alguns elementos culturais indica por parte da sociedade de acolhida a intenção de manter a igualdade entre todos os seus membros. Igualdade nesse contexto significa a possibilidade de vivenciar plenamente a cidadania.

Apresentamos, por ora, duas possibilidades de direitos reivindicados por minorias culturais: o autogoverno requerido por minorias nacionais e os direitos poliétnicos reclamados por minorias étnicas. Uma terceira possibilidade de reivindicação é o que Kymlicka denomina de “direitos especiais de representação”. Com a latente preocupação de que o processo político na maioria das sociedades democráticas não é representativo, no sentido de que muitas pessoas

---

<sup>37</sup> Kymlicka justifica essa afirmação fazendo referência à história que nos mostra que a maioria das minorias étnicas não estão em busca de autogoverno. Cf. KYMLICKA, 1996b, p. 27.

<sup>38</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. HE, Baogang. Confucianism versus liberalism over minority rights: a critical response to Will Kymlicka. In: *Journal of Chinese Philosophy* 31:1, p. 103-123, 2004.

não se sentem representadas pelos seus governantes, é preciso discutir acerca da possibilidade de direitos especiais de representação.

Também nesse caso não há uma fórmula exata que possa resolver toda essa problemática. Podemos pensar, por exemplo, na reserva de determinadas cadeiras no legislativo para determinados grupos ou tornar os partidos políticos mais representativos com relação à diversidade presente nas sociedades. Apesar de não existir uma solução definitiva, é preciso encontrar formas de tornar os cargos políticos mais próximos da diversidade presente nas sociedades e, conseqüentemente, tornar a sociedade civil efetivamente representada em cargos públicos.

Apresentamos, portanto, três possibilidades de reivindicações (direitos de autogoverno, direitos poliétnicos e direitos de representação) que podem ser levantadas por grupos minoritários, especificamente em nossa análise, os grupos nacionais e os grupos étnicos. Para evitar imprecisões é necessário analisar o grupo reivindicatório e as suas possíveis demandas, por isso acreditamos que as distinções desenvolvidas por Kymlicka são importantes para um debate mais preciso.

Como a teoria de Kymlicka pretende ser liberal é impossível que não coloquemos a questão da existência ou não de direitos coletivos ou de direitos para grupos nacionais e étnicos minoritários. Expusemos a discussão do filósofo canadense acerca da necessidade de transcender os direitos civis e políticos dos indivíduos e pensar sobre direitos especiais para determinados grupos. Isso torna a teoria de Kymlicka não liberal? Estaria Kymlicka afirmando a existência de direitos para grupos culturais? Essas questões irão orientar nossa discussão na sequência do presente capítulo.

### 2.3 DIREITOS DIFERENCIADOS EM FUNÇÃO DE GRUPO

A dicotomia, direitos individuais versus direitos coletivos, tem movido inúmeras discussões contemporâneas em filosofia política. No entendimento de Kymlicka esse é um debate que não nos leva muito longe, pois existem algumas incompreensões que obscurecem o embate. A principal incompreensão recai sobre o conceito de direitos coletivos:

Essa terminologia pode ser bastante enganosa. Uma das razões disso é que a categoria de direitos coletivos é extensa e heterogênea. Compreende os direitos de sindicatos e

corporações, o direito a arquivar litígios como ações de classe, o direito de todos os cidadãos a um ar não contaminado, etc. (KYMLICKA, 1996a, p. 57).<sup>39</sup>

Exatamente por causa dessa possibilidade diversa de compreensão que Kymlicka propõe não utilizar tal terminologia. Sua proposta consiste em discorrer sobre direitos diferenciados em função de grupo, ou direitos outorgados em função de uma pertença cultural. O desafio colocado a essa argumentação é até que ponto permaneceria liberal ou se não poderíamos considerá-la como uma teoria coletivista ou comunitarista. A proposta do filósofo canadense consiste em afirmar que direitos diferenciados em função de grupo são perfeitamente aceitáveis para uma teoria liberal do multiculturalismo.

Os direitos diferenciados em função de grupo são liberais na medida em que buscam salvaguardar dois princípios fundamentais do liberalismo: a liberdade e a igualdade. Isso acontece porque as proteções externas são aceitas enquanto que as restrições internas são rejeitadas. As proteções externas têm como finalidade garantir a igualdade entre os diversos grupos culturais, especialmente os grupos minoritários. Por outro lado, as restrições internas serviriam para manter os membros de determinado grupo fiéis às práticas da comunidade cultural em questão. Ou seja, restrições internas impediriam que os indivíduos tomassem decisões autonomamente, ou de acordo com a terminologia da filosofia política contemporânea, impediriam que os indivíduos pudessem revisar suas concepções de bem.

Nesse sentido, as restrições internas minariam a liberdade individual, o que atenta contra um dos grandes princípios do liberalismo. Tais restrições abririam margem para a possibilidade de opressão individual, restringindo, por exemplo, a possibilidade de um indivíduo abandonar sua comunidade cultural. Mas, nessa linha, poderíamos nos perguntar se não são todas as nações restritivas com relação à liberdade de seus membros. A resposta a esse questionamento é afirmativa haja vista que em todas as nações somos obrigados a pagar impostos, proteger o patrimônio público, além disso, em alguns países, como o Brasil, somos obrigados a votar. Contudo, é preciso distinguir aquelas restrições que visam manter o bom funcionamento das instituições democráticas, como pagar impostos, daquelas restrições que limitam direitos em nome de uma cultura ou de uma religião. Kymlicka utiliza o conceito de restrições internas para

---

<sup>39</sup> Essa argumentação também aparece na obra *Liberalism, community and culture*, p. 139.

se referir àquilo que restringe as liberdades civis e políticas básicas dos cidadãos enquanto membros de um determinado grupo cultural.

Por sua vez, as proteções externas, tratam das relações intergrupais. Em uma sociedade onde coexistem diversos grupos culturais é possível que em muitas situações o grupo cultural majoritário imponha, mesmo que não intencionalmente, muitos de seus valores culturais. Dessa forma, as proteções externas se levantam na tentativa de salvaguardar a identidade específica de cada grupo cultural pertencente a uma sociedade multinacional ou multiétnica.<sup>40</sup> Em outros termos, para garantir que os diferentes grupos nacionais ou étnicos estejam colocados em grau de igualdade dentro de uma sociedade mais ampla.

Portanto, proteções externas discutem acerca da relação entre diferentes grupos nacionais ou étnicos, mas nada afirmam sobre a relação interna entre os membros de tais grupos. Kymlicka adverte que “é uma questão de justiça entre grupos, não de prioridade dos grupos sobre os indivíduos.” (KYMLICKA, 1996a, p. 62). Essa distinção, a nosso ver, mantém a teoria de Kymlicka como perfeitamente liberal em contraposição ao que acredita, por exemplo, David Bricker: “em suma, o caminho de Kymlicka de tornar a cultura como relevante para a política custa-lhe o seu liberalismo.” (BRICKER, 1998, p.49).<sup>41</sup> A não aceitação das restrições internas salvaguarda a liberdade e a autonomia individuais e a defesa das proteções externas caminha na direção de garantir a plena igualdade entre os diferentes grupos culturais, sejam eles majoritários ou minoritários. Portanto, plenamente de acordo com os valores liberais da autonomia, da liberdade e da igualdade. Retomaremos essa discussão quando tratarmos da autonomia enquanto valor central para o liberalismo de Kymlicka.

As proteções externas garantem que os membros de determinado grupo, majoritário ou minoritário, possam manter suas formas tradicionais de vida, se assim o desejarem. Esse elemento é importante, pois os indivíduos têm plena autonomia para revisarem os fins da sua vida e decidirem pela permanência na cultura de origem ou pela assimilação em uma nova vivência cultural. As restrições internas são condenáveis exatamente pela não possibilidade de mobilidade e autonomia individual.

---

<sup>40</sup> Importante atentar para o fato de que Kymlicka reconhece que outros grupos podem reivindicar direitos diferenciados, como negros e mulheres, mas como seu objetivo se centra na análise de grupos culturais somente são levados em consideração os grupos denominados nacionais ou étnicos. Cf. KYMLICKA, 1996a, p. 60.

<sup>41</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. BRICKER, David C. *Autonomy and Culture: Will Kymlicka on Cultural Minority Rights*. In: *The Southern Journal of Philosophy*, vol 36, ed. 1, p. 47-59, 1998.



Kymlicka não afirma que isso não possa ser revisto em casos específicos, contudo tal revisão depende das condições particulares de cada caso concreto. “Se certas liberdades realmente põem em risco a própria existência da comunidade, então devemos permitir medidas que de outra forma seriam não liberais”. (KYMLICKA, 1989, p. 170). O filósofo canadense é suficientemente claro ao afirmar que medidas restritivas precisam ser justificadas contextualmente e apenas têm validade temporária. O ideal continua a ser que os indivíduos possam livremente escolher de maneira autônoma seguir, ou não, os valores da cultura na qual são membros.

Em alguns casos as proteções externas podem vir acompanhadas de restrições internas. Exemplo concreto dessa afirmação são as reservas que têm por objetivo maior a proteção das culturas indígenas de ameaças vindas da sociedade predominante, ameaças essas fundamentalmente econômicas e políticas. Entretanto, as reservas indígenas podem, direta ou indiretamente, restringir a liberdade individual de seus membros, quando, por exemplo, impedirem que indígenas individualmente adquiram empréstimos porque estariam impossibilitados de oferecer garantias de pagamento. Isso não parece uma restrição demasiadamente forte, mas em alguma medida, restringe a liberdade individual. Nesse caso inevitavelmente deriva-se uma restrição interna de uma proteção externa.<sup>42</sup>

Em tais casos, a saber, quando as restrições internas são decorrência de uma proteção externa, é preciso analisar até que ponto a proteção externa faz-se realmente necessária e conseqüentemente verificar o que é mais vantajoso: ter uma proteção externa que tenha como resultado uma restrição interna ou abrir mão de tal proteção externa. Novamente não existe uma resposta *a priori* para tais casos, a análise deve ser individualizada conforme cada caso concreto se apresenta.

No entendimento de Kymlicka o conceito de “direitos coletivos” não leva a sério a distinção que acima mencionamos entre proteções externas e restrições internas. Direitos coletivos podem implicar tanto proteções externas quanto restrições internas, criando, dessa forma, incompreensões desnecessárias. Assim, alcançamos uma segunda dificuldade do termo direito coletivo. Para recordar, a primeira é a amplitude, ou a possibilidade de inúmeras

---

<sup>42</sup> Outro exemplo muito interessante apresentado por Kymlicka é a legislação acerca da língua francesa no Quebec. O uso do francês permite que os francófonos do Quebec enfrentem as pressões econômicas e principalmente culturais da maioria anglófona. Ao mesmo tempo em que a existência apenas de rótulos comerciais em francês é empecilho para que os quebequenses possam livremente optar pelo inglês, o que se configura como uma restrição interna.

reivindicações distintas serem apresentadas como direitos coletivos. Mas há ainda uma terceira, o termo direito coletivo sugere uma falsa dicotomia entre direitos individuais e direitos de grupo. A dicotomia nesse caso não tem validade, pois o importante é o motivo pela qual se outorga um direito, não propriamente quem será o titular de tais direitos, nas palavras de Kymlicka:

O importante é porque determinados direitos são direitos diferenciados em função de grupo; isto é, porque os membros de determinados grupos deveriam ter direitos referentes ao território, à língua, à representação, etc e os membros de outros grupos não. (KYMLICKA, 1996a, p. 74).

As variações sobre quem exerce efetivamente o direito não são importantes para essa discussão, o importante é que se justifique a real necessidade de um direito diferenciado para uma determinada minoria nacional ou minoria étnica. Não se reivindicam, por exemplo, direitos especiais para australianos no Brasil porque esses não se constituem como uma minoria nacional em território brasileiro. Por outro lado, a reivindicação indígena no Brasil é plenamente aceitável, pois efetivamente os indígenas se constituem como uma minoria nacional.

Em última instância, para Kymlicka, não faz diferença se os direitos diferenciados em função de grupo serão outorgados aos indivíduos, ou a um grupo ou ainda a um Estado. Dante Palma, ao contrário, argumenta ser fundamental discutir acerca da titularidade de direitos, pois direitos outorgados a grupos podem facilmente levar a restrições da liberdade individual. (PALMA, 2014, p. 205). Em alguns casos restrições internas são derivadas de proteções externas, mas, como já aludimos, a decisão acerca dessa problemática precisa ocorrer de acordo com o contexto em discussão. Em outros termos, a minoria nacional precisa decidir o que lhe é mais importante, sempre abrindo a possibilidade para que os indivíduos autonomamente decidam por outro caminho. Nesse sentido, o mais importante não é discutir para quem será outorgado o direito, mas porque ele será concedido.

Os direitos diferenciados em função de grupo entendidos como proteções externas não se relacionam diretamente com a discussão em torno da primazia dos indivíduos ou a primazia da comunidade. Antes se direcionam ao melhor ordenamento entre grupos majoritários e grupos minoritários, ou como afirmamos acima, tratam da justiça na relação entre os grupos culturais (nacionais ou étnicos) pertencentes a uma sociedade mais ampla. Portanto, a dicotomia, direitos individuais versus direitos coletivos, mais obscurece do que contribui para o debate em torno

do multiculturalismo, sempre lembrando que, para Kymlicka, o multiculturalismo versa sobre minorias nacionais e minorias étnicas.

### 2.3.1 Neutralidade estatal

Mesmo depois de toda essa argumentação nos parece que ainda permanece um questionamento importante: por que deveríamos proteger as diversas manifestações culturais? Não seria melhor e mais apropriado deixar que as culturas disputem espaço no interior de um mercado cultural sem grandes regulamentações? Na disputa por espaço no mercado cultural não sobreviveriam apenas as culturas que melhor soubessem convencer sobre sua própria importância? O que está por trás de toda essa discussão é se o Estado deveria ser neutro com relação às diferentes práticas culturais. Propomo-nos a pensar melhor acerca dessa temática nesse momento do nosso trabalho onde estamos sugerindo, com Kymlicka, a necessidade de proteções externas no intuito de garantir a igualdade entre os grupos culturais.

Uma cultura societal é aquela capaz de fornecer elementos de decisão para os indivíduos e mais do que isso de dotar de sentido as possíveis escolhas individuais.<sup>43</sup> Esse processo somente é possível quando houver um léxico compartilhado, ou seja, quando os indivíduos forem capazes de compreender as ações uns dos outros a partir de uma mesma linguagem. Além disso, implica uma história em comum e a expressão comum de determinadas práticas e instituições sociais. Com isso queremos propor que não é possível ao indivíduo prescindir desses elementos ao se formar enquanto ser humano. Se deixarmos o mercado cultural agir por conta própria o resultado será desastroso para a quase totalidade das minorias culturais e conseqüentemente para os indivíduos que dela fazem parte.

O desejo não é pela separação híbrida entre as culturas, mas por um processo igualitário que permita a todas as culturas societais a possibilidade de atribuir sentido às práticas de seus membros. Uma maioria nacional obviamente não necessita de nenhuma proteção externa porque sua sobrevivência provavelmente não estará ameaçada por nenhum grupo cultural. Por outro lado, as minorias nacionais necessitam de proteção externa para que não sejam simplesmente absorvidas por uma maioria nacional.

---

<sup>43</sup> Cf. o item 2.1.2 do presente capítulo, onde explicitamos o conceito de cultura societal.

Parece-nos que um mercado cultural sem regulamentação permitiria a assimilação das minorias por parte do grupo majoritário e conseqüentemente o fim da possibilidade dos indivíduos pertencentes às minorias escolherem a partir dos seus próprios elementos culturais. Diante disso, qual o papel do Estado? É possível defender a neutralidade estatal com relação à cultura tanto quanto com relação à religião? Kymlicka acredita que no aspecto cultural um Estado não alcança tal neutralidade, pois:

As decisões governamentais sobre as línguas, as fronteiras internas, as festividades públicas e os símbolos do Estado implicam inevitavelmente reconhecer, acomodar e apoiar as necessidades e as identidades de determinados grupos étnicos e nacionais. O Estado fomenta inevitavelmente determinadas identidades culturais e, por conseguinte, prejudica outras. Uma vez admitido isso, é necessário repensar a justiça das reivindicações das minorias. (KYMICKA, 1996a, p. 152).

Sendo que um Estado não alcança neutralidade<sup>44</sup> no que diz respeito às culturas, é necessário pensar em relações justas entre as diversas manifestações culturais, especialmente na relação entre maiorias e minorias. As proteções externas, que acima analisamos, são justamente a tentativa de garantir o mínimo de igualdade. Tais proteções somente se justificam na medida em que realmente houver uma injustiça relacionada com a pertença cultural e a injustiça em questão puder ser reparada a partir de uma proteção externa.

Esse papel somente pode ser ocupado pelo Estado. Por exemplo, somente o Estado pode garantir que um território justo seja reservado para os grupos indígenas desenvolverem plenamente suas vivências culturais. Numa tentativa de contraposição, o liberalismo propõe que o ideal de “omissão bem intencionada” seria suficiente para garantir a igualdade entre os grupos culturais. Contudo, o ideal, para Kymlicka, ignora que as minorias encontram inúmeras dificuldades que não afetam as maiorias nacionais. Quando, por exemplo, o Estado determina em que língua se dará o ensino público está decidindo que cultura terá maiores possibilidades de desenvolvimento e qual cultura estará fortemente ameaçada. A possibilidade de manter uma língua é, em grande medida, a possibilidade de manter uma cultura, da mesma forma a possibilidade de manter um território se configura como necessária para a sobrevivência dos grupos indígenas.

---

<sup>44</sup> Kymlicka está afirmando que as conseqüências das ações estatais não alcançam neutralidade, mas isso não impede que a justificação das políticas estatais possa ser neutra. Para aprofundar essa questão, ver KYMLICKA, 1992, p. 34.

A neutralidade absoluta e muito menos a “omissão bem intencionada” podem alcançar esses objetivos. Essa problemática acontece somente em Estados multinacionais ou multiétnicos no sentido que nos referimos acima no presente trabalho. Quando, a partir de Estados multinacionais, discute-se a definição das fronteiras e a divisão de poderes necessariamente há um impacto sobre as minorias culturais, por isso, da necessidade de avaliar com profundidade quais grupos culturais alcançarão proteções por parte do Estado. É possível traçar fronteiras e dividir poderes a fim de que as minorias obtenham fôlego ou é possível também que a divisão das fronteiras e de poder abra margem para a assimilação forçada das minorias. Essa é uma decisão que cabe às sociedades multinacionais e sua aplicação, obviamente, não é neutra.

Kymlicka se pergunta então qual seria a forma justa de traçar as fronteiras internas e dividir o poder no interior de um Estado multinacional. A resposta do filósofo canadense é a seguinte: “deveríamos nos assegurar de que todos os grupos nacionais tenham a possibilidade de manter-se como cultura distinta, se assim o desejam.” (KYMLICKA, 1996a, p. 160). A justa distribuição permite, portanto, que todas as minorias nacionais possam continuar a existir enquanto culturas se esse for o desejo de seus membros. A questão que se coloca nessa discussão é pela forma equitativa de fornecer proteções aos diferentes grupos, pois, cada grupo necessita de proteções específicas. Parece-nos que o caminho para tal equalização passa longe da neutralidade, necessita pelo contrário, de uma análise adequada das condições concretas de cada grupo cultural.

Para ilustrar essa discussão Kymlicka propõe uma analogia com os Estados. Por que os Estados podem determinar quem será cidadão e quem não poderá almejar tal patamar e as minorias nacionais não podem criar um regramento semelhante? Para o filósofo canadense, se o liberalismo exige que se trate a todos apenas como indivíduos, então as fronteiras dos Estados deveriam permanecer constantemente abertas e todos poderiam circular livremente. Não é isso o que se verifica, pois os Estados restringem o título de cidadão apenas àqueles que se enquadram em critérios preestabelecidos. Essa argumentação sugere que há uma clara diferença entre ser um indivíduo e ser um cidadão. O liberalismo afirma que somos iguais enquanto indivíduos, contudo, o patamar de cidadão não pode ser alcançado por todos, somente serão cidadãos aqueles que se adequarem aos requisitos determinados por um Estado.

As restrições à imigração somente podem ser justificadas, segundo Kymlicka, se os limites têm como objetivo não somente proteger direitos individuais, mas, além disso, proteger

a pertença cultural das pessoas. Se o objetivo é apenas proteger o indivíduo não há justificativa para o fechamento das fronteiras. Por outro lado, não é possível proteger a pertença cultural com fronteiras abertas e livre trânsito de pessoas. É o mesmo processo com relação às minorias culturais, pois o objetivo não é apenas respeitar os direitos individuais, mas garantir a possibilidade de vivenciar uma cultura. Kymlicka desafia os liberais que aceitam plenamente a restrição à cidadania (ou o fechamento das fronteiras) a justificarem porque não deveríamos aceitar direitos diferenciados em função de grupo.

A argumentação do filósofo canadense pode ser sintetizada na sua tentativa de provar que há uma estreita relação entre a possibilidade de eleição livre com a possibilidade de vivenciar uma cultura societal. Em outras palavras, nossas decisões estão atreladas à nossa vivência cultural. Dessa forma, se queremos garantir a liberdade de escolha individual precisamos antes garantir que existam contextos de escolha. Contextos de escolha são garantidos através das proteções externas que visam, em última instância, a equalização entre os diversos grupos culturais. Isso garante como já afirmamos, que os valores liberais da liberdade e da igualdade sejam preservados.

O debate, no entendimento de Kymlicka, não se configura como uma decisão entre a precedência da comunidade ou do indivíduo ou sobre o apoio ou não às diferenças comunitárias. O debate é se devemos ou não apoiar um tipo concreto de diferença cultural e de comunidade que se denomina minoria nacional. Ao direcionar a argumentação para minorias e diferenças concretas o filósofo canadense abre a possibilidade de defender apenas grupos específicos. É isso que nos propomos a analisar na sequência do nosso trabalho, especialmente a partir do emprego da autonomia como valor central para o liberalismo.

## 2.4 AUTONOMIA COMO VALOR CENTRAL

O valor central da teoria liberal de Will Kymlicka é a autonomia. Nesse sentido, podemos afirmar que as culturas sociais são imprescindíveis na medida em que criam as condições de possibilidade para o exercício da autonomia não impondo restrições internas aos seus membros. Devido à grande importância que as culturas sociais possuem na constituição identitária de seus membros, é preciso encontrar formas de garantir sua sobrevivência, especialmente daqueles grupos que se constituem enquanto minorias nacionais. Nesse

entendimento, a autonomia supõe e requer proteções externas, ao mesmo tempo em que condena possíveis restrições internas.

Na medida em que as restrições internas são condenáveis em democracias liberais coloca-se um problema com relação àquelas minorias que restringem internamente a liberdade de seus membros. Como democracias liberais deveriam tratar minorias ou até mesmo Estados não liberais que não consideram a autonomia individual como um valor determinante? Coloca-se aqui um limite de aceitação da diversidade cultural, a saber, somente serão consideradas aquelas culturas que têm como valor o respeito à autonomia de seus membros, ou em outras palavras, àquelas culturas que permitem que seus integrantes revisem autonomamente os fins da sua vida.

Para Kymlicka a justiça liberal não pode permitir que um grupo oprima a outro e muito menos que existam opressões entre membros de um mesmo grupo cultural. “Em resumo uma perspectiva liberal exige *liberdade dentro* do grupo minoritário e, *igualdade entre* os grupos minoritários e majoritários.” (KYMLICKA, 1996a, p. 212). A tese é que proteções externas e o repúdio às restrições internas são plenamente defensáveis sob o ponto de vista liberal visto que podem garantir a liberdade no seio de grupos culturais e proporcionar a igualdade entre grupos, garantindo que os indivíduos possam autonomamente conduzir suas vidas.

Kymlicka não vislumbra problemas ao colocar a autonomia como valor central para uma teoria liberal. Entretanto, vertentes do liberalismo colocam alguns questionamentos a essa posição ao afirmarem a tolerância como o valor mais importante. A tolerância exigiria que não houvesse interferências externas sobre grupos culturais minoritários, sejam eles liberais ou não. Além de que o Estado não deveria interferir no sentido de proteger minorias culturais, pois só sobreviveriam àquelas manifestações mais atrativas para o mercado cultural. Já tratamos dessa temática justificando a possibilidade de proteções externas em nome da igualdade entre grupos culturais.

Existem diferentes possibilidades de compreensão do conceito de tolerância. (FERRAZ, 2014). Nesse ínterim, o liberalismo nasce e se desenvolve tendo como ponto de referência a tolerância religiosa. (LOCKE, 1978). No Ocidente, o conceito de tolerância religiosa adquire um status muito específico significando “liberdade de consciência individual” (KYMLICKA, 1996a, p. 215), possibilitando que o indivíduo escolha livremente sua crença religiosa, e mais do que isso, possa exercê-la e quando julgar apropriado pode até mesmo mudar de crença. Contraposto a isso se poderia defender outra concepção de tolerância que ao invés de defender

a liberdade individual de escolha afirmasse a liberdade dos grupos religiosos para organizar a comunidade da forma que lhes fosse mais adequada, mesmo que isso implicasse na defesa de valores não liberais.<sup>45</sup>

Nesse sentido, não basta afirmar que o liberalismo alega ser a tolerância um valor central é preciso explicitar qual modelo de tolerância está sendo defendido. Historicamente o liberalismo tem defendido uma forma de tolerância específica, aquela que afirma a autonomia individual diante de organizações coletivas. Os indivíduos podem, portanto, revisar constantemente os fins da sua vida e trocarem de grupo cultural, religioso, ou qualquer outra forma de grupo sempre que assim o desejarem. Além disso, os diversos grupos estão protegidos de ações restritivas à liberdade por parte do Estado, com exceção das obrigações cívicas que já acima mencionamos.

Quando o liberalismo afirma a tolerância, implicitamente também está afirmando a autonomia. A tolerância liberal, no entendimento de Kymlicka, tem como grande diferencial o seu compromisso com a autonomia, ou seja, com a possibilidade de que os indivíduos possam livremente escolher, revisar, substituir os fins da sua existência. Portanto, não há diferença substantiva entre afirmar a tolerância ou afirmar a autonomia, se levarmos em conta o conceito específico de tolerância adotado pelo liberalismo. Por isso que o filósofo canadense julga que os dois valores, tolerância e autonomia, são dois lados de uma mesma moeda.

Quando Kymlicka coloca a autonomia como valor central está consequentemente afirmando o caráter essencial da liberdade de consciência individual. Isso o leva a rechaçar a ideia comunitarista de que existam fins constitutivos e transcendentais aos indivíduos, pois todos os fins humanos podem racionalmente passar por revisões, cabendo ao próprio indivíduo conduzir esse processo. Tal argumentação cabe perfeitamente em sociedades democráticas liberais e em grupos culturais que também tenham como parâmetro de orientação os valores da tradição liberal. O problema inicia quando entram em cena minorias ou até mesmo Estados nacionais que não se constituem enquanto liberais. Por isso do questionamento, qual a postura diante de minorias não liberais?

---

<sup>45</sup> Kymlicka apresenta o exemplo dos *millet* do império otomano, onde cristãos, muçulmanos e judeus eram reconhecidos como unidades de autogoverno, o que consequentemente permitia a imposição de leis religiosas que poderiam restringir a liberdade individual. Esse é um sistema baseado na tolerância entre os grupos religiosos, mas que não leva em consideração a liberdade de consciência individual.



Centrar uma teoria em torno da autonomia a mantém, em nosso entendimento, em uma perspectiva liberal. Mas, por outro lado, coloca um problema considerável, a saber, qual o tratamento adequado para as minorias não liberais? Kymlicka é explícito na negação da possibilidade de uma mera imposição dos valores liberais. (KYMLICKA, 1996a, p. 227). Por outro lado, “uma minoria nacional que governa de maneira iliberal atua injustamente, e os liberais têm o direito, e a responsabilidade, de manifestar sua desconformidade diante desta injustiça.” (KYMLICKA, 1996a, p. 231). A solução apresentada é a possibilidade de se fomentarem os valores liberais através da educação, de incentivos econômicos e outras medidas.

Podemos identificar uma grande dificuldade, admitida por Kymlicka, nessa solução, a saber, é extremamente difícil identificar o limite entre um incentivo e uma coerção. Essas dificuldades podem ser superadas a partir de negociações pacíficas entre os grupos minoritários e os grupos majoritários. Ainda assim em alguns casos não se alcançaria um consenso devido à falta de uma linguagem comum compreensível para ambos os atores envolvidos na negociação. Por fim, o filósofo canadense afirma que o liberalismo precisa aprender, em alguma medida, a conviver com grupos não liberais sem deixar de “mediante razões e exemplos” (KYMLICKA, 1996a, p. 232) buscar a liberalização de tais culturas.

Seguindo essa linha argumentativa fica evidente que a defesa por parte de Kymlicka de minorias nacionais e étnicas somente tem coerência se tais minorias tiverem como base os valores liberais, especialmente a autonomia. Essa limitação também é percebida por Andrea Cassatela:

Desta forma, ele (Kymlicka) estabelece limites ao escopo de sua teoria ao excluir *a priori* aqueles que não veem a relação entre indivíduos e sua cultura em termos autônomos desde a perspectiva de preocupações por reconhecimento cultural. Na verdade, pode-se argumentar que Kymlicka concebe o endosso da autonomia liberal como conditio *sine qua non* para obter reconhecimento cultural em sociedades liberais-democráticas. (CASSATELA, 2006, p. 83).<sup>46</sup>

A teoria liberal de Kymlicka, por mais que seja inclusiva, acaba encontrando uma limitação consistente ao se deparar com minorias não liberais. É uma teoria inclusiva porque dentre as teorias liberais é aquela que mais se aproxima de um efetivo reconhecimento das

---

<sup>46</sup> Tradução livre. De agora em diante sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. CASSATELA, Andrea. Multicultural justice: Will Kymlicka and Cultural Recognition. In: *Ratio Juris*, vol. 19, n° 1. Oxford, 2006, p. 80-100.

minorias nacionais e também das minorias étnicas. Diante disso, a teoria do filósofo canadense é que mais adequadamente responde à diversidade cultural no interior de sociedades liberais e democráticas, pois consegue estabelecer uma clara distinção entre as diversas possibilidades de minorias, enfatizando as reivindicações feitas por minorias nacionais e minorias étnicas.

Não nos parece que existam questionamentos consistentes à teoria liberal de Kymlicka no que diz respeito às sociedades e minorias liberais. O problema como já mencionamos é quando um dos atores envolvidos no processo de reconhecimento não esposar os valores liberais. Essa dificuldade aparece tanto na relação entre minorias e majorais, bem como na relação entre diferentes Estados. Kymlicka não exclui diretamente as minorias não liberais da preocupação por reconhecimento cultural como afirma Cassatela, mas impõe algumas exigências que, ao fim do processo, impossibilitariam a sobrevivência dos grupos não liberais. Esse processo é, portanto, indireto, pois ao final só serão aceitos aqueles grupos que reconhecerem a autonomia como valor primordial.

Uma das possibilidades levantadas por Kymlicka para responder a essas dificuldades é uma espécie de tribunal bilateral. Tal tribunal teria representação equitativa dos grupos que estariam buscando uma solução para determinado ponto de divergência. O objetivo do tribunal seria encontrar uma solução pacífica tendo como pano de fundo o intento de respeitar direitos humanos básicos. Em alguma medida, tal procedimento poderia alcançar bons resultados, desde que o debate entre os grupos seja conduzido desde uma perspectiva minimante compreensiva. Kymlicka aponta para o fato de que os pontos básicos da discussão deveriam ser os princípios liberais, o que ainda não resolveria o problema das minorias não liberais.

As soluções pacíficas não impedem, para Kymlicka, que em algumas circunstâncias a intervenção seja a melhor solução. Uma intervenção se justifica quando houver uma flagrante violação dos direitos humanos, por exemplo, quando ficar confirmada a existência de escravidão, tortura ou genocídio. Em alguns casos podem-se provar tais desrespeitos, mas em outros esse processo poderia ser extremamente difícil. Isso se complica ainda mais quando tratamos de minorias indígenas que podem até mesmo respaldar, em seu interior, as restrições apresentadas pela comunidade. Portanto, uma intervenção precisa ser comprovadamente necessária para que seja justificada. É possível ainda questionar se uma determinada justificação é suficiente quando toma exclusivamente os valores liberais como parâmetro.

Diante disso, a teoria de Kymlicka responde satisfatoriamente às exigências de minorias nacionais ou étnicas desde que tenham como fundamento os valores liberais. A dificuldade

reside no tratamento daquelas minorias que se constituem à margem dos valores liberais, especialmente o valor da autonomia. O caminho apontado pelo filósofo canadense é o da liberalização das culturas no intuito de que todas venham a adotar os valores tradicionais do liberalismo político. Kymlicka não defende em primeira instância a imposição dos valores liberais, mas propõe que eles sejam constantemente fomentados nas minorias e nos Estados não liberais, sempre de forma pacífica e ditados pelo diálogo. Implicitamente há certa restrição teórica, tendo em vista que somente minorias liberais ou aquelas que passarem a aceitar os valores da tradição liberal são consideradas adequadas para uma teoria multicultural.

Portanto, o presente capítulo se constitui como uma análise, em alguma medida, crítica da teoria liberal dos direitos diferenciados em função de grupo, apresentada por Will Kymlicka. Argumentamos no sentido de apresentar a cultura como um bem básico e profundamente importante na formação identitária de um indivíduo, desde que se constitua como uma cultura societal. A distinção entre minorias nacionais e minorias étnicas prova que existem diferentes reivindicações multiculturais e confundi-las nos levaria a inúmeras incompreensões. Por fim, a defesa de proteções externas e a refutação das restrições internas mantém Kymlicka como um liberal, ainda mais quando afirma ser a autonomia o valor central do liberalismo. Por outro lado, isso o leva a restringir o alcance da sua teoria, pois minorias não liberais não fariam parte do processo, ao menos enquanto não aceitarem os valores liberais.

Após apresentarmos a teoria liberal de Kymlicka nos propomos a analisar um posicionamento complementar no que tange ao multiculturalismo, a saber, a teoria do reconhecimento de Charles Taylor. O objetivo é verificar quais os pontos de convergência e quais os pontos de divergência, o que nos permitirá no capítulo final pensar uma teoria conciliadora do multiculturalismo tendo como referências as teorias de Kymlicka e Taylor.

### **3. O MULTICULTURALISMO SEGUNDO CHARLES TAYLOR**

O conceito central dos textos taylorianos acerca do multiculturalismo é o reconhecimento. Seu texto *A política do reconhecimento*, publicado originalmente em 1992,

suscitou e ainda tem suscitado inúmeras discussões sobre a necessidade de reconhecimento que todos possuímos. É a partir da necessidade do reconhecimento que Taylor pensa a relação entre culturas, especialmente aquelas culturas que não possuem as condições necessárias para lutarem pela sua própria sobrevivência. Nós as denominamos culturas minoritárias, contudo, é preciso ressaltar que não há uma relação determinista entre ser uma cultura minoritária e não possuir as condições necessárias para travar uma luta pela sobrevivência. Do mesmo modo que, em algumas circunstâncias, até mesmo culturas ditas majoritárias enfrentam dificuldades para se manterem enquanto culturas. Estamos afirmando que não existe uma relação necessária entre ser uma cultura minoritária e enfrentar dificuldades de sobrevivência de um lado, e, por outro lado, ser uma cultura majoritária e não enfrentar dificuldades de sobrevivência. Conseqüentemente nossa discussão se direciona àquelas culturas, majoritárias ou minoritárias, que enfrentam dificuldades na tentativa de manterem suas práticas mais elementares.

É evidente que a situação da província do Quebec<sup>47</sup> influenciou fortemente os escritos taylorianos. A cultura “francesa” do Quebec é minoritária com relação ao Canadá, mas majoritária no interior da província do Quebec. Isso porque existem outras manifestações culturais no interior do Quebec, além da própria cultura francesa. Existem, por exemplo, minorias indígenas autóctones que também estão em busca de sobrevivência e da possibilidade de vivenciarem autonomamente a sua cultura. Isso tudo torna a situação quebequense muito particular.

Charles Taylor sempre esteve envolvido com essa situação, não apenas do ponto de vista filosófico, mas também como um ator político importante na luta quebequense. Um exemplo muito claro desse envolvimento foi a *Commission Bouchard-Taylor* desenvolvida entre 2007 e 2008 por Gérard Bouchard e Charles Taylor com o objetivo de analisar as *accommodement raisonnable* no Quebec. As discussões giravam em torno da possibilidade de acomodar as diferenças entre os membros da sociedade quebequense, como por exemplo, o uso da burca pelas mulheres muçulmanas ou do crucifixo em repartiamentos públicos. A comissão produziu um texto final intitulado *Fonder l'avenir Les temps de la conciliation*, muito importante para as discussões políticas no Quebec.

---

<sup>47</sup> O Quebec é a maior província do Canadá em termos territoriais, com cerca de 20 % da população canadense. A província do Quebec foi colonizada pelos franceses, ao contrário do restante do Canadá colonizado pelos britânicos. Isso tem gerado inúmeros movimentos no intuito de tornar o Quebec independente do restante do país, ou ao menos para garantir certa autonomia de governo. O objetivo central desses movimentos é a manutenção da cultura do Quebec, especialmente do francês enquanto língua oficial.

Entretanto, como já aludimos, o objetivo central do presente capítulo é analisar o conceito de reconhecimento, notadamente no que diz respeito à sua relação com outro conceito caro aos textos taylorianos, a identidade. A estreita vinculação entre identidade e reconhecimento permite ao filósofo canadense afirmar a necessidade do devido reconhecimento individual, bem como a importância do pertencimento cultural. Assim como Kymlicka, Taylor atribui importância decisiva àquilo que podemos chamar de contexto de escolha. Já discutimos isso no capítulo primeiro quando tratamos do conceito de cultura e no segundo capítulo quando analisamos o que Kymlicka chama de culturas societais. Voltaremos a essa temática nesse capítulo analisando o que Taylor tem a contribuir nessa discussão.

A fim de compreendermos o que Taylor entende por reconhecimento voltaremos nosso olhar, especialmente, a Rousseau e Hegel. Em alguns momentos traremos para a discussão os textos de Honneth, especialmente *Luta por reconhecimento*. Nosso intento é compreender o caminho percorrido pelo conceito de reconhecimento e como Charles Taylor o torna tão importante para as discussões multiculturais.

Compreendendo a constituição humana enquanto dialógica, o filósofo canadense entende como importante a manutenção das condições de possibilidade para o desenvolvimento pleno da identidade, tanto em nível individual, mas também em âmbito coletivo. Não está em discussão se o valor maior está no indivíduo ou se estaria na coletividade, o que está em discussão é a importância que o contexto de escolha possui para o indivíduo. Dissemos acima que o contexto de escolha apresenta opções ao indivíduo e, mais do que isso, as torna valiosas.

Esse também é o entendimento de Taylor. Trataremos disso também a partir do conceito de bens irreduzivelmente sociais, ou a possibilidade de bens existirem somente na relação entre indivíduos ou na relação indivíduo-comunidade, ou seja, bens que não podem ser decompostos como bens puramente individuais. Devido a sua importância tais bens devem ser mantidos na sua integralidade, ou em outros termos, mantidos a partir das relações interpessoais que os envolvem.

Com esses elementos de base buscaremos compreender o que Taylor concebe por multiculturalismo. Discutiremos também o pressuposto de igual valor que deveria permear as discussões entre as mais diversas culturas. Na sequência dessa argumentação aparece a fusão de horizontes como possibilidade de diálogo entre culturas diferentes, contudo, tal ponto será aprofundado na sequência do trabalho, precisamente no capítulo final.

Toda a problematização em torno do multiculturalismo tem como pano de fundo o embate entre liberais e comunitaristas. Por isso, não nos furtaremos de localizar o pensamento tayloriano no interior desse embate. No capítulo precedente apresentamos o liberalismo multicultural de Kymlicka, nesse capítulo apresentaremos o multiculturalismo com variantes comunitaristas de Charles Taylor. Com Walzer<sup>48</sup> nos propomos a analisar duas vertentes do liberalismo e justificar porque cremos que o pensamento de Taylor se enquadre numa vertente mais abrangente do próprio liberalismo. Por causa disso é que afirmamos que a teoria tayloriana é liberal, mas com premissas comunitaristas. Buscaremos justificar nossa afirmação no decorrer do capítulo.

Basicamente investigaremos o pensamento tayloriano acerca do multiculturalismo, ao mesmo tempo em que discutiremos algumas possibilidades de complementação da sua teoria que serão aprofundadas no capítulo final, onde nos propomos a conciliar as teorias de Kymlicka e Taylor verificando em que pontos são complementares e em que pontos cada um dos autores referidos pode melhor contribuir para o debate multicultural.

### 3.1 O RECONHECIMENTO EM CHARLES TAYLOR

O reconhecimento sempre se constituiu como uma necessidade humana, mas nem sempre entendida com tal importância. Somente a partir da modernidade com a queda das hierarquias sociais e com o surgimento, especialmente com Herder, da noção de autenticidade, é que o reconhecimento passou a ser propriamente entendido como uma “necessidade humana vital”, nas palavras do filósofo canadense. Taylor remonta a Hegel para tratar dos germes do conceito moderno de reconhecimento, contudo propomos embasados em Honneth e Neuhaus, analisar também a importância de Rousseau para o nascimento desse conceito na modernidade.

Antes de analisarmos a importância de Rousseau se faz necessário olhar mais de perto os dois pontos centrais que possibilitaram o florescimento das discussões em torno do reconhecimento. Iniciamos pela queda das hierarquias sociais. Em sociedades fortemente marcadas pela hierarquização social os indivíduos são reconhecidos pelo papel social que ocupam, dessa forma, quando interpelados pela sua identidade basta que digam o papel que

---

<sup>48</sup> Walzer afirma existir duas formas de liberalismo: o liberalismo 1 da primazia absoluta dos direitos individuais e o liberalismo 2, uma vertente mais abrangente do liberalismo. Cf. WALZER, 1998, p. 117.

ocupam na sociedade. Em tais circunstâncias a noção de identidade não é fortemente questionada, exatamente porque há um parâmetro previamente estabelecido definidor das identidades. Pode que alguém, insatisfeito com o papel que ocupa, venha a reivindicar um novo lugar na sua sociedade, mas isso ainda não se configura como um questionamento da identidade nela mesma. O questionamento acontece no intuito de melhorar a posição social, o que leva a uma mudança no reconhecimento de sua identidade.

Quando as pessoas são reconhecidas pelo papel social que ocupam além de não existirem questionamentos com relação à identidade, não existem problemas com relação ao reconhecimento. Cada qual é reconhecido como A que ocupa o lugar X, sem necessidade de transpor esse limite. Isso justifica porque o reconhecimento não era fortemente tematizado em tais sociedades. Quando A é interpelado a dizer quem é e não tem mais a segurança do lugar X, A precisa afirmar-se como uma identidade dependente de outros elementos, especialmente do reconhecimento intersubjetivo. Nesse momento, A deve negociar sua identidade com os demais membros da sua sociedade. Exatamente esse processo que é provocado pela queda das hierarquias sociais sendo, portanto, um dos pontos-chaves da moderna valorização do reconhecimento.

O segundo aspecto que referimos no início desse item é a noção moderna de autenticidade. Comumente Rousseau e Herder estão associados a esse conceito, com Taylor não é diferente. Aliás, é o próprio Taylor<sup>49</sup> quem resgata a importância desses autores nas discussões em torno do conceito de autenticidade. Em linhas gerais, para Rousseau, ser autêntico é ouvir a voz da natureza. Para Herder ser autêntico é encontrar uma forma original de ser, ou em outros termos, cada sujeito deve encontrar uma maneira única de se expressar enquanto uma identidade individual. Novamente temos uma valorização da noção de identidade, mais do que isso, existe a necessidade de cada sujeito construí-la à sua própria maneira. Vale esclarecer que a construção original da identidade está fortemente dependente do reconhecimento, nesse sentido, o processo de construção de uma identidade original não é monológico, antes é dialógico.

Fica mais evidente a tese que apresentamos no início do presente capítulo, a saber, o forte vínculo entre identidade e reconhecimento. Esse é o elemento mais explorado por Taylor

---

<sup>49</sup> Na obra *As fontes do self* (2011a), Taylor analisa de forma mais detalhada o surgimento e o desenvolvimento do conceito de autenticidade, especialmente na parte II intitulada *Interioridade*. Essa temática é retomada na obra *A ética da autenticidade* (2011b).

nos textos que tratam do reconhecimento. É importante levar em consideração que a análise tayloriana do conceito de reconhecimento está atrelada fortemente às discussões em torno do multiculturalismo, por isso não é exagero afirmar que o reconhecimento é conceito base para as consequentes discussões multiculturais, ou em outros termos, não se pode tratar do multiculturalismo sem tratar do reconhecimento. Antes de nos aprofundarmos nessa discussão vamos apresentar brevemente as raízes do conceito de reconhecimento, especialmente em Rousseau e Hegel. Propomo-nos essa tarefa a fim de auxiliar no entendimento da teoria tayloriana do reconhecimento, e ao mesmo tempo, fornecer elementos que fundamentem a importância da discussão em torno desse importante conceito.

### 3.1.1 Rousseau e Hegel: influências sobre a teoria do reconhecimento de Taylor

Nossa pretensão nesse item é apresentar brevemente os elementos de Rousseau e Hegel que influenciaram não só a Taylor, mas todos os pensadores que se dedicam ao tema do reconhecimento. Dessa forma, nos limitaremos aos aspectos que consideramos mais relevantes para aquilo que nos propomos na sequência, a saber, analisar a relação entre identidade e reconhecimento e suas implicações no multiculturalismo de Taylor.

Hegel tem papel de destaque sempre que se discute o reconhecimento porque foi o primeiro a apresentar uma sistematização do conceito. Contudo, as origens do conceito podem ser encontradas em Rousseau. Por causa da dificuldade encontrada pelos comentadores do filósofo genebrino de unificar sua obra, e mais especificamente de encontrar em seu pensamento uma linha comum com relação ao tema do reconhecimento, é que Rousseau não tem recebido tanta atenção quanto Hegel.

Exatamente em um dos conceitos mais controversos de Rousseau<sup>50</sup> é que se podem extrair as origens do discurso em torno do reconhecimento. Estamos falando do conceito de amor-próprio. Normalmente tal conceito tem sido interpretado apenas em sua variante negativa, a saber, os perigos da dependência da avaliação alheia. Muito dessa interpretação se deve à

---

<sup>50</sup> Não temos a pretensão de esclarecer as controvérsias em torno do pensamento de Rousseau, bem como também não faremos uma explanação completa de seu pensamento. A ideia nesse ponto do texto é mostrar como o conceito de amor-próprio de Rousseau abriu as portas para as consequentes discussões em torno do reconhecimento. Além disso, em nosso entendimento essa explanação ajuda no entendimento tayloriano de reconhecimento. Nesse sentido, compreendemos Taylor como devedor de Rousseau.



leitura isolada da obra *Discurso sobre a origem da desigualdade* (1754). O homem, vivendo em sociedade, começa a olhar o outro e constantemente a comparar-se, isso o leva a depender do julgamento de outrem. É exatamente da exterioridade, ou seja, da saída do eu de si mesmo e indo a busca do outro que surge a necessidade do reconhecimento. O problema reside no fato de que essa necessidade, em muitas ocasiões desemboca em uma comparação infinita, levando o homem a querer ser mais do que realmente ele é. Contudo, é possível, pois, encontrar um sentido positivo para o amor-próprio em Rousseau, a saber, seu caráter intersubjetivo e, nesse sentido, formador da identidade individual. A partir da distinção desses sentidos é que propomos a teoria de Rousseau como propedêutica das demais teorias acerca do reconhecimento.

Nesse ponto não se pode perder de vista a distinção entre amor de si e amor-próprio. O amor de si é um sentimento natural dirigido à autoconservação, à luta natural pela sobrevivência e, por isso, em nada dependente do outro. Tal sentimento já está presente no homem selvagem no estado de natureza. É algo como que estar conectado à natureza, onde o homem pode encontrar tudo o que lhe é necessário para a sobrevivência, satisfazendo assim, o amor de si. No amor de si o sujeito tem a ele mesmo como juiz, por isso sua total independência da avaliação externa. Contudo, o amor de si somente existe no isolamento total do homem, o que não é possível, pois também no entendimento de Rousseau, dependemos do reconhecimento do outro para nos constituirmos enquanto seres humanos. Dessa forma, entra em cena o amor-próprio.

Por seu turno, o amor-próprio, totalmente dependente do outro, nos coloca como que em uma busca constante por reconhecimento e estima. Aqui reside o impulso para a sociabilidade, pois não basta satisfazer o amor de si, é preciso também satisfazer o amor-próprio:

É a fraqueza do homem que o torna sociável; são nossas misérias comuns que incitam nossos corações à humanidade: nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo o apego é sinal de insuficiência: se nenhum de nós tivesse necessidade de outrem, não pensaria em unir-se a ninguém. (ROUSSEAU, 1995, p. 246).

A necessidade, ou fraqueza<sup>51</sup>, leva o homem a viver em sociedade e organizar-se de acordo com as exigências de uma vivência coletiva. Exatamente nesse momento que entra em

---

<sup>51</sup> Rousseau afirma que da nossa enfermidade, ou seja, da necessidade de vivermos juntos, nasce nossa frágil felicidade. Não há garantia da felicidade, ela precisa ser construída a partir da vivência social e da nossa

cena o amor-próprio. Seguindo a linha de Honneth não parece claro qual o papel efetivo do reconhecimento intersubjetivo em Rousseau. Pois, “ele (amor-próprio) constitui não só o fundamento de toda a sua crítica da sociedade, mas também a chave para uma compreensão de toda a sua contribuição para a fundamentação de uma teoria do reconhecimento intersubjetivo.” (HONNETH, 2013, p. 568). São duas possibilidades concretas de interpretação do amor-próprio, uma negativa manifesta na crítica de Rousseau à sociedade e uma positiva onde podemos encontrar as raízes das discussões acerca do reconhecimento.

O limiar que separa as duas possíveis interpretações do pensamento de Rousseau é estreito, mas isso não é o mais importante para nosso trabalho, o que interessa é que, sim, é possível, a partir da descrição do amor-próprio afirmar o elemento dialógico da identidade e, por conseguinte a necessidade que temos de reconhecimento. Na busca do amor-próprio, ao contrário do amor de si onde o sujeito é ele mesmo julgador de suas ações, o sujeito vê o outro como juiz de suas ações, nesse sentido, se coloca como dependente da avaliação externa.

Honneth e Neuhouser concordam que, se ficarmos restritos ao Rousseau do *Segundo Discurso*, teremos muitas dificuldades de compreender em que medida o amor-próprio pode ser entendido como ponto de partida para o reconhecimento. Nessa obra o filósofo genebrino, dedicado a analisar criticamente a sociedade da sua época e o surgimento da desigualdade entre os homens, apresenta o conceito de amor-próprio em sua variante negativa, a saber, como aquela dependência absoluta que temos do julgamento dos outros e, por consequência, de sempre almejarmos ser melhores do que realmente somos. Nesse momento que Rousseau faz sua crítica ao teatro, pois este permite que as pessoas interpretem um papel diferente do que são na realidade. A preocupação de Rousseau era com a possibilidade de que a interpretação teatral levasse as pessoas a assumirem papéis fantasiosos na busca de colherem maior estima por parte dos outros.

Contudo, para além do *Segundo Discurso* podemos encontrar no pensamento de Rousseau elementos que caminham na direção de uma defesa positiva do amor-próprio. Isso está especialmente presente no *Emílio*, mas também no *Contrato Social*. Na medida em que todos os seres humanos se percebem como dependentes uns dos outros cada um deveria se contentar com um prestígio social que espelhasse a nossa dependência recíproca.

---

necessidade de reconhecimento. Nessa linha, o bom desenvolvimento desse processo depende de uma boa organização social.

[p]ois só se o indivíduo aprender a se entender como igual entre iguais, ele poderá, ao mesmo tempo, compreender-se como participante ativo daquele ‘outro generalizado’ de cujo juízo ele depende para satisfazer seu ‘amor próprio’. (HONNETH, 2013, p.573).

Nesse ponto chegaríamos a uma modalidade de respeito entre iguais. Como todos são interdependentes, todos gozam da mesma possibilidade de prestígio. O sujeito nesse estágio se sente reconhecido, e ao mesmo tempo, participante daquele outro, ou seja, a sociedade, responsável justamente pelo reconhecimento de cada um como igual. O ser humano nesse momento se sente reconhecido e reconhecedor ao mesmo tempo.

O problema nessa argumentação está em garantir que todos os seres humanos estejam satisfeitos com tal modalidade de reconhecimento baseada no respeito igual. Em outras palavras, como controlar o desejo humano de ser reconhecido como superior aos demais? Segundo Dalbosco (2011), é possível alcançar esse grau em Rousseau através da educação do amor-próprio. Através da educação, o amor-próprio poderia se tornar uma virtude. “Estendamos o amor-próprio sobre os outros seres, nós o transformaremos em virtude, e não há coração humano em que esta virtude não tenha raiz.” (ROUSSEAU, 1995, p. 288).

No entendimento de Honneth, o respeito entre iguais e a dependência recíproca seriam suficientes para garantir o reconhecimento igualitário para todos.<sup>52</sup> Por sua vez, de forma mais abrangente, Neuhouser acredita que somente com a soma da educação doméstica do *Emílio* com educação pública do *Contrato Social* se pode alcançar uma vivência integral, ou se quisermos, salutar do amor-próprio. A educação doméstica permite que o sujeito alcance o grau necessário de autonomia para participar ativamente da vida social, isso significa se compreender também como autor do regramento social. Por sua vez, a educação pública possibilita que o homem se compreenda como participante de uma totalidade, dessa forma, dependente dela. Através de instituições públicas bem concebidas os homens podem se reconhecer como devedores uns dos outros e, portanto, podem equalizar o processo de reconhecimento.

As soluções que Rousseau propõe aos problemas do amor-próprio dividem-se em duas grandes categorias: as que se concentram na reestruturação das instituições sociais e

---

<sup>52</sup> Apesar disso, Honneth enxerga na obra *Devaneios* um recuo no pensamento de Rousseau. Na obra referida, o filósofo genebrino afirma que somente na máxima solidão o homem consegue compreender a si mesmo e alcançar a tranquilidade que tanto almeja, pois dependeria apenas de si mesmo. O que parece contraditório com o pensamento de Rousseau nas demais obras onde afirma a necessidade que possuímos das relações intersubjetivas para nos realizarmos enquanto seres humanos.

políticas e aquelas que dizem respeito à educação ou formação do caráter individual<sup>53</sup>. (NEUHOUSER, 2008, p. 157).

Portanto, somente com a conjugação entre educação doméstica, onde no entendimento de Rousseau se forma o homem, com a educação pública, onde se forma o cidadão, torna-se possível compreender em que medida o amor-próprio pode se tornar salutar. Não há garantia de que tal processo logrará sucesso, pois há um longo caminho a ser percorrido que pode permitir uma boa vivência do amor-próprio. Visto que a vivência em sociedade é uma necessidade e o que amor-próprio é parte insolúvel desse processo, não resta alternativa a não ser buscar a melhor vivência possível do amor-próprio.

É exatamente o caráter relativo do amor-próprio, ou seja, a dependência do outro que o torna insolúvel. Não é possível eliminar o amor-próprio do ser humano, porque sempre estamos em relação com os outros seres que também buscam satisfazer suas necessidades de reconhecimento. Não ignoramos os perigos do amor-próprio apresentados por Rousseau, mas nos parece plenamente razoável que é possível orientá-lo para uma vivência adequada, através da educação doméstica e da educação pública, como o próprio Rousseau nos indica.

Em nosso entendimento, o caráter relativo do amor-próprio e a consequente dependência que temos uns dos outros, abre a possibilidade para a discussão em torno da necessidade do reconhecimento. O amor-próprio lança o homem para fora de si mesmo e o faz encontrar o outro, nesse encontro é que se processa o reconhecimento. Rousseau afirma que tal processo pode falhar porque depende de uma relação entre dois sujeitos totalmente distintos e ambos plenos de amor-próprio. Nesse ponto encontramos a enorme dívida de Taylor a Rousseau, pois o filósofo canadense afirma a necessidade do reconhecimento derivada do caráter dialógico da formação identitária<sup>54</sup>. Ou seja, nos formamos enquanto seres humanos na interação com os demais que também precisam de tal interação. Essa mútua interdependência faz com que busquemos as melhores formas de lograr êxito nesse processo. Exatamente a mesma ideia presente no pensamento de Rousseau.

---

<sup>53</sup> Tradução nossa. Sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. NEUHOUSER, Frederic. *Rousseau's theodicy of 'amour propre': evil, rationality and the drive for recognition*. Oxford, 2008.

<sup>54</sup> Esse é um elemento recorrente nos textos taylorianos, mas com certeza aparece com mais clareza em *A política do reconhecimento*.

Após apresentarmos brevemente as influências do pensamento de Rousseau sobre a obra tayloriana, passamos nesse momento a interpretar o papel de Hegel nesse processo. A mesma dificuldade que encontramos em Rousseau está presente também em Hegel, a saber, a dificuldade de harmonizar as diferentes interpretações do seu pensamento, especialmente em nosso caso acerca do conceito de reconhecimento. Há quem defenda, como Williams (2000, p.11), de que o conceito de reconhecimento perpassa toda a obra de Hegel, há quem defenda, como Honneth (2003, p. 29) em parte de seus textos, que o reconhecimento está presente apenas nos escritos da juventude de Hegel, há quem defenda também, como Kojève (2002), de que o reconhecimento é apenas uma luta e assim poderíamos citar outras possíveis interpretações. Por que estamos lembrando essas diferentes formas de se interpretar o reconhecimento em Hegel? Apenas para deixar claro que existem diferentes formas de compreensão e que não existe um consenso sobre esse aspecto. Consequentemente não nos propomos a dissolver esse problema, pois buscamos discorrer sobre os aspectos que consideramos importantes para o desenvolvimento contemporâneo do conceito de reconhecimento.

Um elemento que consideramos importante na compreensão do reconhecimento em Hegel é apresentado por Williams logo no início de sua obra *Hegel's ethics of recognition* (2000, p. 1), a saber, o reconhecimento em Hegel não é um conceito temático, mas sim um conceito operativo. Isso significa que não existe um momento exclusivo na obra hegeliana para tratar do reconhecimento, já que um conceito operativo serve para explicar e elaborar os conceitos temáticos. Em outros termos, o reconhecimento está presente em todo o pensamento do filósofo alemão como que um fio condutor, mesmo que, em alguns momentos, não esteja claramente tematizado.

Dessa forma, é possível encontrar nos escritos do jovem Hegel as bases para o desenvolvimento do conceito de reconhecimento, bem como também é possível ler a filosofia do direito como a possibilidade de concretização do reconhecimento através das diferentes esferas da vida social. Existe como que uma progressão do reconhecimento que só alcançaria sua plenitude na vivência ética do Estado. Outro momento importante para a teoria do reconhecimento é a parábola do senhor e do escravo, interpretada de diferentes formas, mas que nos ajuda a compreender o percurso do reconhecimento.

Com relação à parábola do senhor e do escravo seguimos Williams (2000) e Cirne Lima (1989) na interpretação de que não há necessidade real de uma luta de vida e morte para se alcançar o reconhecimento, ou seja, a luta de vida e morte é apenas uma das possibilidades. No

entendimento de Oliveira (1993) a dialética do senhor e do escravo é logicamente necessária quando compreendemos o objetivo de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, passar da consciência em si para a consciência para si e por fim à consciência em si e para si. Contudo, alguns elementos presentes na parábola são contingentes, como por exemplo, saber quem será vencedor da luta e quem será perdedor, em que circunstâncias acontecerá a luta e assim por diante. Nesse sentido, a luta é apenas logicamente necessária, mas não realmente necessária. Hegel afirma isso na Filosofia do Direito:

Pelo contrário, é a afirmação de que a escravatura é absolutamente injusta que se funda no conceito do homem como espírito, como o que é em si mesmo livre, e que mostra como é incompleto o conceito, a que a escravatura recorre, do homem como ser livre por natureza ou, o que é o mesmo, como ela toma por verdadeiro, não a idéia (sic), mas o conceito imediato. (HEGEL, 2000, p. 56).

O que é importante na parábola do senhor e do escravo é que, no seu desfecho, o indivíduo se elevará à esfera da universalidade efetivada na reciprocidade do reconhecimento de sujeitos livres. O reconhecimento não se efetiva até o momento em que as consciências envolvidas no processo não alcançarem um patamar mínimo de igualdade. Enquanto houver desigualdade entre as consciências não será possível alcançar o reconhecimento. É por isso que ao trabalhar sobre o mundo o escravo se compreende como consciência-de-si que pode moldar o mundo a partir de si mesmo. Isso o permite superar o não-reconhecimento do senhor e se compreender como uma consciência-de-si de mesmo patamar que a consciência-de-si presente no senhor. Há a necessidade de uma união entre ambas as consciências, como escreve Lima Vaz:

O que se alcança, portanto, nessa dialética é a necessidade de se unir a liberdade ou independência da consciência-de-si que faz sua aparição na figura do Senhor e o processo da cultura ou formação do mundo humano como diferenciação ou enriquecimento da mesma consciência-de-si, que se descobre na figura do Escravo. Para Hegel, Senhor e Escravo não são personagens de uma espécie de situação arquetipal na qual procederia a história. São apenas figuras de uma parábola com as quais Hegel pretende designar momentos dialéticos entrelaçados rigorosamente no discurso que opõe a formação do indivíduo para o saber. (LIMA VAZ, 2002, p. 199).

O que se pode concluir desse processo é que existe uma profunda dependência entre as consciências que almejam o reconhecimento. Esse percurso aparece claramente também nos escritos de Iena. A diferença reside no fato de que, nos escritos de juventude, Hegel escreve sobre a possibilidade de efetivação do reconhecimento a partir das diferentes esferas do direito abstrato, da moralidade e por fim da eticidade. Williams defende que em *Princípios da Filosofia*

do *Direito* Hegel ainda está discutindo acerca da possibilidade da efetivação do reconhecimento, usando o reconhecimento como conceito operativo no sentido que acima apresentamos.

Não pretendemos repassar todo o caminho apresentado por Hegel para alcançar o reconhecimento. O mais importante é que a intersubjetividade se faz presente em todas as etapas de desenvolvimento do reconhecimento, desde o direito abstrato através do conceito de pessoa, passando pela moralidade através do conceito de pessoa moral até chegarmos à esfera objetiva que engloba a família, a sociedade civil e por fim o Estado. A esfera mais importante, analisada especialmente por Honneth, é a esfera da objetividade.

O amor é a primeira instância de reconhecimento recíproco onde um pode saber-se no outro, pois existe um conhecimento de duas partes que é intersubjetivamente partilhado. Nesse momento, os dois sabem que o outro é para si assim o como o si é para o outro, sem deixar de existirem duas consciências-de-si. O ponto é que as consciências-de-si se sabem reconhecidas no outro, pois há um processo fortemente carregado de intersubjetividade onde o indivíduo se sabe reconhecido e se sabe também reconhecedor. O amor, nesse sentido, é uma relação de reconhecimento recíproco, sendo também o primeiro momento em que os indivíduos encontram confirmação da sua singularidade através de outro indivíduo.

Para Hegel, a expressão maior dessa primeira forma de reconhecimento através do amor é o matrimônio, mas para que esse possa se tornar objetivo são necessários os filhos. Nesse sentido, o filho torna-se testemunha viva do amor entre os pais e conseqüentemente do reconhecimento intersubjetivo alcançado nesse momento. “A única unidade de ambos caracteres é o *amor*; mas não se sabe amor mais que no filho. Nele intuem o amor, sua unidade *consciente* como *consciente de si*.” (HEGEL, 1984, p. 174).

Entretanto, o reconhecimento alcançado pelo amor na vivência familiar ainda é insuficiente para a completa formação identitária de um indivíduo. Ao lado de uma família normalmente se colocam outras famílias resultando em uma ampliação do convívio social. A partir dessa ampliação surge a necessidade também do estabelecimento de direitos e deveres que permitam que todas as famílias e os indivíduos possam suprir suas necessidades. Por necessidade aqui não entendemos somente necessidades físicas, mas especialmente as necessidades intersubjetivas, ou se quisermos a necessidade do reconhecimento.

O estabelecimento de uma normatização jurídica é uma necessidade prática que decorre do estabelecimento de relações entre os indivíduos e entre as famílias. Nesse momento surge o contrato, mas não à maneira do contratualismo clássico. Pois, no entendimento de Hegel para que o contrato se torne possível é necessário que exista um consenso prévio, ainda que mínimo. Nesse sentido, podemos entender a passagem para o contrato como uma necessidade prática no qual os indivíduos, que anteriormente se reconheciam, regulamentam suas ações no sentido de permitir uma boa convivência comum. Esse momento é o que Hegel chama de sociedade civil na qual a responsabilidade pela aplicação justa do contrato é atribuída às corporações. São as corporações que organizam os indivíduos para que através das trocas todos tenham suas necessidades atendidas.

A vivência na sociedade civil gera um sistema de carências que provoca uma dependência mútua, conseqüentemente necessitamos da produção do outro para suprir nossas próprias necessidades. Esse é o elemento intersubjetivo que perpassa a sociedade civil. A mútua interdependência faz com que os indivíduos se reconheçam como participantes de um contrato, na qual não podem garantir todas as coisas que precisam por si mesmos, tornando-se interdependentes.

É evidente que a compreensão de sociedade civil é muito mais ampla do que a apresentada acima, mas para o objetivo do presente trabalho nos parece suficiente. A sociedade civil, organizada basicamente através das instituições ainda não é capaz de garantir que a substância ética seja propriamente efetivada. É importante salientar nesse momento que seguimos a leitura de Williams, onde afirma que todos os momentos de formação do indivíduo e sua busca por reconhecimento são momentos éticos. No sentido de que todo esse processo que inicia pelo direito abstrato, passando pela moralidade e alcançando por fim a eticidade tem um objetivo ético, alcançar o reconhecimento intersubjetivo.

Como a sociedade civil não é capaz por si mesma de garantir que haja um efetivo reconhecimento é que surge o Estado. No Estado os indivíduos se reconhecem como pessoas de direito aptas a participarem da esfera universal, onde efetivamente se realiza a vida social. Somente no Estado é que se pode alcançar a universalidade, pois nesse momento ocorre a superação do ponto de vista particular. Na sociedade civil existe um direcionamento para o universal através das corporações, contudo, as corporações representam um número limitado de pessoas, ao contrário do Estado que abrange a todos os indivíduos.



No Estado o indivíduo precisa ver reconhecida sua subjetividade ao mesmo tempo em que reconhece que a ação do Estado é uma ação universal que contém as diversas particularidades. Afirma Hegel na *Filosofia do Direito*:

Ao procurar cumprir o seu dever, o indivíduo deve encontrar também o que é seu interesse pessoal e sua satisfação, de modo que, da sua situação no Estado, lhe advém um direito que da coisa pública faz sua coisa particular. Na verdade, não deve o interesse particular ser menosprezado e banido, mas sim conservado em concordância com o interesse geral para que, assim, um e outro sejam assegurados. O indivíduo que pelos deveres está subordinado, no cumprimento deles como cidadão obtém a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, o respeito pelo seu bem particular e a satisfação da sua essência substancial, a consciência e o orgulho de ser membro de um todo. (HEGEL, 2000, p. 228).

Nessa perspectiva, para que o indivíduo não sinta que suas obrigações para com o Estado são um fardo, ele necessita ser plenamente reconhecido no interior desse mesmo Estado. No Estado o indivíduo percebe que pode realizar sua plena liberdade através da vivência comunitária e do igual reconhecimento que possui na relação com os demais membros. O reconhecimento recíproco tem seu fim e objeto em um nós que não é natural, mas construído na história de maneira intersubjetiva, através das relações políticas baseadas em um princípio ético fundamental, o reconhecimento.

Nesse momento os indivíduos alcançam a liberdade, mas não meramente uma liberdade negativa, nem puramente uma liberdade enquanto autoconsciência, mas alcançam a liberdade intersubjetiva<sup>55</sup>. Nas palavras de Williams: “Mas essa liberdade não é a liberdade de fazer o que quiser. É liberdade intersubjetiva-ética. Em resumo, liberdade envolve a correspondência entre o universal ou a vontade substantiva, e a vontade subjetiva particular.<sup>56</sup>” (WILLIAMS, p. 326, 1997). Somente nesse momento é que os indivíduos podem realmente experimentar a liberdade.

Nesse momento a pergunta colocada por Pippin parece ser bem apropriada. Por que necessitamos do outro para sermos livres? Não podemos alcançar nossa liberdade sem o reconhecimento do outro? A resposta apresentada pelo próprio Pippin (2010) reside na especificidade do conceito de liberdade<sup>57</sup> presente na obra hegeliana. Para Hegel, não existe uma vontade individual livre sem relação social. Somente na esfera da eticidade, ou da vida ética – repleto de relações – o indivíduo poderá alcançar a liberdade. Só podemos nos tornar

---

<sup>55</sup> Essa é a tese defendida por Honneth na obra *O Direito da Liberdade*.

<sup>56</sup> Tradução nossa. Sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. WILLIAMS, Robert R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Nachdr. Berkeley: Univ. of California Press, 1997.

<sup>57</sup> Importante lembrar que as interpretações de Williams e Honneth, especialmente na obra *O Direito da Liberdade*, também caminham nessa direção.

humanos entre humanos, ou em outros termos, somente na relação com outros humanos é que podemos nos afirmar enquanto seres humanos. É um processo que perpassa o direito abstrato, a moralidade, e por fim a eticidade e que tem seu apogeu na vivência ética do Estado.

Em nosso entendimento existem dois caminhos que podem ser derivados dessa discussão. Existe primeiro, um aspecto institucional no reconhecimento em Hegel que tem seu auge na figura do Estado. Segundo, existe um aspecto psicológico que também se faz presente no percurso do reconhecimento tal como Hegel o apresentou. Honneth desenvolveu, especialmente em *Luta por Reconhecimento*, o aspecto psicológico da luta por reconhecimento, mostrando como os conflitos nada mais são do que uma luta por reconhecimento. Williams, por sua vez, desenvolve mais o aspecto institucional do reconhecimento, mostrando como cada diferente esfera institucional pode contribuir para a efetivação do reconhecimento.

Não ignoramos o fato de que existem muitas controvérsias com relação especialmente ao aspecto institucional<sup>58</sup> do reconhecimento. Honneth, por exemplo, em *Sofrimento de Indeterminação*, crítica o forte aspecto institucional da teoria hegeliana. Mas, já em *O Direito da Liberdade*, reconhece sua importância na efetivação do reconhecimento. Por outro lado, existem críticas ao acento psicológico apresentado por Honneth acerca do reconhecimento, como por exemplo, a crítica apresentada por Pippin em *Hegel's Practical philosophy*.

Em nosso entendimento, a leitura apresentada por Taylor do reconhecimento hegeliano consegue conjugar os dois aspectos, tanto o institucional como o psicológico. Taylor defende que o aspecto intersubjetivo do reconhecimento se faz presente em todas as relações que estabelecemos enquanto indivíduos, mas também esse aspecto se faz importante na relação entre as diversas culturas, comunidades políticas e Estados. Na sequência do trabalho vamos desenvolver os dois aspectos do reconhecimento tayloriano: o nível individual e o nível grupal.

Entendemos que a forte vinculação entre identidade e reconhecimento desenvolvida por Taylor tem suas raízes no reconhecimento hegeliano. Mas, entendemos também que Rousseau tem uma importante contribuição a fazer nesse processo quando afirma que o amor-próprio nos impulsiona a construirmos relações e dessas relações podemos alcançar o reconhecimento. Por isso que apresentamos, de forma breve, o pensamento de Rousseau e Hegel no intuito de ajudar a compreender o entendimento tayloriano de reconhecimento. Existe, contudo, uma segunda

---

<sup>58</sup> Nesse ponto existem muitas discussões sobre como Hegel apresenta o institucionalismo, se seria forte ou fraco. Não entraremos nessa discussão, pois demandaria muita reflexão e não se constitui como objetivo do nosso trabalho.

razão por termos nos detido nas raízes do reconhecimento, a saber, consideramos que Taylor não desenvolve o conceito com a plenitude que ele exige, dessa forma Rousseau e Hegel servem, nesse momento, também como fundamento para a discussão a seguir.

### 3.1.2 O reconhecimento em seus dois âmbitos: público e privado

Logo na abertura da presente seção deixamos claro os fatores que tornam a discussão em torno do reconhecimento ainda mais importante a partir da modernidade. São dois: a queda das hierarquias sociais e o surgimento do moderno ideal de autenticidade. Facilmente podemos vincular tais fatores ao reconhecimento no âmbito privado, (na sequência do texto analisaremos os efeitos dessa discussão sobre o âmbito público do reconhecimento) ou em outros termos, parece evidente que, enquanto indivíduos, nós necessitamos do reconhecimento de outrem já que não dispomos mais de um papel social previamente definidor de nossa identidade e também porque, a partir desse primeiro fato, passamos a articular uma forma particular de expressar nossa identidade.

Isso não significa que o reconhecimento somente passou a ser uma necessidade a partir da modernidade. O que estamos afirmando é que houve uma mudança radical nas condições do reconhecimento. Mais precisamente:

Terá que conseguir através da troca, o que é uma tentativa possível de falhar. O que a idade moderna tem de novo não é a necessidade do reconhecimento, mas sim as condições que podem levar uma tentativa de reconhecimento ao fracasso. No período pré-moderno, não se falava em 'identidade', nem em 'reconhecimento' – não porque as pessoas fossem destituídas de (aquilo que chamamos) identidades, ou porque estas não dependiam do reconhecimento, mas, sim, porque não eram suficientemente problemáticas para serem discutidas como tal. (TAYLOR, 1998, p. 55).

Nesse sentido, se nossa identidade não está previamente reconhecida, precisamos buscar tal reconhecimento. Taylor se aproxima muito do entendimento honnethiano (2003) de luta por reconhecimento, pois no juízo do filósofo canadense, precisamos negociar nossa identidade com os outros importantes, para utilizar um termo de Mead (1992), mas também com toda a sociedade. Em sendo uma negociação, não existem garantias prévias de que obteremos sucesso na busca pelo reconhecimento. Em todo momento se faz necessário reafirmar a identidade individual autenticamente articulada para em seguida lutar pelo reconhecimento por parte do outro. Isso significa também que o processo de formação da identidade individual passa

necessariamente pelo contato com os outros, exatamente por isso que Taylor afirma que nossa identidade é dialógica. No entanto, não há um determinismo externo sobre nossa identidade. Sempre há um espaço de negociação interna que se constitui verdadeiramente importante no processo de formação identitária.

É importante marcar a importância que o elemento dialógico da identidade possui no âmbito geral da teoria tayloriana. Estamos falando da antropologia presente no pensamento do filósofo canadense. Podemos pensar esse tema também no âmbito de uma ontologia da vida social. (TAYLOR, 2000, p. 197). Isso significa pensar, de forma geral, em como se articula a identidade do indivíduo, se de forma atomizada ou se a constituição do *self* está fortemente atrelada à participação em grupos humanos.<sup>59</sup> Obviamente que ao tratarmos de Taylor estamos nos referindo a uma teoria que afirma o ser humano como formado a partir das suas vivências sociais. Um argumento utilizado para fortalecer essa alegação é a linguagem.<sup>60</sup> Em outras palavras, não é possível tornar-se um ser humano sem o uso da linguagem (entendida aqui da forma mais ampla possível), e como não somos capazes de linguagem isoladamente, temos como conclusão que necessitamos da vida social para nos formarmos enquanto seres humanos.

Anthony Appiah nos ajuda a compreender esse ponto através da distinção entre matéria e forma no que diz respeito à formação da identidade. O material que possibilita que formemos nossa identidade é fornecido pela configuração moral na qual somos membros, contudo, a forma como esse material será articulado e desenvolvido cabe ao indivíduo. Num segundo momento, o indivíduo apresenta aos outros membros da comunidade a sua forma particular de desenvolver sua identidade e através do diálogo visa alcançar seu reconhecimento. Para que esse processo seja possível, os membros das comunidades humanas precisam compreender-se mutuamente através de uma linguagem comum. Appiah afirma: “o material do qual me formo é fornecido, em parte, pela minha sociedade, pelo que Taylor chama a sua linguagem num ‘sentido amplo’”. (APPIAH, 1998, p. 170).

Não é nosso objetivo aqui apresentar a antropologia tayloriana, mas julgamos necessário retomar alguns pontos importantes que podem nos ajudar a compreender e embasar a necessidade que possuímos de reconhecimento. No parágrafo anterior fizemos alusão ao conceito de ontologia da vida social, em seguida fizemos menção à necessidade que temos do

---

<sup>59</sup> Todas as teorias antropológicas afirmam o homem como necessariamente social, dessa forma, nossa discussão é sobre o valor atribuído aos grupos culturais no que tange à formação identitária dos seus membros.

<sup>60</sup> Argumentação semelhante está presente na obra de Bernard Gagnon sobre Taylor, cf. GAGNON, 2002.

contato com outros seres humanos para que possamos adquirir a linguagem. Tudo isso se coloca no interior da interpretação do ser humano proposta por Taylor. Isso está presente, sobretudo na obra *As fontes do self* e no artigo *Self-interpreting animals*.

A ideia subjacente nesses textos é de que, enquanto seres humanos, somos formados a partir daquilo que julgamos como importante ao nosso redor. Taylor chama a isso de configurações morais, ou os elementos significativos para a formação da identidade pessoal. Nesse sentido, os elementos que cercam o *self* são fundamentalmente importantes para sua formação enquanto indivíduo e, mais do que isso, para que possa atribuir sentido às suas ações e escolhas.

Importante ter presente como Taylor conceitua a identidade individual.

Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição. (TAYLOR, 2011a, p. 44).

Encontrar uma posição dentro de um horizonte requer que o *self* articule sua identidade, ou sua maneira particular de ser e a negocie com outros que também fazem parte do mesmo horizonte. Aqui retornamos ao conceito de autenticidade e sua conseqüente necessidade de reconhecimento. Esse processo ocorre no interior de configurações morais, capazes de atribuir sentido às ações dos indivíduos e servir como parâmetro para a articulação da autenticidade individual, pois são as próprias configurações morais que fornecem os elementos necessários para que os indivíduos possam avaliar seu processo de construção identitária e avaliar também o processo dos outros indivíduos.

Para dar conta desse procedimento possuímos, no entendimento de Taylor, uma capacidade ponderativa ou simplesmente o que denomina de avaliação forte. A partir dos elementos fornecidos por uma configuração moral somos capazes de julgar o que é mais significativo em nossa vida. Nesse momento cabe a pergunta pela objetividade desses julgamentos, ou em outras palavras, como podemos julgar objetivamente a partir dos elementos que nos são fornecidos pela configuração moral que somos parte integrante? Concordamos com o argumento de Abbey (2000), a saber, temos em Taylor um realismo falsificável. São dois os elementos que fornecem sustentação ao realismo falsificável: a ontologia moral e a investigação de nossas experiências morais.

Movemo-nos moralmente no mundo, pois a todo o momento precisamos deliberar e tomar decisões importantes que influenciam nosso estilo de vida, mas que também podem influenciar a vida de outras pessoas. Nessas situações é possível avaliar como deliberamos, como tomamos nossas decisões e o que nos impele a seguir uma determinada direção. A avaliação se realiza através da ponderação de nossas ações no mundo tendo como referência as configurações morais. Novamente nesse ponto, é importante lembrar que esse processo é construído dialogicamente:

O que é preciso dizer talvez seja formulado de maneira mais adequada numa pergunta retórica: Que melhor medida da realidade dispomos nos assuntos humanos do que os termos que, submetidos à reflexão crítica e depois da correção de erros que pudermos detectar, oferecem o melhor sentido de nossa vida? (TAYLOR, 2011a, p. 82).

Os parâmetros de avaliação não são determinados pela vontade individual de um sujeito, mas a partir de uma construção intersubjetiva no seio de uma configuração moral. Os bens para Taylor, ou seja, aqueles elementos que servem como parâmetros de escolha, são constituídos a partir de nossas práticas e relações no mundo, pois não são meras projeções sobre um mundo neutro, mas também não existem independentemente de nós. São construídos através de nossas ações no mundo e das relações intersubjetivas que estabelecemos. Não são critérios estáticos, mas também não estamos tratando de um mero relativismo. Portanto, há uma troca constante entre o indivíduo e a sua comunidade:

(...) de uma parte, o pertencimento ao grupo tem uma influência sobre a auto definição do indivíduo, de outra parte, a identidade coletiva tem uma necessidade – para ser viável e para se constituir como uma personalidade histórica legítima em uma perspectiva democrática – que os indivíduos a considerem como uma parte essencial de suas próprias identidades e que eles apóiem à cultura seu crédito e sua sustentação pública. (PÉLABAY, 2001, p. 92).<sup>61</sup>

Nesse ponto, em que podemos colocar em questão o grau de objetividade desse processo, Taylor apresenta um princípio que pode nos ajudar nessa busca por critérios com certo grau de objetividade, trata-se do princípio da melhor descrição. A objetividade é alcançada através da melhor descrição possível que formos capazes de apresentar das propriedades, entidades ou características envolvidas na análise. Não existe uma única descrição que possa

---

<sup>61</sup> Tradução nossa. Sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. PÉLABAY, Janie. *Charles Taylor, penseur de la pluralité*. Quebec: Les Presses de l'Université de Laval, 2001.

ser considerada como detentora da verdade, mas é possível apontar uma descrição como mais adequada do que outras. Temos consciência que precisamos aprofundar a argumentação em torno do princípio da melhor descrição, contudo, o faremos no próximo capítulo quando tratarmos da possibilidade de uma valoração coletiva de direitos humanos básicos. Por ora, buscamos apenas apresentar os elementos da antropologia tayloriana subjacentes na discussão em torno do reconhecimento.

Antes da análise do reconhecimento em nível público, faz-se importante fazer menção a outro elemento da antropologia tayloriana, a saber, a capacidade que possuímos de auto interpretarmo-nos através da construção da narrativa da nossa existência. A narrativa permite que possamos compreender de onde viemos e para onde estamos indo, ou seja, permite uma localização espaço-temporal importante para a definição identitária. Além disso, a partir da narrativa percebemos o que é importante para a nossa existência, quais as configurações morais que nos rodeiam e quais pessoas são valiosas interlocutoras para a nossa formação identitária. Portanto, a narrativa permite que o *self* se localize e se compreenda tendo como pontos de referência as configurações morais e os outros *selves*.

Para nos situarmos na discussão, estamos tratando do reconhecimento em seus dois níveis: público e privado. Estivemos analisando o reconhecimento em seu nível privado tendo como referência a queda das hierarquias sociais e a noção moderna de autenticidade, bem como, os pressupostos antropológicos desse debate. Mas e quanto ao reconhecimento público? Podemos usar a mesma argumentação apresentada no âmbito do reconhecimento individual? Se pensarmos nos dois pontos que fortaleceram o reconhecimento na modernidade veremos, primeiro, que a noção de autenticidade também pode ser atrelada a grupos culturais, ou também como afirmava Herder, a um *Volk*, pois cada grupo cultural ou cada povo também deve descobrir e articular uma forma original de se compreender enquanto um grupo. Nessa linha, cada grupo humano também precisa negociar com os demais povos ou grupos para ter reconhecida sua identidade.

Por outro lado, o segundo ponto, a saber, a queda das hierarquias sociais interfere de maneira menos determinante, porque diz respeito de maneira mais incisiva às identidades individuais. O argumento que pode ser utilizado em favor do reconhecimento coletivo é que, com a queda das hierarquias sociais, não existe mais a possibilidade de um grupo entender-se como superior simplesmente pelo fato de ocupar alguma posição de poder. Em algumas sociedades o simples fato de pertencer a um determinado grupo significava um status superior.

Com o fim das hierarquias sociais há também o fim desse status prévio, o que obriga a todos os diferentes grupos a lutarem pelo seu devido reconhecimento.

É óbvio que as relações de poder interferem diretamente nesse processo. Exatamente por esse motivo que se desenvolvem teorias da justiça e ainda mais precisamente teorias multiculturais da justiça como no caso de Kymlicka, ou teorias multiculturais tendo como referência uma noção mais forte de bem, como no caso de Taylor. Antes de aprofundarmos esse tema, nos parece necessário olhar com mais atenção o que significa afirmar que cada grupo cultural ou cada povo deve articular uma forma original de ser.

Em nosso entendimento, não é problemático afirmar que com a queda das hierarquias sociais, tanto indivíduos quanto grupos de indivíduos possuem o mesmo valor enquanto portadores de igual dignidade. Mas o que significa dizer que cada grupo possui uma forma original de ser e que deve articulá-la no intuito de alcançar reconhecimento? Isso não seria contradizer o princípio universal da igual dignidade?

Nesse momento, nos deparamos com duas políticas diferentes, ambas desenvolvidas na modernidade, a política da igualdade universal e a política da diferença. A primeira tem seu fundamento na noção de dignidade. Como todos os seres humanos são portadores de dignidade todos possuem o mesmo valor pelo simples fato de serem humanos. Claramente existe um aspecto universalista nessa primeira concepção que tem suas origens em Kant, mas também em Rousseau, como Taylor nos lembra. Busca-se a todo custo evitar que haja distinções entre os cidadãos, pois todos devem ser tratados de forma igual tendo como referência o potencial humano partilhado universalmente, ou seja, uma capacidade que é comum a todos os sujeitos humanos, mesmo que nem todos possam desenvolvê-la.

Por outro lado, a política da diferença alerta que, se a busca é pelo reconhecimento, devem-se levar em conta as particularidades de cada identidade, seja uma identidade individual ou coletiva.

O pleno reconhecimento público da igualdade dos cidadãos exigiria, assim, duas formas de respeito: (1) em relação ao caráter único das identidades dos indivíduos, independentemente do sexo, da raça ou da etnia, e (2) em relação àquelas actividades (sic), práticas e modos de perspectivar o mundo que são particularmente valorizados por, ou associadas a, membros dos grupos minoritários (...). (GUTMANN, 1998, p. 27).



Existem, portanto, duas exigências distintas quando se trata de reconhecimento. O procedimento liberal pode garantir, com certa facilidade, o respeito igual a todos os cidadãos independente de qualquer concepção de bem. A exigência de respeito igual a todos está ancorada no respeito às normas básicas de uma determinada sociedade. Por outro lado, não é fácil criar condições para que a particularidade seja reconhecida. Aqui entra em cena o reconhecimento da autenticidade, tanto individual como grupal, ou em outros termos, dos elementos peculiares de cada identidade. A dificuldade reside na análise do conteúdo das culturas, pois até que ponto podemos aceitar práticas que ferem o princípio da igual dignidade? Esse é um desafio colocado que estamos buscando responder e que continuará a ser debatido na sequência.

O aspecto universalista da política da diferença reside no potencial que todos os seres humanos possuem para definir sua própria identidade, seja como indivíduo, seja como cultura. Esse potencial se manifesta na valorização de uma cultura ou um contexto cultural como sendo um interesse fundamental. Se quisermos estabelecer uma comparação, o contexto cultural está para a política da diferença como o procedimento liberal está para a política da igual dignidade. Dentro desse raciocínio, o contexto cultural e o procedimento são condições de possibilidade para o exercício das potencialidades humanas.

No entanto, é preciso salientar que se trata de universalidades distintas e até certo ponto conflitantes. A política da dignidade acusa a política da diferença de violar o princípio da não discriminação ao afirmar a importância da particularidade em detrimento do universal. Por seu turno, a política da diferença acusa a política da dignidade de negar a particularidade, ou seja, negar a identidade. Além disso, a política da diferença afirma não ser possível estabelecer princípios neutros capazes de reconhecer de forma igualitária a todos os indivíduos ou grupos de indivíduos.

Se, por um lado temos a política da dignidade igual incapaz de construir princípios neutros que possam garantir a sobrevivência de todas as culturas, e se, do outro lado temos a política da diferença que possui dificuldades para estabelecer critérios de avaliação para determinar o que pode ser validado como cultura, qual o caminho que deve ser empreendido? Nesse ponto, nos encontramos novamente no interior do debate entre liberais e comunitaristas, à diferença que trataremos agora da resposta tayloriana ao questionamento que propomos acima a partir da sua proposta de um liberalismo mais brando, ou que nós preferimos chamar de liberalismo com premissa comunitaristas.

### 3.2 UM LIBERALISMO MAIS BRANDO?

O questionamento que está na origem da discussão sobre uma forma de liberalismo mais brando é: que modelo de sociedade é capaz de respeitar as particularidades culturais e ao mesmo tempo garantir o respeito pleno à dignidade humana? Para Taylor uma sociedade liberal do tipo procedimental não é capaz de atingir esse objetivo, pois pode propiciar o respeito à dignidade universal do ser humano, mas não será adequada para reconhecer os elementos mais específicos presentes nos mais diversos grupos humanos. Logo, que modelo de sociedade alcançará tal objetivo?

Antes de propriamente respondermos a esse questionamento parece relevante entender porque uma sociedade liberal do tipo procedimental não pode garantir o reconhecimento das diferentes particularidades. A resposta reside no fato de que uma sociedade liberal procedimental apresentaria de forma neutra as condições de possibilidade para o desenvolvimento de qualquer concepção de bem, lembrando que a concepção de bem é escolhida autonomamente, de forma racional e razoável pelos indivíduos. O problema dessa definição, para Taylor, reside exatamente na busca pela neutralidade e na crença de que os indivíduos podem autonomamente (sem qualquer interferência externa) deliberar sobre o que tem importância crucial em suas vidas.

Taylor questiona: seria o liberalismo um terreno neutro onde podem florescer as mais diversas concepções de bem? Ou o liberalismo também seria a manifestação de uma determinada cultura, sendo, portanto, um “credo em luta” (TAYLOR, 1998, p. 83)? A partir disso podemos pensar também de que forma o liberalismo conceitua a autonomia: seria a possibilidade de resolução interna sem qualquer dependência do mundo externo? Seria o que Berlin (1958)<sup>62</sup> chama de liberdade negativa?

Para ajudar a responder esses questionamentos propomos a distinção tayloriana entre dois modelos de liberalismo. Um primeiro modelo procedimental com dificuldades de reconhecer a diferença e um segundo modelo mais brando capaz de reconhecer as particularidades culturais. Michael Walzer (WALZER, 1998, p. 117) fala em liberalismo 1 e liberalismo 2, mesma distinção adotada por Habermas (HABERMAS, 1998, p. 127) em seu

---

<sup>62</sup> Essa questão também é fortemente enfrentada por Axel Honneth na obra *O direito da liberdade* (2015).

comentário ao texto *A política do reconhecimento*. Em outro texto (TAYLOR, 2000, p. 216) Taylor fala em modelo A e modelo B de liberalismo. É claro que o mais importante não é como batizaremos essa distinção, mas sim o conteúdo que está em seu interior. Entretanto, nossa proposta consiste em chamar a teoria de Taylor de um liberalismo com premissas comunitaristas. Para que possamos entender a nomenclatura passamos a analisar em que consiste essa distinção.

O liberalismo 1 afirma o primado dos direitos individuais e a construção de um Estado neutro garantindo que os indivíduos possam definir suas próprias concepções de bem de acordo com suas preferências particulares. A noção de igualdade que fizemos menção no item anterior é fundamental em sociedades que se organizam a partir desse primeiro modelo de liberalismo. Significa que o Estado ou qualquer outra instituição governamental deve tratar a todos da mesma maneira, seguindo o princípio da neutralidade. Essa noção, como acima aludimos, está embasada na noção de dignidade.

Em tais sociedades, normalmente, o direito possui importância crucial, visto ser o mecanismo garantidor de igualdade. Habermas acredita que o direito consegue garantir a igualdade entre os cidadãos e, além disso, possibilita que o cidadão se sinta o coautor das normas. É claro que Habermas está se referindo às sociedades democráticas que são capazes de preservar tanto a autonomia privada dos cidadãos, bem como, principalmente, a autonomia pública, ou seja, que apresente espaços de discussão abertos à participação de todos os cidadãos. Nesse sentido, Habermas defende a proteção dos “contextos da vida”:

Uma teoria dos direitos correctamente (sic) entendida exige uma política do reconhecimento que proteja a integridade do indivíduo nos contextos da vida nos quais a sua identidade se forma. Isto não exige um modelo alternativo que corrija o projecto (sic) individualista do sistema de direitos através de outras perspectivas normativas. (HABERMAS, 1998, p.131).

A última frase da citação acima marca fundamentalmente a diferença entre a teoria habermasiana do direito e a teoria multicultural de Taylor. Apesar de defender a proteção dos contextos de vida como importantes para a formação identitária, Habermas afirma não ser necessário nenhum novo procedimento que não a participação democrática nas instituições legais. Isso coloca uma forte exigência no processo democrático que nem sempre apresenta as condições necessárias para a devida participação efetiva dos cidadãos na tomada de decisões.

Habermas enfatiza o papel do procedimento para a obtenção legítima das leis. Em sociedades complexas não seria possível alcançar um consenso “real dos valores” (HABERMAS, 1998, p. 152), mas seria possível alcançar um consenso nos procedimentos que tornariam legítimas as normas sociais. Em nosso entendimento, apesar de Habermas reconhecer o valor dos contextos de vida, ainda há uma tendência liberal em seu pensamento que sobrevaloriza o procedimento.<sup>63</sup>

Independente da questão de Habermas poder ou não ser classificado como um liberal, sua teoria nos ajuda a entender que, ao se tratar de teorias procedimentais, o direito tem papel fundamental, especialmente para a forma de liberalismo que aqui estamos intitulando como liberalismo 1. Tal forma de liberalismo está em busca da igualdade entre os cidadãos, da liberdade de expressão e consciência e da tolerância, valores fundamentais para nossas sociedades Ocidentais contemporâneas. Nesse sentido, existem valores importantes defendidos por essa forma de liberalismo, o que leva Rockefeller a afirmar: “No seu melhor, o liberalismo representa uma aspiração humana universal pela liberdade individual e de auto-expressão (sic) como nenhuma outra cultura representa.” (ROCKEFELLER, 1998, p. 108).

Entretanto, tal aspiração vem acompanhada pela pretensão de neutralidade. Nesse ponto reside a crítica mais forte desenvolvida por quem se dedica a pensar o multiculturalismo. É possível que uma sociedade preserve as diferentes manifestações culturais que dela fazem parte se optar pela pura neutralidade? A resposta obviamente é negativa, ou ao menos em parte negativa. A ideia subjacente é de que o Estado pode ser neutro em alguns aspectos, mas que não é possível alcançar a plena neutralidade.

(...) – e, em certos casos, poderá mesmo exigir – neutralidade estatal para certos domínios, como o da religião, mas não para outros, como o da educação, onde as instituições com responsabilidade democrática são livres de reflectir (sic) os valores de uma ou mais comunidades culturais, desde que respeitem também os direitos fundamentais de todos os cidadãos. (GUTMANN, 1998, p.30).

Nesse ponto já estamos nos referindo à segunda forma de liberalismo que permite e, até mesmo encoraja, a não neutralidade em alguns aspectos como na educação, seguindo o exemplo

---

<sup>63</sup> É óbvio que o procedimento apresentado por Habermas é muito mais complexo do que apresentamos e que existem divergências quanto à suposta sobrevalorização procedimental. Estamos lendo a teoria habermasiana aqui a partir, exclusivamente de um dos seus textos, a saber, aquele apresentado como comentário ao texto tayloriano sobre o multiculturalismo. Nossa interpretação está baseada também na leitura dos textos taylorianos e nos demais textos que incluem o volume intitulado *Multiculturalismo*.

apresentado por Gutmann. Essa segunda forma de liberalismo é defendida por Taylor, ainda que o filósofo não apresente uma argumentação muito aprofundada sobre esse tema. Tentaremos aqui, na medida do possível, desenvolver essa temática mostrando que o liberalismo defendido por Taylor salvaguarda algumas premissas comunitaristas.

Esse segundo modelo de liberalismo defende uma participação mais efetiva dos cidadãos nas decisões de um Estado, indo além da construção de um procedimento consensual como afirma Habermas. Nas palavras de Taylor: “A plena participação no autogoverno significa, ao menos em parte do tempo, ter alguma participação na formação de um consenso de governo, com o qual podemos nos identificar junto com os outros.” (TAYLOR, 2000, p. 217). Significa que um simples processo não é suficiente para garantir tal identificação comum no seio de uma sociedade, é preciso, pois, desenvolver elementos com maior poder de vinculação.

O elemento forte de identificação é a cultura ou as culturas partilhadas no interior de um Estado. No entendimento de Taylor, uma sociedade pode se manter liberal mesmo esposando metas coletivas, desde que, preserve em seu interior, a possibilidade de que os indivíduos que não esposam tal meta coletiva tenham seus direitos plenamente respeitados. O critério, dessa forma, é o seguinte: uma sociedade somente pode esposar metas coletivas se salvaguardar as liberdades básicas de todos os seus membros.

Esse é um ponto onde podemos considerar uma crítica à argumentação tayloriana. O ponto reside no fato de que Taylor deixa em aberto quais seriam tais direitos fundamentais, visto afirmar:

(...) os direitos em questão são concebidos como direitos fundamentais e decisivos que foram reconhecidos como tal *desde* o primeiro momento da tradição liberal: direito à vida, à representação legal, à liberdade de expressão, à liberdade religiosa, e *por aí fora*<sup>64</sup>. (TAYLOR, 1998, p.79).

Qual o critério para definir o que seria um direito humano fundamental e o que seria apenas um privilégio? Vamos apresentar duas possíveis respostas a essa indagação que, em nosso entendimento, esclarecem a questão. O primeiro ponto está presente na citação que apresentamos acima, a saber, Taylor ressalta que os direitos fundamentais são aqueles

---

<sup>64</sup> Grifo nosso.

considerados pela tradição liberal desde o seu início. Não existem muitos problemas para se definir quais sejam esses direitos, basta, por exemplo, nos reportarmos à Locke. Para o filósofo liberal contratualista os direitos fundamentais são: direito à vida, à liberdade e à propriedade.

A própria tradição liberal se encarregou de ampliar esses direitos, afirmando também a igualdade entre todos os seres humanos, o direito à liberdade religiosa e de expressão, o direito a esposar uma concepção de bem e revisá-la sempre que necessário. O objetivo aqui não é apresentar todos os direitos humanos fundamentais defendidos pela tradição liberal, apenas mostrar que há uma série limitada de direitos e que é possível identificá-los. São esses direitos que Taylor se refere quando afirma que uma sociedade pode esposar metas coletivas e se manter liberal.

O segundo ponto que ajuda a entender a argumentação tayloriana é a declaração universal dos direitos humanos. Não vamos apresentar detalhadamente todos os direitos da declaração, pois o ponto que nos importa é o fato de que na declaração está presente um rol específico de direitos e são exatamente esses direitos, também defendidos pela tradição liberal como acima mencionamos, que servem como parâmetro de avaliação para uma sociedade liberal mais branda que se organize de acordo com o liberalismo 2.

Portanto, uma sociedade pode se manter liberal e ao mesmo tempo esposar metas coletivas, desde que respeite os direitos fundamentais de seus membros. Para Gutmann existem mais dois fatores que devem ser respeitados por tais sociedades:

(2) ninguém deve ser manipulado (e muito menos coagido) a aceitar valores culturais que as instituições apresentam; e (3) os funcionários e instituições públicas que fazem opções culturais são democraticamente responsáveis por essas opções, não só em princípio, mas também em prática. (GUTMANN, 1998, p. 29).

Em nosso entendimento esses dois critérios apenas reforçam a necessidade do respeito aos direitos fundamentais. Temos, portanto, um critério universal de avaliação,<sup>65</sup> os direitos fundamentais, contudo, a aplicação desse critério dependerá de cada caso particular. Cada sociedade apresentará diferentes metas coletivas, bem como, diferentes formas para equalizar tais metas com os direitos fundamentais. Nesse sentido, o critério universal permite a adoção

---

<sup>65</sup> No capítulo final iremos questionar a possibilidade de se afirmar tal critério como universal, pois seria fruto de uma tradição cultural específica, tendo, portanto, dificuldades de diálogo com outras manifestações culturais fortemente distintas. O que estamos defendendo nesse capítulo é que a teoria tayloriana do liberalismo 2 é adequada para sociedades que se organizam em torno dos valores da tradição liberal.

de concepções de bem não só por parte dos indivíduos, mas também da sociedade de forma geral.

Caso clássico apresentado por Taylor em seus textos é o Quebec, província canadense com características culturais fortemente distintas do restante do Canadá. O Quebec deseja manter sua cultura específica, ao manter principalmente o francês como língua comumente utilizada. O argumento, apresentado também por Gagnon (2002, p. 164) consiste em afirmar que uma cultura só pode se manter viva se mantiver sua língua original. Em busca desse objetivo é que o Quebec criou uma legislação específica para o francês. Basicamente, os filhos de pais francófonos têm de enviar seus filhos para escolas de língua francesa e todos os estabelecimentos comerciais com mais de 50 funcionários precisam desenvolver suas atividades em francês.

Claramente temos uma meta coletiva no Quebec: manter a cultura francófona. Existem também políticas desenvolvidas pelo Estado no intuito de alcançar tal objetivo, logo políticas não neutras. Resta então perguntar se o Quebec consegue respeitar os direitos fundamentais dos cidadãos que não desejam aderir à meta coletiva. E o que isso significa? O direito fundamental que pode ser colocado em questão aqui é a liberdade individual de escolha. Parece-nos natural que, enquanto língua oficial, o francês seja utilizado nos empreendimentos comerciais e nas repartições públicas, enfim, que seja a língua comumente utilizada pelas pessoas para desenvolverem suas atividades cotidianas.

Obrigar a usar o francês nesse caso seria restringir a liberdade individual? No caso do Quebec a resposta pode ser apresentada como negativa pelas razões que apresentamos acima e também pela possibilidade de que os filhos de anglófonos ou de outras origens possam estudar em escolas de língua inglesa. Nesse caso existe liberdade de escolha para quem tem origens anglófonas. Ainda nessa linha, um brasileiro não pode exigir que o Estado propicie escolas em francês para seu filho, por exemplo, visto que o francês não é uma língua oficial no Brasil. Por outro lado, existem vários questionamentos quanto às formas de acolhimento aos migrantes proporcionados pelo Quebec.<sup>66</sup> Naturalmente esse não é um problema apenas do Quebec, mas de todas as províncias canadenses, mas mais do que isso, de todas as grandes cidades ao redor do mundo.

---

<sup>66</sup> O Quebec ainda possui grandes dificuldades de propiciar espaços efetivos para que novos imigrantes tenham a possibilidade de, minimamente, manterem suas práticas culturais.

As sociedades que se organizam em torno do liberalismo 2 obviamente não conseguem eliminar todas as tensões ocasionadas pela defesa de metas coletivas, como o próprio Taylor reconhece. O caso das regras em torno do francês no Quebec ilustra esse argumento, pois não está plenamente claro se existem restrições à liberdade individual de escolha. Como já discutimos em outros momentos, cabe ao grupo equalizar metas coletivas e direitos individuais. Afirma o filósofo canadense:

Concretizar todos esses objectivos (sic) irá provocar, sem dúvida, tensões e dificuldades, mas não é nada de impossível, e os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles que qualquer sociedade liberal encontra quando tem de combinar, por exemplo, liberdade com igualdade ou prosperidade com justiça. (TAYLOR, 1998, p. 80).

O objetivo não é eliminar qualquer tipo de tensão, mas buscar ao máximo o equilíbrio entre as metas coletivas adotadas pela sociedade e o respeito integral aos direitos fundamentais, entendidos aqui em uma perspectiva individual. O ponto que estamos defendendo é que tal sociedade é possível e em alguns casos, como o Quebec, fortemente recomendada. Para se vislumbrar a necessidade da adoção de fortes metas coletivas, é importante avaliar as condições históricas, políticas, econômicas e sociais de cada grupo que coloca uma demanda dessa natureza.

O ponto fundamental para Taylor nesse ponto da discussão é a possibilidade de subsistência das culturas. A sustentação de metas coletivas é importante nesse caso porque somente dessa maneira é que se garantiriam as condições mínimas para o desenvolvimento cultural. Entretanto, Taylor vai um pouco além:

As políticas com vista à sobrevivência procuram activamente (sic) criar membros da comunidade, por exemplo, ao assegurar-lhes que as gerações futuras continuarão a identificar-se como falantes franceses. De modo algum é possível ver estas políticas como algo que serve apenas para facilitar as coisas (sic) às gerações de hoje. (TAYLOR, 1998, p. 79).

Se entendermos que a argumentação tayloriana significa a criação das condições necessárias para que os futuros membros venham a se identificar com a comunidade cultural, parece-nos totalmente de acordo com o liberalismo 2. Nesse caso, garantir-se-ia que as concepções de bem partilhadas possam ser atraentes também para as gerações futuras. O problema reside no fato de termos esse argumento tayloriano como significando que necessariamente as futuras gerações deveriam se identificar com a cultura partilhada no



presente,<sup>67</sup> pois isso seria restringir a liberdade de escolha. Em nosso entendimento, a argumentação tayloriana se enquadra na primeira forma que apresentamos, porque diz respeito à criação de políticas que visem fortalecer as práticas culturais correntes, o que conseqüentemente apenas afeta de forma indireta as gerações futuras. Nesse sentido, esse argumento está de acordo com uma forma de liberalismo mais brando.

Por que falar em liberalismo com premissas comunitaristas nesse caso? O aspecto comunitarista dessa teoria reside na valorização do contexto de escolha como importante para o indivíduo, mas também para a própria coletividade em si. Não se trata simplesmente da valorização do contexto de escolha de uma forma genérica, mas da valorização daquilo que realmente é estimado em um determinado contexto. Isso significa que não estamos falando apenas no contexto como condição de possibilidade, mas estamos tratando de concepções de bem compartilhadas. Tais concepções de bem se traduzem em metas coletivas, como é o caso do Quebec. Mas existem bens que são fortemente partilhados? Tal ponto será objeto de nossa atenção no item subsequente.

### 3.2.1 Bens irredutivelmente sociais

O que nos propomos a investigar nesse ponto é: existem bens intrinsecamente sociais ou todos os bens em última instância podem ser afirmados como bens individuais? A resposta tayloriana, coerente com o restante da teoria, não poderia ser outra que sim, pois existem bens que necessitam de compreensão e vivência comum para existirem de fato. Quando compreendemos que determinados bens somente existem concomitantemente à existência de um contexto de valoração, compreendemos que, salvo exceções, devemos proteger tais contextos. Buscaremos explicitar o que significa falar em contexto valorativo, bem como o que compreendemos por exceções.

O primeiro objetivo de Taylor ao tratar dessa temática é realizar uma forte contraposição ao atomismo utilitarista, no intuito de afirmar a insustentabilidade do próprio atomismo. Sustentando-se em Wittgenstein (1996) e Saussure (1997) o filósofo canadense afirma que a linguagem, elemento humano fundamental, não pode ser asseverada como individual. Isso

---

<sup>67</sup> Isso se reflete na argumentação de Rockefeller: “Há uma tensão incerta entre a defesa de Taylor do princípio político da sobrevivência cultural e sua adesão a uma troca cultural-transcendente aberta.” (ROCKEFELLER, 1998, p. 110). Na sequência do trabalho ficará mais claro o que significa ‘uma troca cultural-transcendente aberta’, mas em poucas palavras significa um diálogo aberto entre as culturas. Semelhante argumento pode ser encontrado também em Habermas, cf. HABERMAS, 1998, p. 148.

significa dizer que, desde a aquisição até o uso mais banal de uma simples palavra, necessitamos de um pano de fundo de compreensão que permita um entendimento mútuo.

Todas as sociedades humanas são organizadas a partir de determinadas categorias, tais como leis, cargos, papéis sociais, obrigações cívicas e assim por diante. Todas essas categorias dependem da capacidade humana de pensamento, pois não faz sentido discutir sobre essas categorias em qualquer outro grupo animal, ao menos não de forma tão complexa. Mesmo que existam formas de organização social em certos grupos de animais, essas organizações não necessitam de pensamentos tão complexos como os seres humanos necessitam. Nessa linha, pensamentos são sempre pensamentos que ocorrem na mente de indivíduos, contudo podemos perguntar sobre as condições necessárias para a existência dos próprios pensamentos.

Nesse sentido, para que alguém possa expressar alguma ideia ou alguma palavra de forma compreensível é preciso necessariamente que a ideia ou a palavra seja compreensível para o sujeito receptor. Um pensamento compreensível é aquele que pode ser entendido por todos os sujeitos que fazem parte de uma mesma comunidade linguística. Alcançamos nesse ponto um argumento central, a saber, a ideia de que pensamentos compreensíveis existem na medida em que se colocam no interior de um pano de fundo de significado que é intersubjetivamente partilhado.

Para entender esse argumento vamos fazer uso de um exemplo simples. Se uma pessoa A chama uma pessoa B de cafona poderemos até discordar, mas iremos compreender o significado do termo cafona. Se pudéssemos voltar 600 anos no tempo e ao encontrar uma pessoa a chamássemos de cafona ela provavelmente não entenderia do que estamos falando. Isso acontece porque esse termo não faz parte do seu pano de fundo de compreensão, contudo, faz parte do pano de fundo da sociedade brasileira contemporânea.

Há uma importante distinção a ser estabelecida nesse ponto da discussão entre ‘eventos puros e simples’ e ‘eventos de significado’. Os primeiros se referem a algo que não necessita de um pano de fundo comum de compreensão para serem percebidos. Podemos dizer, por exemplo, que uma tribo indígena com 100 membros não conseguirá construir uma pirâmide em 15 dias por que não dispõe da mão-de-obra suficiente para realizar isso em tão pouco tempo. Esse é um evento simples, basta observar para perceber não será possível construir uma pirâmide em 15 dias.

Por outro lado, quando a pessoa A afirma que a pessoa B é cafona, estamos diante de um ‘evento de significado’ pois para que possamos compreender o que está em jogo precisamos de um pano de fundo de significação comum.

Esse pano de fundo, no entanto, não é um evento, nem pode ser localizado em indivíduos. Trata-se de uma linguagem, e localizá-lo não é uma tarefa simples. De um ponto de vista, é impossível localizá-lo; ele pode ser visto enquanto uma entidade ideal como o teorema de Pitágoras ou a regra do *modus ponens*. Mas se queremos ver de que maneira ele se enquadra na vida humana, temos de dizer algo semelhante a: uma linguagem é criada e mantida nos intercâmbios contínuos que ocorrem em certa comunidade linguística. Esta última é seu *lócus*; e é isso que em última análise descarta a existência do individualismo metodológico. (TAYLOR, 2000, p. 149-150).

Um indivíduo isoladamente não está capacitado para a linguagem e muito menos para se fazer compreender, pois necessita estar de acordo com um pano de fundo de significado. Em última instância, quem faz uso da linguagem é o indivíduo, mas sempre de acordo com uma compreensão comum. A distinção entre *langue* e *parole* desenvolvida por Saussure ajuda a compreender essa argumentação. A *langue* é o código a que alguém faz uso em cada ato de *parole*. Sempre que nos comunicamos ou, até mesmo quando pensamos, estamos fazendo uso da *parole* com a referência a uma *langue*.

Os atos de *parole* podem e constantemente acabam influenciando e modificando a *langue*. Mas isso não acontece aleatoriamente, pois a *langue* continua a ser parâmetro de avaliação, mesmo quando o que estiver em discussão é uma mudança, ainda que pequena, da própria *langue*. A *langue* nesse sentido é “a prática normativa de uma comunidade.” (TAYLOR, 2000, p. 150). É somente a partir da *langue* que os atos de *parole* fazem sentido, ao mesmo tempo em que simples atos de *parole* podem modificar a *langue*.

Alcançamos nesse momento uma das duas formas de bens irredutivelmente sociais, a saber, os bens culturais. A segunda forma são os bens comuns, que trataremos na sequência. Há uma clara relação entre o papel da *langue* e o papel de uma cultura ou dos bens culturais. A cultura, podemos dizer, ocupa o mesmo espaço da *langue*, pois fornece sentido para nossas ações individuais e permite-nos compreender uns aos outros a partir de elementos intersubjetivamente compartilhados.

Como indivíduos, tomamos decisões, consideramos uma determinada atitude positiva, elaboramos planos, consideramos que nossas ações foram boas ou más, contudo, todas essas ações ou pensamentos precisam estar atrelados a algum critério. Um indivíduo não pode dizer simplesmente que sua decisão de cursar um doutorado é boa, deve dizer que sua decisão de

cursar um doutorado é boa porque, por exemplo, sua sociedade valoriza profissionais com pós-graduação, ou porque considera importante estudar com profundidade. Essas razões não são puramente individuais, apesar de que é o indivíduo quem as pondera, contudo, as avalia de acordo com um pano de fundo cultural que o transcende.

Poderíamos argumentar que a cultura é apenas o resultado de práticas individuais e que no fundo são apenas indivíduos organizados de uma determinada forma. É claro que são indivíduos que tomam decisões e que agem, mas como afirmamos acima o fazem tendo como referência não simplesmente a eles mesmos, mas àquilo que tem importância, que é valioso ou que é digno de estima. Todos esses elementos são decorrentes de um pano de fundo que aqui chamamos de cultura. A cultura não é um bem instrumental tal qual uma ponte o é, por exemplo. Uma ponte não é um bem em si mesmo, pois é o seu uso pelos indivíduos a, b e c que se configura como um bem. A cultura, pelo contrário, está intrinsecamente vinculada com aquilo que consideramos o bem em nossas vidas, pois é somente a partir da cultura que podemos acessar a tal bem.

Ela (cultura) possui uma estrutura própria, que resulta da troca que muitos indivíduos fazem para valorizar certas atitudes, embora nunca se comporte como o resultado da mera soma dessas valorizações, mas como uma estrutura que delas emerge e adquire vida própria, aos quais os indivíduos se reportam em suas valorizações. (HELFER, 2012, p.175).

A cultura é, pois, uma estrutura que emerge das diferentes ações desenvolvidas por indivíduos e que funciona como parâmetro de avaliação. Assim como a *parole* transforma a *langue*, as práticas individuais podem transformar uma cultura. Para que a mudança se efetive é necessário que, durante todo o processo, as práticas individuais estejam conectadas à cultura, pois somente dessa forma farão sentido para todos os membros do grupo e conseqüentemente se tornarão compreensíveis.

Nesse momento passamos para uma segunda forma de bens irredutíveis a que Taylor chama de bens comuns. Antes de tratarmos dos bens comuns, é preciso entender o que são bens convergentes. Um bem convergente é um bem de uso público, mas instrumental. É o caso da ponte, exemplo que apresentamos acima, pois está disponível para todos, mas somente pode ser usada pelo indivíduo a, b ou c e não constitui um bem em si mesmo. Em outros termos, a ponte não é um bem, o bem é poder atravessar de um lado à outro do rio, nesse sentido, a ponte é apenas um instrumento e pode ser reduzida ao uso de apenas um indivíduo.

Um bem comum, por outro lado, não pode ser reduzido ao uso individual, pelo contrário, requer uma relação comum para existir. Afirmar Taylor: “uma coisa é comum quando existe não só para mim e para você mas para nós, sendo reconhecida como tal.” (TAYLOR, 2000, p. 155). Significa que um bem comum está atrelado a uma vivência comum seja entre duas pessoas, de um grupo de pessoas ou mesmo de uma cultura humana.

Taylor apresenta dois exemplos, a amizade e o amor. Podemos também pensar no caso da solidariedade. Não é possível ser solidário sem se dirigir a alguém. Normalmente ser solidário implica buscar alguma forma de ajudar alguém em uma determinada situação. Logo, estamos diante de uma relação tal qual é a relação de amizade. Se Pedro diz que é amigo de João, mas João afirma não ser amigo de Pedro, não temos uma relação de amizade, porque não temos um “nós” no sentido apresentado por Taylor. Uma relação de amizade ou uma relação amorosa exige reciprocidade e exige uma compreensão comum entre os atores envolvidos na relação. Assim, um bem comum que não pode ser decomposto em bem de A ou de B, é necessariamente um bem compartilhado.

Estamos, portanto, diante de duas formas de bens irredutivelmente sociais, os bens culturais que tornam significativas nossas ações e os bens que exigem uma compreensão comum para existirem. Obviamente que os bens culturais nos interessam mais, pois estamos discutindo o multiculturalismo. Queremos nesse momento compreender as consequências políticas da afirmação de bens culturais como intrinsecamente sociais.

O ponto que nos interessa é o seguinte, se bens culturais são intrinsecamente sociais, pois são doadores de sentido para as práticas e vivências individuais, então significa que eles possuem fundamental importância na vida desses indivíduos. Um pouco mais além, se uma comunidade cultural compreende que determinado bem é fundamental para sua organização enquanto grupo cultural, ela pode transformar tal bem em uma meta coletiva.

Voltemos ao caso do Quebec. A província canadense do Quebec deseja manter viva sua cultura. Isso passa pela sobrevivência do francês enquanto língua comum. O pressuposto é de que a língua é fundamental para a manutenção de qualquer cultura, seja majoritária ou minoritária. Para alcançar esse objetivo algumas leis específicas foram criadas. Uma delas afirma, como já mencionamos, que filhos de pais francófonos apenas podem frequentar escolas públicas em francês. Nesse caso temos uma meta coletiva, manter a cultura, e para isso foram criados alguns mecanismos garantidores de tal objetivo. Nesse ponto nos remontamos novamente ao liberalismo mais brando que acima discutimos. O ponto central importante para

compreender o exemplo do Quebec e a temática que estamos analisando nesse momento é a possibilidade de que uma sociedade adote metas coletivas desde que possa respeitar os direitos fundamentais de todos, principalmente daqueles que não esposam as metas coletivas adotadas pela sociedade em questão. Nesse sentido, podemos defender a adoção de metas coletivas quando determinados bens comuns forem importantes para a sobrevivência de uma determinada cultura, ao mesmo tempo em que essa mesma cultura deve criar mecanismos que salvaguardem os direitos fundamentais de todos os seus membros.

Tomando como ponto de referência a existência de bens sociais, qual o critério para definir qual seja uma sociedade (comunidade cultural) que possa ter garantido o direito de esposar metas coletivas? O questionamento ainda se impõe porque nem todas as sociedades podem ser definidas como liberais ou como liberais mais brandas. Nesses casos um liberalismo com metas coletivas ainda não seria suficiente. Para responder a esse questionamento Taylor faz uso do pressuposto de igual valor que deve ser considerado nas discussões multiculturais. É isso que passamos a analisar nesse momento.

### 3.2.2 Pressuposto de igual valor das culturas

O pressuposto de igual valor das culturas é parte importante da teoria multicultural tayloriana, contudo, não estão suficientemente claros quais os caminhos a serem adotados para tornar esse pressuposto efetivo. Em nosso entendimento, o pressuposto de igual valor nos leva à fusão de horizontes, ponto não plenamente desenvolvido por Taylor. A fusão de horizontes é tema para o quarto e último capítulo do presente trabalho.

Com relação ao pressuposto de igual valor podemos afirmar que está conectado à política da diferença. Mais precisamente ao aspecto universalista presente na política da diferença. Para entender esse ponto é preciso lembrar que aparentemente somente a política da dignidade possuiria universalidade manifesta no potencial humano presente em todos nós. Contudo, o pressuposto de igual valor visa ampliar esse aspecto apontando para o fato de que as diferentes formas culturais podem possuir um valor intrínseco para além do potencial humano partilhado. Nesse sentido, deve-se respeitar a dignidade, mas também o valor das culturas: “através das quais os indivíduos poriam em prática sua humanidade e exprimem as suas personalidades únicas.” (ROCKEFELLER, 1998, p.105).

No parágrafo anterior falamos em valor que as culturas podem possuir, pois o pressuposto de igual valor ainda não é um reconhecimento efetivo. O pressuposto é

extremamente importante para uma teoria multicultural que não esteja em busca de um reconhecimento homogeneizante, mas também que vise dar um passo além com relação ao etnocentrismo. Como Taylor afirma:

Deve haver alguma coisa entre, por um lado, a exigência não genuína e homogeneizante de reconhecimento do igual valor e, por outro lado, o auto-enclausuramento nos critérios etnocêntricos. Existem outras culturas e a necessidade de vivermos juntos, tanto em harmonia numa sociedade, como à escala mundial, é cada vez maior. (TAYLOR, 1998, p.93).

Para Taylor esse equilíbrio é possível através do pressuposto de igual valor, pois pode garantir uma consequente avaliação adequada das diferentes culturas. O objetivo pretendido pelas culturas minoritárias, de forma geral, não é a condescendência, ou a simples tolerância, mas um reconhecimento efetivo de que possuem algo importante para contribuir para seus membros, mas também para a totalidade da sociedade na qual fazem parte. Nesse sentido, busca-se um equilíbrio entre um universalismo abstrato baseado em critérios etnocêntricos e um relativismo ingênuo que a tudo aceitaria como valioso.

Wolf apresenta uma importante objeção ou complementação à argumentação tayloriana. Para a professora da Universidade da Carolina do Norte não há problema em se buscar uma profunda compreensão das demais culturas no intuito de aumentar e melhorar nosso conhecimento sobre outras formas de interpretar o mundo. Contudo, talvez, esse não seja o bem mais significativo, pois ao entrar em contato com outras manifestações culturais: “acabemos por nos reconhecer como uma comunidade multicultural e assim reconhecer e respeitar os membros dessa comunidade em toda a sua diversidade.” (WOLF, 1998, p. 102).

Nessa linha a simples diversidade se constitui como um valor importante e representaria a possibilidade da existência de sociedades multiculturais que valorizariam a coexistência de diferentes formas culturais em seu interior. Esse é sem dúvida o objetivo final de todas as teorias multiculturais, mas há um problema que deve ser enfrentado: toda a diversidade é bem-vinda ou existem práticas culturais que não deveriam ser aceitas? Pensemos, por exemplo, em práticas que claramente atentem contra os direitos fundamentais, deveríamos aceitar tais práticas em nome da diversidade?

Parece-nos que Wolf não apresenta uma resposta satisfatória a esse questionamento que, ao menos, de forma embrionária, podemos encontrá-la na teoria tayloriana. A diversidade é um valor fundamental para uma teoria multicultural, mas existem algumas situações em que se faz

necessário uma valoração mais adequada das práticas em questão. Por isso, em nosso entendimento o pressuposto de igual valor abre a possibilidade para uma análise mais abrangente e que nos permite compreender com profundidade quais os valores e práticas estão colocadas em questão. É claro que é necessário ir além do simples pressuposto, faz-se necessário encontrar um mecanismo adequado para efetivar esse pressuposto, mas como já afirmamos essa é uma discussão para o próximo capítulo.

Habermas também faz uma crítica a Taylor nesse ponto afirmando que a presunção de igual valor não poderia sustentar sua teoria do reconhecimento. (HABERMAS, 1998, p. 147). Contudo, em nosso entendimento, o pressuposto não é o ponto de sustentação do reconhecimento, pois a base para o reconhecimento está no conceito de identidade como acima discutimos. O pressuposto de igual valor abre a possibilidade de avaliação das práticas culturais no sentido de compreendê-las com maior profundidade e, conseqüentemente, perceber o seu valor.

O pressuposto é desnecessário quando já existe uma disposição para se compreender as outras manifestações culturais de forma integral. Nesse sentido, o pressuposto apenas garante que não existam pré-compreensões ou pré-julgamentos que deturpem a análise cultural. São dois os momentos em que o pressuposto se mostra fundamental: na análise dos currículos escolares e na análise de práticas culturais totalmente distintas entre si. Nesses momentos é crucial que as partes envolvidas estejam plenamente dispostas a compreenderem-se mutuamente para alcançar uma resolução satisfatória.

O pressuposto, em última instância, significa abertura para a compreensão, do contrário é “preciso ser extremamente arrogante para, *a priori*, deixar de parte esta possibilidade.” (TAYLOR, 1998, p. 93). Essa importante possibilidade abre caminho para a fusão de horizontes e para a possibilidade da elaboração de adequados juízos de valor. Tal elemento é importante no âmbito geral da teoria tayloriana como apresentaremos no capítulo seguinte. Além disso, depois de, no primeiro capítulo termos marcados os pontos da discussão e nos capítulos seguintes termos apresentado as teorias de Kymlicka e Taylor, é chegado o momento de compreendermos até que pontos essas teorias respondem aos desafios multiculturais, até ponto podemos aproximá-las e em que pontos elas se distanciam.



#### **4. É O MULTICULTURALISMO UNIVERSALISTA POSSÍVEL? UM ENCONTRO ENTRE TAYLOR E KYMLICKA**

Após apresentarmos no primeiro capítulo os conceitos centrais envolvidos no multiculturalismo, apresentamos no segundo e no terceiro capítulos as teorias de Kymlicka e Taylor, respectivamente. Nesse quarto e último capítulo, propomos um encontro entre as teorias dos referidos filósofos no intuito de verificar a possibilidade de universalização de princípios básicos que sirvam como parâmetros de avaliação das mais diversas práticas culturais. Em outras palavras, nosso objetivo é analisar a possibilidade da construção de valores universais sem que isso impossibilite o devido reconhecimento cultural.

Nossa tese é de que o entrelaçamento dos argumentos de Taylor e Kymlicka nos apresenta uma teoria multicultural satisfatória quando estiverem em questão sociedades liberais e democráticas. Significa, *grosso modo*, que as teorias conjugadas respondem aos problemas multiculturais apresentados pelo Ocidente. Defenderemos essa tese a partir de três argumentos, são eles: a valorização do contexto de escolha, a apreciação de um liberalismo brando e a não possibilidade de neutralidade estatal no que tange à cultura. Vamos desenvolver esses argumentos logo na primeira seção do capítulo.

Estamos defendendo que o diálogo entre duas teorias que, em alguma medida, são classificadas como opostas pode oferecer boas perspectivas normativas para o multiculturalismo. A teoria de Kymlicka é classificada como liberal, mas em nosso entendimento possui importantes aspectos que a aproximam da teoria tayloriana, comumente classificada como comunitarista, mas que nós estamos chamando de liberal com premissas comunitaristas. Colocando em outros termos, defendemos que as duas teorias podem dialogar profundamente quando estivermos preocupados em acomodar a grande diversidade cultural presente nas sociedades liberais e democráticas.

Como nosso objetivo, apresentado desde o início, é analisar a possibilidade da construção de princípios com validade universal não ignorando as mais diversas práticas culturais, devemos, nesse momento, verificar até que ponto o arcabouço conceitual que analisamos a partir dos filósofos canadenses consegue oferecer encaminhamentos satisfatórios. Diante disso, acreditamos que existe um claro limite na tentativa de universalização presente nas obras dos referidos autores, a saber, as sociedades liberais e democráticas. Vamos argumentar em um segundo momento do capítulo final que, tanto Taylor quanto Kymlicka, não

oferecem uma argumentação suficientemente satisfatória que nos permita afirmar princípios universais e, ao mesmo tempo, reconhecer práticas culturais distintas.

Obviamente que estamos diante de um problema de enorme complexidade que talvez não tenha uma solução teórica definitiva. Contudo, a análise das teorias aqui expostas se faz necessária porque, ainda que insuficientemente, elas abrem a possibilidade para se discutir a universalidade de princípios normativos para um mundo plural. Por mais que não alcancemos princípios normatizantes com validade universal, o mero exercício de tentativa já é frutuoso no intuito de evitar um puro relativismo onde estaria eliminada qualquer pretensão de avaliação moral.

Exatamente na tentativa de universalização é que observamos um distanciamento entre as propostas de Taylor e Kymlicka. Esse último acredita que os princípios liberais presentes no Ocidente são adequados para todas as demais comunidades humanas. Isso não significa que o objetivo seja uma mera imposição, mas sim um convencimento, a partir das mais diversas possibilidades legais, de que os valores liberais apresentam as melhores soluções para a diversidade cultural, oferecendo uma possibilidade para frear o avanço do relativismo.

Taylor, por sua vez, não acredita, *a priori*, que os valores liberais são os mais adequados para todas as comunidades humanas. Por isso, propõe um modelo de razão prática que não está preocupado em apresentar uma normatização procedimental que seja absolutamente superior às demais, mas que articule a melhor descrição possível que possamos alcançar do mundo humano. Com tal descrição em mãos será possível avaliar os diferentes regramentos e considerar o que melhor responde aos problemas morais concretos. Estamos diante de uma conceituação de razão prática substantiva que tem na configuração moral seu ponto de referência.

No decorrer do capítulo iremos explicitar melhor as posições teóricas dos pensadores em questão. Além disso, apresentaremos àquilo que consideramos os limites presentes em Taylor e em Kymlicka que nos permitem afirmar que as suas propostas não alcançam a universalidade almejada. Em nosso entendimento, os limites teóricos dos filósofos em questão são profundamente distintos porque a proposta de Kymlicka, ao considerar os valores liberais de antemão como os mais adequados, pode escorregar para o etnocentrismo. Taylor, por seu turno, afirma um conceito substantivo de razão prática e lança mão da fusão de horizontes como caminho para a compreensão mútua. O problema que se coloca na fusão de horizontes é a

inexistência de critérios de correção, o que abre a possibilidade de que o resultado seja profundamente destrutivo e até mesmo irreparável.

Buscaremos aprofundar essa argumentação para justificar nossa crença de que as teorias de Kymlicka e Taylor podem se complementar e apresentar boas respostas ao multiculturalismo em sociedades liberais e democráticas, mas não conseguem apresentar respostas suficientemente satisfatórias para sociedades que não afirmam os valores liberais e que não se organizam democraticamente. Ao mesmo tempo em que apresentaremos os limites teóricos exaltaremos a tentativa de aliar valores culturais com princípios pretensamente universais. Acreditamos que é preciso avançar nesse debate para evitar dois problemas, a saber, o etnocentrismo e o relativismo.

#### 4.1 O ENCONTRO ENTRE TAYLOR E KYMLICKA

A proposta nessa primeira parte do capítulo final é aproximar as teorias de Charles Taylor e de Will Kymlicka especificamente no que tange ao multiculturalismo. Nossa tese consiste em afirmar que o entrelaçamento entre as teorias oferece bons elementos para o desenvolvimento de uma concepção multicultural que não apenas descreva o pluralismo, mas que efetivamente apresente um projeto multicultural no qual seja possível o reconhecimento das diferentes práticas culturais sem abrir as portas ao relativismo.

Subjacente a essa tese está presente a ideia de que é preciso superar a simples dicotomia entre liberais e comunitaristas em filosofia política. Por mais que existam divergências quanto à classificação de Taylor e Kymlicka pretendemos esclarecer que, somente com uma posição conciliadora, será possível pensar concretamente acerca do multiculturalismo. Não faremos aqui uma análise no intuito de classificar Taylor como comunitarista ou Kymlicka como liberal, porque isso não apresentaria respostas aos problemas colocados no presente trabalho, apresentaremos, por nossa parte, os pontos que consideramos minimamente consensuais no que se refere ao desenvolvimento de uma teoria multicultural.

Obviamente que não ignoramos as diferenças existentes entre as teorias aqui analisadas, tanto é verdade que em alguns momentos faremos alusão a esses desacordos. Entretanto, acreditamos que as grandes divergências surgem quando da análise da universalidade, ponto que será objeto da segunda parte desse capítulo. Dessa forma, num primeiro momento nos

concentraremos naquilo que há de comum, a saber, o enfrentamento das dificuldades oriundas do multiculturalismo em sociedades liberais e democráticas. Falamos em dificuldades porque não existem respostas definitivas para acomodar e reconhecer a grande diversidade existente em sociedades multiculturais, mas existem alguns direcionamentos que muito auxiliam para o bom encaminhamento desse processo.

Basicamente são três os elementos que servem como pontos balizadores da teoria multicultural que aqui propomos, lembrando que nesse primeiro momento o objeto em questão direciona-se para as sociedades minimamente liberais e que se organizam democraticamente. Propomos que em tais sociedades o multiculturalismo se transformará em um projeto viável quando efetivamente se compreender que o contexto de escolha é fundamental para a identidade individual, mas também para o próprio grupo enquanto organização social. Valorizar o contexto de escolha significa garantir as condições mínimas para que ele continue a oferecer aos seus membros opções significativas de escolha.

Além disso, é importante pensar em um modelo de sociedade liberal que supere o procedimentalismo e o atomismo. Para isso, propomos um liberalismo brando onde os direitos individuais sejam atendidos, mas que também se desenvolvam políticas direcionadas para a valorização do contexto de escolha que nada mais é do que a cultura. E por fim, mas não menos importante, faz-se necessário pensar qual o papel do Estado nesse processo. Partindo do princípio que o Estado não alcança plena neutralidade cultural, defenderemos que é papel do próprio Estado propiciar as condições mínimas para que todos os diferentes contextos de escolha gozem das condições de sobrevivência e desenvolvimento. São esses os elementos que nos propomos a avaliar nesse momento porque acreditamos que a partir deles pode-se estabelecer um projeto multicultural que ofereça encaminhamentos normativos.

#### 4.1.1 Valorização do contexto de escolha

Um primeiro ponto convergente que identificamos nas propostas de Taylor e Kymlicka consiste na afirmação do contexto cultural como basilar, especialmente, para os seus membros individualmente, mas também para o próprio grupo enquanto uma organização social. Esse ponto é fundamental para qualquer teoria multicultural que almeje o efetivo reconhecimento das distintas práticas culturais. Como ficará claro na sequência da argumentação o contexto de escolha não pode abrigar em seu interior práticas ofensivas aos seus membros e também não

pode oferecer perigo eminente para outros grupos culturais circundantes. Seguindo o argumento de Kymlicka, o objetivo é a igualdade entre os grupos e a liberdade no interior dos mesmos.

Mas, por que o contexto de escolha é tão importante e necessário a ponto de requerer tamanha consideração? São duas as respostas a esse questionamento que vamos desenvolver nesse item do trabalho. Em primeiro lugar, o contexto cultural<sup>68</sup> tem importância crucial na formação e no desenvolvimento da identidade individual de seus membros e, em segundo lugar, o grupo é importante enquanto organização social, pois contribui para a diversidade cultural e humana. Nesse segundo aspecto está subentendido que a diversidade cultural é um valor importante como contributo para o enriquecimento humano. Veremos também na sequência que os filósofos canadenses apresentam algumas restrições com relação a esse segundo argumento.

Taylor e Kymlicka oferecem caminhos, em certa medida, distintos para se chegar a essa afirmação. Vamos retomar alguns dos argumentos centrais já aludidos nos capítulos anteriores com o intuito de, ao final, reafirmar a importância do contexto valorativo. A argumentação de Kymlicka tem como ponto central o valor que os indivíduos depositam no contexto de escolha como provedor de opções significativas. Isso significa, em última instância, que o ponto de partida da sua teoria multicultural é o indivíduo ou, mais precisamente, a autonomia individual. Dentro desse raciocínio o contexto de escolha funciona como aquele elemento que fornece as condições de possibilidade para o exercício da autonomia.

Por sua vez, Taylor apresenta uma concepção mais substantiva daquilo que denomina de configuração moral, o que nos leva também a uma concepção substantiva de razão prática que desenvolveremos na segunda parte desse capítulo.

O que venho chamando de configuração incorpora um conjunto crucial 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 ao nosso alcance. (TAYLOR, 2011a, p. 35).

---

<sup>68</sup> É importante deixar claro que estamos usando “contexto de escolha”, “contexto cultural”, “configuração moral”, e “grupo cultural” como sinônimos. Esses são os conceitos que Taylor e Kymlicka lançam mão para discutir a importância de localizar o indivíduo no interior de um contexto mais amplo. E, mesmo que os termos aqui referidos não apareçam nos textos dos dois filósofos simultaneamente, os compreendemos, no contexto do trabalho, como possuindo o mesmo significado.

Contudo, mesmo assim não há um grande distanciamento entre as teorias porque, por mais que Taylor apresente uma concepção mais substantiva de configuração, o objetivo é o mesmo, a saber, garantir igualdade entre as culturas e liberdade em seu interior, ao menos em sociedades liberais e democráticas. Taylor reconhece a importância dos valores liberais para a organização das sociedades ocidentais, por isso sua teoria está em busca de um modelo de sociedade que seja capaz de reconhecer a diversidade cultural e, ao mesmo tempo, respeitar os valores consolidados pela tradição liberal.

Dentro desse raciocínio é que se encontra o entendimento de uma configuração moral como incorporadora e articuladora daqueles que são os valores fundamentais presentes em uma determinada comunidade humana. Nessa linha, os indivíduos seriam apenas seguidores de valores previamente estabelecidos? A resposta é negativa, tanto em Taylor bem como em Kymlicka, porque são os indivíduos que devem, analisando os critérios disponíveis, tomar uma decisão. É claro que a decisão será tomada tendo como referência aqueles valores apresentados pela configuração moral, o que não invalida o papel do indivíduo enquanto um avaliador forte, nos termos de Taylor. Em uma avaliação forte<sup>69</sup> o indivíduo toma em consideração os seguintes aspectos: sua identidade pessoal, os valores de referência presentes em sua configuração moral e o objeto de decisão e, a partir dessas informações, pode tomar uma decisão significativa.

A relação existente entre o contexto valorativo e a constituição identitária é o argumento decisivo para afirmar a importância da preservação dos diferentes contextos de escolha. Na compreensão tayloriana, que desenvolvemos no capítulo anterior, a identidade é fundamentalmente dialógica e dependente do reconhecimento do outro. Por seu turno, o reconhecimento somente será efetivo quando, no interior de um contexto de compreensão, houver igualdade entre os atores envolvidos no processo. O contexto de compreensão é, em primeiro lugar, a configuração moral onde através de uma linguagem comum de compreensão os sujeitos negociam sua identidade, mas é também em segundo lugar, o encontro de diversas configurações morais que, através da fusão de horizontes, desenvolvem uma nova linguagem de compreensão. Se, o segundo aspecto, é possível ou não, veremos na segunda parte do capítulo.

---

<sup>69</sup> Essa argumentação está desenvolvida, com uma roupagem levemente distinta, no capítulo 3.

Kymlicka, por sua vez, afirma que somente as culturas societais<sup>70</sup> são capazes de oferecer um contexto compreensivo no qual o indivíduo poderá autonomamente eleger o que é importante na sua vida. Como um liberal, Kymlicka se preocupa com as condições em que uma escolha individual autônoma pode se concretizar.

Para que uma eleição individual significativa seja possível, os indivíduos não somente necessitam acesso à informação, mas também capacidade de avaliá-la reflexivamente além de liberdade de expressão e associação. Também precisam acessar uma cultura societal. (KYMLICKA, 1996a, p. 122).

Nesse sentido, podemos verificar em Kymlicka uma clara delimitação, já que somente culturas societais são consideradas como contextos de escolha. Nós adotamos essa delimitação no presente trabalho porque permite especificar mais claramente qual é objeto das discussões multiculturais. Obviamente que, como qualquer classificação, pode excluir um ou outro grupo, mas isso pode facilmente ser remediado analisando especificamente cada grupo cultural concreto que por ventura não estiver contemplado. O mais importante é que a classificação de Kymlicka oferece critérios de avaliação, ainda que existam alguns questionamentos como aqueles apresentados por Young (1995) com referência a uma possível categorização restritiva.

A preocupação de Kymlicka com a delimitação vai além do fato de somente culturas societais serem entendidas como contextos de escolha. É preciso que tais contextos mantenham-se profundamente liberais garantindo a todos os seus membros plena liberdade de escolha. Retomando o argumento que apresentamos no início dessa subseção, é preciso lembrar que o fundamento da teoria de Kymlicka é o indivíduo, por isso o contexto de escolha deve oferecer a cada membro individualmente as mais diversas possibilidades de escolha, além de torná-las significativas.

Com isso apresentamos aquele que consideramos o primeiro argumento em favor da valorização do contexto. Agora passamos ao segundo argumento, a saber, a defesa do contexto de escolha como importante para o enriquecimento da diversidade humana. Tanto Taylor, bem como Kymlicka, apresentam algumas restrições ao argumento em favor do valor da diversidade cultural. Contudo, acreditamos que ao defender a diversidade cultural estaremos afirmando a necessidade da preservação dos diferentes contextos de escolha:

---

<sup>70</sup> Já tratamos desse conceito no capítulo 2.

Os povos<sup>71</sup> são fontes de diversidade cultural por ao menos duas razões. Eles podem ser fontes externas ou internas de diversidade cultural. Enquanto fonte externa, o povo se distingue de outros povos. Ele pode se distinguir de outros povos por sua língua, por suas instituições, por sua história, por sua grande variedade de influências ou seu contexto de escolha, ou por tudo isso ao mesmo tempo. (...) Os povos podem ser igualmente fontes internas de diversidade cultural. Assistimos, com efeito, muito frequentemente, a uma grande diversidade no interior da própria nação. Isso se produz, principalmente, nas sociedades democráticas que, historicamente, foram levadas a autorizar uma grande variedade de associações.<sup>72</sup> (SEYMOUR, 2008, p. 351-352).

Os povos podem ser fontes de diversidade interna e externa, mas podem também estabelecer relações assimétricas entre si e impossibilitar a sobrevivência de povos minoritários com menores condições sociais, políticas e econômicas. Kymlicka acredita que há algo de correto na argumentação em torno da diversidade cultural, mas “a argumentação da diversidade cultural funciona melhor quando se combina com argumentações de justiça.” (KYMLICKA, 1996a, p.173). Portanto, a preocupação com o fomento da diversidade cultural deve vir acompanhada com princípios de justiça, ou mais precisamente, com a garantia da igualdade entre os grupos. A preocupação direciona-se especialmente para os grupos minoritários que não possuem as mesmas condições políticas e econômicas que verificamos nos grupos majoritários.

A mesma preocupação está presente na teoria tayloriana. O reconhecimento efetivo entre os indivíduos, mas também entre os grupos culturais, somente será possível quando os atores envolvidos no processo de reconhecimento estiverem em pé de igualdade. Por isso que Taylor valoriza a diversidade cultural ao mesmo tempo em que se preocupa com as características identitárias dos diferentes grupos culturais, especialmente dos grupos minoritários. “(...) todos possuem uma identidade, aquilo que é peculiar a cada um. A exigência universal estimula um reconhecimento da especificidade.” (TAYLOR, 1998, p. 59). Na parte final do capítulo mostraremos como há de certa forma uma limitação na avaliação das condições sociais dos grupos culturais, pois como indica a citação acima, o que está no centro da discussão é a autenticidade de cada grupo no nível identitário. Mostraremos como é necessário também tomar em consideração os aspectos sociais, econômicos, políticos e geopolíticos.

---

<sup>71</sup> Seymour usa o termo “povo” no mesmo sentido que Kymlicka usa o termo “cultura societal”.

<sup>72</sup> Tradução livre. Sempre que nos referirmos a esse texto o faremos a partir de traduções livres. Cf. SEYMOUR, Michel. *De la tolérance à la reconnaissance*. Québec: Boréal, 2008.



Além disso, a preocupação de Taylor se direciona para os possíveis excessos que podem ser cometidos quando da simples valorização da diversidade. Em outras palavras, a pura diversidade que não esteja atenta a possíveis excessos poderá abrir as portas para o relativismo cultural. A preocupação se insere na ambição de propor uma teoria que não se identifique com o etnocentrismo, mas que também não afirme a simples pluralidade desmedida. Julgamos que existe uma abertura para se pensar nessa direção, mais ainda não totalmente desenvolvida.

Em nosso entendimento há nas teorias dos filósofos canadenses, como não poderia deixar de ser em teorias que se apresentam como multiculturais, uma valorização da diversidade cultural, mas sem perder de vista a preocupação com o relativismo. Exatamente por causa dessa preocupação é que Kymlicka propõe que os valores da liberdade e da igualdade sirvam como parâmetros de avaliação. Taylor, por seu turno, propõe o pressuposto de igual valor das culturas como início para um verdadeiro processo de compreensão mútua que permita avaliar quais as práticas que podem contribuir para o enriquecimento humano. Ainda não está no momento de questionar esses critérios, o faremos na sequência do capítulo, por ora basta que notemos que existem critérios de valoração ou que, ao menos, abrem a possibilidade de avaliação.

O que emerge desses primeiros argumentos apresentados a partir de Kymlicka e Taylor é a importância crucial que o contexto de escolha possui, especialmente, para os indivíduos. Mas por que atribuir tanta importância a um contexto particular de eleição? Não seria o mercado cultural, como já questionamos nos capítulos precedentes, o melhor balizador para definir quais contextos são os mais adequados? A resposta a esse questionamento reside na íntima relação existente entre a identidade individual e um contexto particular de escolha.

Cada um se constitui em função do universo circundante que ele interpreta e forja sua identidade nesse processo de interpretação. A significação das coisas e dos objetos está por consequência intimamente ligada ao contexto cultural e não pode ser considerada como absoluta<sup>73</sup>. (MAY, 2016, p. 98).

Não é, portanto, um processo simples e não problemático a mudança ou o abandono do contexto de escolha. Obviamente que existem pessoas que se auto interpretam como cosmopolitas afirmando não necessitarem de nenhum contexto particular de eleição. Mas,

---

<sup>73</sup> Tradução livre. Sempre que nos referirmos a esse texto o faremos a partir de traduções livres. MAY, Paul. *Philosophies du multiculturalisme*. Paris: Presses de Sciences Po, 2016.

mesmo para tais pessoas existem alguns elementos que servem como parâmetro de avaliação e, além disso, ao definirem sua identidade, precisam se localizar em um determinado espaço de relações que necessariamente está atrelado a determinado ou determinados contextos valorativos.

Com isso não estamos afirmando que não seja possível que os indivíduos possam se locomover no mundo e viver em novos e diferentes contextos de escolha. O que estamos afirmando é que não é razoável que os indivíduos que vivem em minorias culturais sejam simplesmente forçados a mudar aderindo a novos contextos de escolha. Existem casos extremos, tais como a pobreza ou a existência de conflitos irresolúveis que forcem a mudança, mas, no mais das vezes, é a desigualdade entre os grupos culturais que não permite a sobrevivência de alguns. Dentro desse raciocínio, são plenamente razoáveis as demandas de sobrevivência daqueles grupos que se encontram ameaçados por não gozarem de mínimas condições políticas, sociais e econômicas. E que modelo de sociedade poderia oferecer tais condições? É o que analisaremos na próxima subseção.

#### 4.1.2 Um liberalismo mais brando

Tendo como referência o grande valor atribuído aos contextos de escolha, especialmente para os indivíduos, é necessário pensar em um modelo de sociedade que apresente as condições para a sobrevivência e o desenvolvimento de tais contextos. Nossa resposta caminha na direção de apresentar um modelo de sociedade liberal que responda ao desafio aqui apresentado. Por isso acreditamos que é preciso superar um modelo de sociedade puramente atomista e procedimental abrindo a possibilidade de se pensar em políticas capazes de valorizar o contexto de escolha da forma mais adequada possível. Por mais que nessa primeira parte do último capítulo estejamos afirmando que as teorias de Taylor e Kymlicka respondem ao multiculturalismo em sociedades liberais e democráticas, não estamos nos referindo a qualquer forma de organização liberal. Propomo-nos, nesse momento, a elucidar que modelo de sociedade estamos defendendo.

Como já indicamos nos capítulos precedentes existem, ao menos, duas formas de se compreender o liberalismo. Uma primeira forma, procedimental e atomista, não abre espaço para grandes discussões multiculturais porque tem por objetivo estabelecer um procedimento neutro que garanta liberdade e igualdade para os indivíduos. Uma segunda forma de liberalismo aceita a defesa de metas coletivas, desde que, ao mesmo tempo, estejam garantidos os direitos

individuais, especialmente a liberdade. A partir dessa segunda forma de liberalismo é que podemos apresentar argumentos em favor da defesa de direitos diferenciados para minorias culturais.

Novamente nesse ponto vamos aproximar as teorias de Taylor e Kymlicka, por mais que as fundamentações últimas sejam distintas. Charles Taylor pensa em uma forma alternativa de liberalismo na qual as metas coletivas sejam compreendidas como sociais, ou seja, como bens que não podem ser decompostos em bens individuais. Kymlicka, por seu turno, fundamenta sua nova compreensão do liberalismo ainda no indivíduo, ou mais especificamente, na autonomia individual. Nesse sentido, uma sociedade liberal deve garantir ao indivíduo a possibilidade de realizar escolhas significativas no interior de contextos de escolha.

Contudo, mesmo diante dessa possibilidade distinta de fundamentação, os dois autores entendem que a concepção tradicional de liberalismo não é suficiente para dar conta do multiculturalismo contemporâneo. “Uma motivação para o meu livro é minha crença que teóricos liberais ignoraram ou mal compreenderam as implicações de seus princípios para as demandas das minorias liberais.”<sup>74</sup> (KYMLICKA, 2001, p.63). “Mas essa forma de liberalismo (procedimental e atomista) passou a ser atacada por proponentes radicais da política da diferença como de alguma maneira incapaz de dar o devido reconhecimento à distintividade.” (TAYLOR<sup>75</sup>, 2000, p. 259-260). A partir disso é que nos propomos a pensar uma forma de liberalismo que realmente possibilite o reconhecimento das minorias culturais.

A teoria tayloriana, fundamentada em bens sociais, afirma ser plenamente possível que uma sociedade liberal espouse metas coletivas desde que ofereça condições para que todos os seus membros decidam livremente aderir, ou não, a tais metas. Seguindo o raciocínio, significa que a própria sociedade que se organiza em torno de um bem irredutivelmente social deve oferecer condições para que alguns membros, individualmente, desenvolvam suas vidas tendo outros bens como referência valorativa. Obviamente que esse não é um processo livre de tensões e questionamentos, mas pode-se estabelecer um ponto de referência conciliador, a saber, o respeito mútuo ancorado nos grandes valores da tradição liberal.

---

<sup>74</sup> Tradução livre. Sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. KYMLICKA, Will. *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

<sup>75</sup> Uma interpretação muito próxima a que estamos propondo está na obra de Mulhall e Swift. Cf. MULHALL S. e SWIFT A., 1996.

Exatamente nessa mesma linha que apresentamos no capítulo anterior a distinção entre valores fundamentais e privilégios. Os valores fundamentais não podem ser ignorados quando da tentativa de se aliar metas coletivas e direitos individuais.

Taylor aceita que o gozo de certos direitos civis e políticos, tais como, direito ao discurso, à imprensa, à assembleia, ao *habeas corpus* e o direito ao julgamento justo são centrais para a cultura política ocidental. Esse é um legado histórico que ele toma como digno de defesa e conservação. (ABBEY, 2000, p.128).

Taylor chama atenção para o fato de que o apreço que atribuímos a esses valores no Ocidente não é fruto do acaso ou do simples desejo de indivíduos isoladamente. Há entre nós uma cultura política e social que torna possível, não somente a valorização dos direitos, mas principalmente, a sua efetiva concretização. Qualquer teoria que se pretenda liberal não pode ignorar o fato de que o contexto valorativo possui papel preponderante na definição dos elementos mais fundamentais em torno dos quais se organiza uma comunidade humana.

No caso específico do Ocidente, os princípios liberais desenvolvidos democraticamente são os elementos que servem como parâmetros de avaliação. Compreendendo dessa forma como sendo “não modelos processuais de liberalismo, mas modelos que se fundamentam bastante em juízos de valor sobre o que constitui uma vida boa – juízos esses em que a integridade das culturas ocupa um lugar importante.” (TAYLOR, 1998, p. 81), pode-se buscar o equilíbrio entre direitos individuais e metas coletivas. O ponto central é a superação do simples procedimentalismo passando a se analisar efetivamente de que forma as comunidades humanas se desenvolvem.

Por seu turno, Kymlicka desenvolve um modelo liberal que privilegia a autonomia individual. Contudo, não defende um modelo puramente procedimental, pois é necessário que se valorize e se ofereça as condições para que os contextos particulares de escolha continuem a proporcionar opções significativas aos seus membros. Os valores liberais ganham ainda mais importância, mas novamente, eles não existem desconectados de comunidades humanas que os compreendam como fundamentais.

Para fundamentar sua teoria, Kymlicka adota, como já afirmamos no segundo capítulo, a nomenclatura “direitos diferenciados em função de grupo” porque seu objetivo é evitar, segundo ele próprio, a falsa dicotomia entre direitos individuais e direitos coletivos. O mais importante não é definir quem será o titular do direito, mas sim, porque um direito será

concedido. Nesse ponto reside a superação do modelo procedimentalista, pois é preciso analisar especificamente cada contexto de escolha e verificar quais suas necessidades tendo em vista o objetivo final, a saber, oferecer e tornar significativas as escolhas individuais. Nesse sentido, obviamente que os grupos minoritários possuem necessidades mais significativas e os direitos diferenciados são primeiramente direcionados a esses grupos.

Sua inovação maior consiste em conciliar as duas tradições tornando o liberalismo mais aberto à escuta das diferenças culturais. Dito de outro modo, ele elabora uma versão do multiculturalismo tendo por fundamento a teoria liberal. Ele desenvolve ferramentas conceituais que permitem integrar os problemas relativos ao pertencimento cultural no seio de uma teoria liberal da justiça. Ele reavalia assim a noção de direitos de grupos a fim de que essa não esteja mais em oposição com os direitos individuais. (MAY, 2016, p. 133-134).

Colocando em outros termos, a teoria de Kymlicka visa proteger os direitos individuais ao proteger os contextos nos quais tais direitos podem se tornar efetivos. Em nosso entendimento é exatamente nesse ponto que reside, em Kymlicka, aquilo que chamamos no título desse subitem de liberalismo brando. A afirmação da necessidade da preservação dos contextos de escolha, especialmente àqueles minoritários e com menores condições sociais e econômicas, torna a teoria do filósofo liberal em diálogo fecundo com a teoria tayloriana.

O multiculturalismo exige um olhar atento aos diferentes contextos culturais, aliando igualdade entre os diferentes grupos com liberdade interior dos mesmos. A distinção entre proteções externas e restrições internas, desenvolvida no capítulo dois, aponta para a necessidade da superação da homogeneização e também do relativismo cultural. Nesse sentido, afirmar a importância do contexto valorativo não é afirmar que tudo vale, pelo contrário, existem elementos fundamentais que devem ser respeitados. Esses elementos, tomando Taylor e Kymlicka, são os valores fundamentais apresentados pela tradição liberal. Lembrando, novamente, de que estamos tratando especificamente de sociedades liberais e democráticas.

Em resumo, eu concordo que uma teoria liberal da cultura irá contradizer algumas outras concepções sobre a natureza e o papel da cultura, e alguns grupos não aceitarão essas concepções de direitos das minorias. E isso será verdade para qualquer tentativa de desenvolver uma teoria dos direitos das minorias. Segue-se que nenhuma teoria pode prover todas as respostas para todas as questões levantadas pelo pluralismo etnocultural. Mas desenvolver uma teoria coerente e defensável é o primeiro passo na direção de resolver essas questões. E em nossa sociedade, desenvolver uma teoria *liberal* coerente dos direitos das minorias é a primeira prioridade. (KYMICKA, 2001, p.66).

Essa citação de Kymlicka resume nossa argumentação nesse subitem do presente trabalho. Nossa proposta consiste em defender uma forma de liberalismo que possa, ao mesmo tempo, aceitar metas coletivas e/ou direitos diferenciados em função de grupo no intuito de garantir que os contextos de escolha, especialmente os minoritários, possam sobreviver e continuar a oferecer opções significativas aos indivíduos, além de garantir também os direitos básicos defendidos pela tradição liberal, resumidos na liberdade e na igualdade.

#### 4.1.3 Os limites da neutralidade estatal

Para que o liberalismo brando, como nós o estamos chamando, efetivamente se concretize é preciso pensar qual o papel do Estado nesse processo. A tradição liberal, *grosso modo*, entende a neutralidade como a não interferência estatal na decisão pessoal de cada indivíduo sobre o que constitui o bem em sua vida. Por nossa parte, entendemos que a neutralidade estatal não significa pura e simplesmente a não interferência, mas a criação de condições justas e equitativas de escolha para os indivíduos, bem como para os grupos de indivíduos, que se organizam enquanto culturas societais e que desejam sobreviver enquanto grupo.

Dentro desse raciocínio, estamos defendendo a necessidade de se preservar os diferentes contextos de escolha que estejam em sintonia com os grandes valores da tradição liberal. Mas, de quem é a responsabilidade em garantir as condições mínimas de sobrevivência e florescimento dos diferentes contextos valorativos? Quem é o responsável por garantir as condições de igualdade entre os grupos e de liberdade no interior desses mesmos grupos? Entendendo que a neutralidade estatal no aspecto cultural não é possível, defendemos que cabe ao próprio Estado garantir condições igualitárias a todos os grupos culturais, tendo cuidado especial com os grupos minoritários.

Em que sentido o Estado não alcança neutralidade na sua relação com as diferentes culturas societais presentes em seu interior? Já apresentamos<sup>76</sup>, com Kymlicka, alguns aspectos em que determinadas decisões estatais influenciam diretamente na relação entre os diversos grupos culturais que compõem um Estado. Por exemplo, quando um Estado multinacional define apenas uma língua como oficial está proporcionando grandes dificuldades para àquelas culturas societais que se organizam em torno de uma língua considerada não oficial. A sobrevivência de tais culturas estará ameaçada, pois lhes serão negados espaços oficiais onde

---

<sup>76</sup> Cf. Item 2.4 do segundo capítulo.

poderão desenvolver suas práticas culturais a partir de sua língua materna. Isso passa, por exemplo, pela impossibilidade da manutenção de escolas que desenvolvam suas atividades a partir de uma língua que não goza de um status oficial.

Obviamente que não estamos afirmando que todos os grupos culturais têm legitimidade para reivindicar que sua língua seja considerada oficial, visto que temos como parâmetro o conceito de cultura societal já desenvolvido no presente texto. Dentro desse raciocínio, em discussões multiculturais, somente as culturas societais ou grupos de imigrantes possuem legitimidade para reclamar uma ação não neutra por parte do Estado,<sup>77</sup> no que tange ao aspecto cultural. Isso inclui também uma divisão interna de fronteiras que leve em consideração a localização geográfica dos diferentes povos, além de uma distribuição dos poderes estatais que possibilite, ao menos, a oportunidade de participação nas decisões governamentais.

Em resumo, nosso argumento consiste em afirmar que um Estado multinacional não logrará neutralidade absoluta. Mas esse mesmo Estado pode, por seu turno, criar condições justas nas quais todas as culturas societais possam sobreviver.

Por conseguinte, a pergunta que devemos nos fazer é a seguinte: o que é uma forma justa de reconhecer línguas, traçar fronteiras e distribuir poderes? A resposta, no meu entendimento, consiste em afirmar que deveríamos assegurar-nos de que todos os grupos nacionais tenham a possibilidade de manter-se como cultura distinta, se assim o desejam. (...) A questão é se a imparcialidade exige que às minorias nacionais se lhes concedam as mesmas proteções e oportunidades. Penso que a resposta tem de ser claramente afirmativa. (KYMLICKA, 1996a, p. 160).

Temos em jogo, portanto, uma compreensão distinta de neutralidade. Se as decisões do Estado não deixam de afetar decisivamente a luta pela sobrevivência das diferentes nações, logo a ideia de neutralidade, enquanto não interferência, não se aplica. Nesse sentido, neutralidade pode significar a criação, por parte do Estado, de condições igualitárias para todas as nações que o compõem. Tendo em vista que as nações possuem diferentes condições sociais, políticas e econômicas, igualdade nesse contexto significa equilibrar condições tão díspares.

Criar condições justas de desenvolvimento para todas as culturas societais não significa a defesa de nenhum bem coletivo em particular, pelo contrário significa criar as oportunidades para que os diferentes grupos e os diferentes indivíduos possam decidir autonomamente o que

---

<sup>77</sup> Seymour apresenta uma argumentação que se assemelha àquela que estamos propondo. Seu argumento consiste em afirmar que o Estado pode ser neutro com relação a associações particulares e pequenas comunidades políticas, mas não alcança neutralidade na relação com as diferentes nações presentes em seu interior. Cf. SEYMOUR, 2008, p. 415-416.

for mais adequado para suas vidas. “O propósito da comunidade política não é promover bens coletivos, mas simplesmente fornecer as condições necessárias para indivíduos ou grupos perseguirem suas próprias concepções de bem.” (ABBEY, 2000, p. 145).

Em nosso entendimento, essa é uma perspectiva plenamente defensável no interior de uma concepção de liberalismo tal como apresentamos na subseção anterior. Da mesma forma em que uma sociedade liberal deve oferecer as condições para que os indivíduos autonomamente adotem suas próprias concepções de bem, é possível oferecer às culturas societais a possibilidade de sobreviverem enquanto grupos, se assim o desejarem. Até porque, é exatamente no interior das culturas societais que os indivíduos encontram os elementos necessários para tomar decisões significativas em suas vidas particulares. Assim, garantir o contexto de escolha é garantir a própria possibilidade de eleição livre por parte do indivíduo.

Nessa mesma linha, se o Estado deve garantir as condições para que os grupos culturais possam sobreviver e como consequência garantir que os indivíduos possam autonomamente decidir sobre os fins de sua vida, então não são quaisquer práticas que podem ser toleradas no interior dos diferentes grupos culturais e também na relação entre os próprios grupos. Isso significa que, em se tratando de sociedades liberais, temos claros critérios para avaliar as práticas inter e intragrúpsais.

Um Estado liberal e democrático não pode permanecer indiferente com respeito a certos princípios fundamentais como a dignidade humana, os direitos da pessoa ou a soberania popular. Esses são os valores constitutivos dos regimes democráticos e liberais; eles fornecem suas bases e seus propósitos. (MACLURE e TAYLOR, 2010, p. 19).<sup>78</sup>

Há, portanto, em sociedades liberais e democráticas, uma clara conceituação dos limites tanto das práticas internas aos grupos, bem como na relação entre os próprios grupos. Vale novamente o argumento de Kymlicka, que já nos referimos em algumas passagens do texto, a saber, deve-se buscar a igualdade entre os grupos e a liberdade em seu interior. A partir disso, podemos afirmar que cabe ao Estado garantir que todas as culturas societais tenham as condições mínimas de sobreviver enquanto grupo, se isso for o seu desejo. Além disso, o Estado liberal e democrático não pode permitir que em seu interior se desenvolvam fortes restrições à

---

<sup>78</sup> Tradução livre. Sempre que nos referimos a essa obra o fazemos a partir de traduções livres. Cf. MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. *Laïcité et liberté de conscience*. Paris : Éditions La Découverte, 2010.



liberdade individual. Em alguns momentos, em nome de uma meta coletiva, pode-se restringir em pequeno grau a liberdade individual, lembrando da distinção que apresentamos, com Taylor, entre direitos fundamentais e privilégios. Em circunstâncias particulares pode-se fazer necessário um reequilíbrio do processo exigindo um pequeno sacrifício por parte dos indivíduos, mas obviamente sem desrespeitar os direitos humanos fundamentais.

Portanto, diante das imensas desigualdades existentes entre as diferentes culturas societais e da impossibilidade da neutralidade estatal, aqui entendida como não interferência, estamos defendendo que o Estado pode, ao oferecer as mesmas condições para todas as nações presentes em seu interior, alcançar uma nova neutralidade. Essa nova neutralidade emerge do entendimento que as ações estatais têm papel decisivo na sobrevivência ou não de grupos culturais, especialmente os grupos minoritários. Por isso que, ao oferecer as mesmas condições, o Estado garante que os grupos livremente possam decidir seu futuro. Todo esse processo tem influência direta sobre a liberdade individual, pois essa só é possível no interior de contextos valorativos.

Dessa forma, chegamos ao fim da primeira parte do último capítulo. Nosso objetivo nesse primeiro momento foi demonstrar que o encontro entre as teorias de Taylor e Kymlicka oferece bons elementos para se pensar o multiculturalismo em sociedades liberais e democráticas. Contudo, ainda permanece o questionamento acerca da possibilidade da universalização de princípios básicos e, ao mesmo tempo, o devido reconhecimento das mais distintas práticas culturais. Esse será nosso objeto de análise na segunda parte do capítulo.

#### 4.2 LIMITES DAS PROPOSTAS DE KYMLICKA E TAYLOR

Nessa segunda parte do capítulo final temos por objetivo analisar aquilo que entendemos serem os limites das propostas teóricas de Charles Taylor e Will Kymlicka. Desde o início do trabalho nos propomos a verificar a plausibilidade de uma teoria multicultural aliada, por um lado, valores universais e, por outro, o reconhecimento efetivo das diferentes práticas culturais. Por isso que, no primeiro capítulo realizamos uma retomada das discussões e dos problemas que giram em torno do multiculturalismo, para em seguida apresentar criticamente as propostas dos filósofos aqui analisados. Na parte final cabe verificar até que ponto a universalidade pode ser alcançada.

Obviamente que nos colocamos diante de um problema extremamente complexo que já foi alvo de pesquisas por parte de inúmeros autores e que ainda gera inúmeros debates, especialmente a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela ONU em 1948. A declaração reacendeu a discussão em torno da possibilidade ou não de se afirmar determinados valores como universais. Por exemplo, Raimon Panikkar (1982) afirma que a suposta universalidade da declaração dos direitos humanos não se sustenta porque ela seria fruto de um diálogo parcial desenvolvido basicamente no Ocidente. Por outro lado Heiner Bielefeldt (1995) acredita que os direitos humanos não são fruto apenas da sociedade Ocidental, com isso podem ser tomados de forma mais ampla servindo como parâmetro para todos os povos. Citamos apenas duas possibilidades<sup>79</sup> de interpretar a universalidade dos direitos humanos. Poderíamos ir adiante com outros autores, mas como esse não é nosso foco os exemplos apresentados já ilustram como esse debate pode abrir diferentes possibilidades teóricas. Não vamos tratar, especificamente, da universalidade dos direitos humanos, pois nossa proposta consiste em avaliar a possibilidade de sustentar a universalidade de princípios normativos sem desconsiderar as diversas práticas presentes nas comunidades humanas.

Exatamente por causa dessa amplitude que nos restringimos a Taylor e Kymlicka. São duas propostas que, como vimos, aproximam-se em alguns pontos, respondendo em nosso entendimento satisfatoriamente bem aos problemas levantados por minorias culturais em sociedades liberais e democráticas, mas que se afastam quando da busca por universalidade. Kymlicka acredita que os valores da tradição liberal podem servir como parâmetro de avaliação nas mais diferentes sociedades humanas. Dessa forma, as políticas multiculturais seriam construídas tendo como referência valores consolidados pela tradição liberal que podem ser resumidos naquilo que apresentamos no item anterior, a saber, liberdade individual e igualdade entre os diferentes grupos culturais.

Taylor, por sua vez, defende que seria preciso passar por uma profunda fusão de horizontes para se chegar a critérios com valor de universalidade. Fica claro que não existem critérios pré-definidos para avaliar a relação entre o efetivo reconhecimento de minorias culturais e o respeito a princípios universais. O liberalismo 2 que acima apresentamos serve como referência para sociedades liberais e democráticas, mas não alcança plenamente as sociedades que se organizam a partir de outros valores. Por isso que, em última instância,

---

<sup>79</sup> Outra referência muito importante nessa discussão é Boaventura de Sousa Santos. O autor propõe a hermenêutica diatópica como caminho para que cada cultura, ao se compreender como incompleta, abra-se para a possibilidade de um verdadeiro diálogo com as demais culturas, que por sua vez também são incompletas. Cf. SANTOS, 2001.

qualquer universalidade precisa passar pela compreensão profunda de todos os atores envolvidos numa tentativa de fundir horizontes.

Em nosso entendimento a proposta de Kymlicka restringe em uma proporção considerável as nações/grupos culturais que poderão reivindicar para si um reconhecimento cultural efetivo. Colocar somente a autonomia no centro salva Kymlicka das acusações que sua teoria deixaria de ser liberal, mas por outro lado, limita o espectro de grupos que podem ser classificados nos critérios apresentados pelo filósofo. Obviamente que em sociedades liberais não há nenhum problema com essa argumentação, a dificuldade nasce quando se alcançam minorias ou Estados que não possuem na autonomia um valor primordial.

Não estamos afirmando que a autonomia não seja um valor importante – tanto em nível individual bem como em nível coletivo – o que estamos propondo é que ao colocar os valores liberais como critério previamente estabelecido coloca-se uma dificuldade que talvez não consiga ser superada. O próprio Kymlicka reconhece a dificuldade, não propondo, contudo, uma solução satisfatória. Essa é a discussão que nos propomos para justificar os limites da teoria do filósofo liberal.

Por seu turno, Taylor parece superar esse problema ao propor um diálogo profundo como meio para se pensar em critérios universais. Entretanto, argumentaremos no sentido de que a fusão de horizontes, ao propor como critério a ausência de critérios, pode dar margem para negociações que nos levem a caminhos perigosos abrindo a possibilidade para valores inadequados para a vivência em comunidades humanas. Nesse sentido, propomos que as teorias que tomamos como referência para o presente trabalho não respondem satisfatoriamente quando da busca por uma universalidade que não exclua o reconhecimento das diferentes práticas culturais.

#### 4.2.1 O universalismo liberal de Kymlicka

A teoria do filósofo canadense tem por objetivo a equalização, entendida como a criação das condições de possibilidade de sobrevivência, de todas as culturas societais, sejam elas minoritárias ou majoritárias, além de pensar políticas específicas para os povos indígenas e para minorias decorrentes de imigrações individuais e familiares. Com isso pretende dar conta das diferentes minorias culturais que almejam direitos diferenciados visando a manutenção da sua própria cultura. Julgamos que o objetivo é alcançado quando o objeto em questão são sociedades liberais e democráticas, especialmente quando a discussão estiver direcionada para

culturas que vivem em um mesmo Estado. Apresenta-se uma dificuldade maior quando o debate ultrapassar as fronteiras estatais e conseqüentemente obrigar-se a contrabalançar questões econômicas e geopolíticas.

A grande dificuldade, em nosso entendimento, surge quando da relação entre grupos culturais ou entre Estados que não comungam dos mesmos valores e das mesmas condições socioeconômicas e geopolíticas. Kymlicka acredita que os valores liberais seriam a melhor resposta para esses problemas. “Eu continuo convencido que o multiculturalismo liberal é a melhor esperança para construir sociedades justas e inclusivas ao redor do mundo (...)”. (KYMLICKA, 2007, p.25)<sup>80</sup>. Por isso propõe que, através de processos democráticos, busque-se difundir os valores liberais para todas as nações. Existe nesse ponto, segundo nosso entendimento, um claro limite na valorização da diversidade cultural, visto que somente culturas liberais estão dentro dos limites apresentados pelo filósofo canadense. Argumento defendido também por Parekh:

Kymlicka oferece uma explicação coerente sobre o valor da cultura, mas não sobre a diversidade cultural. (...) Seu principal argumento a favor da diversidade é que incrementa nossa gama de opções possíveis. Isso implica que as outras culturas somente nos importam na medida em que resultem ser possíveis objetos de eleição e não possuem valor (ou deixam de tê-lo) quando não representam uma opção para nós. (PAREKH, 2000, p. 169).

A crítica de Parekh vai além do que estamos discutindo, pois vislumbra em Kymlicka uma instrumentalização da cultura. A instrumentalização advém do fato de que seriam valorizadas apenas àquelas culturas que servem como contexto de escolha e que têm nos valores liberais o seu ponto de equilíbrio. Parekh sustenta que Kymlicka não estaria valorizando a diversidade cultural, mas apenas grupos culturais com características mais ou menos determinadas. A presente argumentação apresenta, em nosso entendimento, uma grande dificuldade para o multiculturalismo liberal de Kymlicka, pois, se esse é o caso, não alcançaria uma diversidade profunda tal qual se apresenta no mundo contemporâneo, mas apenas a diversidade presente em sociedades liberais e democráticas.

---

<sup>80</sup> Tradução livre. Sempre que utilizarmos essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. KYMLICKA, Will. *Multicultural Odyseys. Navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Podemos melhor compreender o argumento acima lembrando o que significa defender a diversidade como um valor importante.

A crença no pluralismo de valores é a visão de que muitas atividades ou formas de vida que são incompatíveis são valiosas. Dois valores são incompatíveis se eles não podem ser realizados ou perseguidos em grau máximo em uma única vida. Nesse sentido, o pluralismo do valor é um fenômeno mundano familiar. (RAZ, 1996, p.179).

O argumento de Raz se aplica a vida corriqueira, pois, por exemplo, não posso ser o melhor jogador de futebol do mundo e ao mesmo tempo o melhor jogador de basquete da liga americana. O que não desvaloriza quem joga futebol ou quem joga basquete com o objetivo de ser o melhor entre todos. Da mesma forma ocorre na relação entre culturas, no sentido de que, muitos dos seus valores podem ser incompatíveis entre si, mas isso não significa que de antemão não sejam valiosos. Valorizar a diversidade ou defender o multiculturalismo significa estar atrelado a uma perspectiva de valorização efetiva da diversidade. Nessa linha, podemos identificar um limite na teoria de Kymlicka, qual seja, parte-se de uma concepção de cultura com algumas características valorativas pré-determinadas. Se quisermos, mais especificamente, os valores liberais. Nossa crítica não se direciona a forma como Kymlicka concebe a cultura societal estabelecendo um parâmetro para avaliar quais grupos culturais possuem legitimidade de reclamação, mas no entendimento de que, em última instância, todas as culturas deveriam tomar os mesmos valores como referência primeira.

Poder-se-ia objetar afirmando que é uma restrição fraca ou que ela não se aplica. O argumento consiste em afirmar que os valores liberais seriam condição para a existência da diversidade cultural. É possível responder empiricamente a esse argumento observando que existem muitas culturas que não se organizam em torno de valores do liberalismo tradicional e que possuiriam grandes dificuldades para se reestruturarem, caso isso fosse necessário. Para dar um exemplo clássico pensemos em grande parte das comunidades indígenas que possuem seus próprios valores e que, em linhas gerais, não são compatíveis com a tradição liberal. O que não significa que, de antemão, tais valores não sejam importantes e dignos de reconhecimento. Com isso não estamos defendendo um relativismo, apenas considerando inadequada a concepção de Kymlicka de que deveríamos liberalizar todas as culturas com o intuito de, ao mesmo tempo, manter vivos os contextos de escolha e salvaguardar a liberdade individual. Nosso argumento consiste em afirmar que há uma restrição considerável à diversidade cultural, mas por outro lado, uma louvável tentativa de se alcançar alguns princípios basilares para a constituição de uma teoria multicultural.

O próprio filósofo canadense reconhece que a relação com minorias ou Estados não liberais se constitui como um obstáculo no seio de sua teoria liberal, especialmente em sociedades pós-comunistas e pós-coloniais<sup>81</sup>. “Com certeza, articular essa teoria nos deixará com questões difíceis sobre como acomodar minorias não liberais.” (KYMLICKA, 2011, p. 64). O obstáculo reside no fato de que as culturas afirmadas como não liberais não colocam os valores da liberdade e da igualdade num patamar suficiente para o estabelecimento de uma teoria multiculturalista liberal. Diante disso, Kymlicka reconhece que o processo de universalização é extremamente complexo devido às grandes diferenças contextuais que se apresentam ao redor do mundo.

Com esse desafio em mente, Kymlicka ao escrever em 2007 a obra *Multicultural Odysseys* pensa em mecanismos que nos possibilitem ao menos imaginar a possibilidade de um multiculturalismo liberal com validade universal. Um dos principais aspectos considerados é o papel das *International Organizations (IOs)* na difusão de valores que poderiam ser considerados universais. Novamente voltamos à limitação já aludida nesse trabalho, pois se os Organismos Internacionais apenas difundirem os valores da tradição liberal, muitas nações estarão excluídas do processo de reconhecimento cultural.

Nossa proposta não consiste em afirmar que deveríamos, simplesmente, pensar em novos valores que possam ser universalizados. O que estamos buscando defender é que, ao afirmar previamente os valores liberais como os mais adequados, impede-se um diálogo profundo e aberto com culturas que se identificam com outros valores. A crítica à Kymlicka que estamos propondo não é uma crítica anticolonialista no sentido de que haveria uma imposição forçosa dos valores liberais, até mesmo porque tal argumento não procede tendo em vista que o próprio Kymlicka se posiciona contra qualquer forma de imposição.

Eu enfatizei repetidamente que liberais não podem assumir que eles possuem o direito de impor seus princípios, e eu apresentei alguns exemplos de como grupos iliberais devem ser tolerados, bem como algumas sugestões sobre que tipos de circunstâncias extremas nas quais a intervenção estatal é justificada. (KYMLICKA, 2001, p. 64).

As circunstâncias que Kymlicka se refere nas quais a intervenção estatal estaria justificada são as graves violações aos direitos humanos como a tortura e a escravidão. Diante

---

<sup>81</sup> Essa é uma dificuldade recorrente nos textos do filósofo, mas especialmente em *Multicultural Odysseys*, 2007.

disso, nossa crítica não afirma que os valores liberais estejam sendo impostos<sup>82</sup>, o que estamos buscando pensar é: por que deveríamos supor que eles são os melhores valores para todos os diferentes povos ao redor do mundo? Kymlicka argumenta que o sucesso de algumas democracias liberais, como o Canadá, em conciliar direitos humanos com o reconhecimento das diferenças práticas culturais serve como modelo para outros Estados. Voltaremos a esse argumento quando pensarmos as condições necessárias para o desenvolvimento do multiculturalismo liberal.

Além disso, podemos pensar em outro ponto problemático com relação às Organizações Internacionais, a saber, identificar propriamente qual o papel que devem ocupar no cenário internacional. Tomemos como exemplo a Organização das Nações Unidas (ONU) que talvez seja a principal das organizações internacionais. Agora tomemos um dos objetivos da ONU, a garantia da paz internacional. O que efetivamente a ONU pode executar para garantir a paz internacional? Poderíamos responder que o Conselho de Segurança da entidade pode tomar decisões específicas para a manutenção da paz. Ou poderíamos argumentar que os membros do Conselho, em número bastante restrito, tomam decisões de acordo com seus próprios interesses. Mesmo que a decisão seja pela busca legítima da paz internacional, que mecanismos existem para que as medidas necessárias sejam executadas? Como é possível conciliar a autonomia dos Estados com a ação da ONU e das demais organizações internacionais? São questões complexas que ainda não possuem respostas satisfatoriamente aceitáveis.

Pensemos também na garantia dos direitos humanos que se configura como outro dos grandes objetivos das Nações Unidas. Em 1948, quando da promulgação dos direitos, alguns países se abstiveram de votar pela aprovação ou não da declaração já indicando certa dificuldade de aceitação internacional. Contemporaneamente existem alguns debates em torno dos meios que podem ser utilizados no sentido de garantir que todos os seres humanos tenham assegurados minimamente seus direitos mais básicos, como o direito à vida. Pode-se observar que, mesmo em países que assinaram a declaração, existem violações aos direitos humanos. Com isso não estamos afirmando a fraqueza da declaração, muito pelo contrário, ela é fortemente necessária podendo e devendo ser aprimorada – inclusive com direitos mais específicos para minorias culturais – contudo, esses elementos indicam que há uma dificuldade

---

<sup>82</sup> Não ignoramos o fato de que, em alguns casos, possa ocorrer alguma forma de imposição, pois, a linha que divide um incentivo e uma punição nem sempre está claramente delimitada e pode facilmente ser rompida.

em identificar claramente como as organizações internacionais, através de seus tratados, devem agir no mundo.

Queremos analisar um último exemplo mais próximo ao debate multicultural. Em 2007, após mais de 20 anos de discussão, foi adotada a *Declaração das Nações Unidas para os Povos Indígenas* que versa sobre os direitos dos povos indígenas nos diferentes cantos do mundo. A dificuldade é a mesma com relação aos objetivos da ONU listados acima, ou seja, quem pode efetivamente garantir que os direitos dos povos indígenas sejam respeitados? Como conciliar uma declaração com pretensão de universalidade com a soberania dos Estados e principalmente com as características específicas que marcam a natureza de cada grupo indígena? Obviamente que a declaração é um passo importante na luta dos povos pela sobrevivência e se constitui como um ponto de referência, mas ainda não está suficientemente claro como uma organização internacional pode efetivamente agir no cenário internacional, mesmo dispondo de tratados legais.

Por mais que Kymlicka acredite que as organizações internacionais possuem papel fundamental na defesa do multiculturalismo, e de fato possuem grande importância, ainda não está claro como esse processo efetivamente se desenvolverá. Se o argumento for de que as organizações internacionais devem difundir valores previamente determinados, então novamente abre-se a possibilidade para uma restrição que parece apressada. Entendemos que as organizações possuem papel determinante na construção de um diálogo profundo entre as mais diversas comunidades humanas proporcionando o desenvolvimento de mecanismos que garantam a manutenção das próprias culturas e, ao mesmo tempo, o respeito à dignidade humana. É importante esclarecer que nossa pesquisa também está em busca de princípios que possam ser admitidos por todos os diferentes povos. Nosso problema com Kymlicka reside no fato de que tais princípios já estariam, em alguma medida, pré-determinados. Aceitamos o fato de que são os melhores valores que dispomos enquanto sociedades liberais e democráticas, mas não necessariamente serão os melhores valores em nível global.

Para dar conta dessas dificuldades Kymlicka propõe uma implementação progressiva do multiculturalismo liberal.

Em minha opinião, isso é potencialmente um modelo atrativo para vincular preocupações com a estabilidade em curto prazo com demandas de justiça em longo prazo. Isso daria aos Estados um espaço de respiração de que precisam para lidar com suas circunstâncias difíceis, sem lhes dar mão livre para sufocar as esperanças e as aspirações legítimas das minorias. (KYMICKA, 2007, p. 305).



Basicamente significa que os Estados ou povos teriam um tempo para se adaptarem aos valores do multiculturalismo liberal criando as condições necessárias para sua implementação. Entramos nesse momento em um dos aspectos mais decisivos para o sucesso ou não da teoria de Kymlicka, a saber, as condições de possibilidade para o efetivo desenvolvimento de uma teoria liberal do multiculturalismo. As condições tanto dizem respeito a elementos internos aos Estados, bem como às relações internacionais ou mais especificamente, geopolíticas.

No que concerne às relações geopolíticas o ponto de maior preocupação diz respeito aos conflitos que podem acontecer em decorrência de políticas multiculturais. É importante deixar claro que normalmente as políticas multiculturais não são responsáveis pela criação de conflitos, mas colocam em evidência problemas que já estavam presentes. Por isso que qualquer política multicultural precisa necessariamente compreender com profundidade o modo de relação existente no espaço onde pretende atuar.

Em outras palavras, os conflitos culturais presentes no Canadá não são os mesmos que se verificam na Europa pós-comunista, por exemplo. No Canadá os conflitos culturais, podemos afirmar, estão bem administrados, pois existem relações bastante estáveis entre o Quebec francês com o restante do Canadá inglês. Obviamente que existem pequenas tensões e pequenos problemas na busca, especialmente por parte do Quebec, em manter e desenvolver sua própria cultura, contudo, não se configuram como grandes dificuldades geopolíticas. O que não aconteceu, por exemplo, nas divisões dos Estados pós Guerra Fria ou pós II Guerra Mundial. Ocorre que algumas minorias foram anexadas a Estados antes considerados inimigos, dessa forma, qualquer reivindicação de tal minoria pode ser considerada como uma ameaça. Por exemplo, minorias alemãs que foram anexadas à Polônia enfrentaram fortes dificuldades para apresentar suas reivindicações por causa do histórico de conflitos entre os países. Portanto, o medo de novos conflitos se coloca como um obstáculo no processo de reconhecimento efetivo de minorias culturais.

Há ainda o caso dos países pós-coloniais que possuem dificuldades específicas com relação ao tratamento de minorias culturais. A adversidade decorre do fato de que as minorias culturais também foram colonizadas sofrendo uma destruição de seus valores culturais ainda maior do que os grupos majoritários presentes nos Estados que foram subjugados. O problema se mantém no período pós-colonial porque o objetivo maior é reconstruir unitariamente o Estado a fim de que possa superar as dificuldades econômicas impostas pela colonização. Isso

significa que as demandas culturais de grupos minoritários normalmente ficam em segundo plano e até mesmo, em alguns casos, foram completamente ignoradas. Além disso, existe o aspecto psicológico da colonização que dificulta qualquer processo de reconstrução e que exige um grande esforço de reconstrução. Nesse sentido, parece natural que se privilegie o Estado em sua totalidade visando devolver a dignidade dos seus cidadãos, por mais que se criem dificuldades para as minorias culturais presentes nesses mesmos Estados.

A partir disso fica claro que uma nação pós-colonial deve pensar em políticas multiculturais adequadas com a sua realidade. O desafio é encontrar um equilíbrio entre a recuperação da economia e a autoestima dos cidadãos com o desenvolvimento de políticas multiculturais no sentido de atender às demandas dos diferentes grupos culturais que também sofreram com os efeitos da colonização. Para exemplificar essas dificuldades podemos pensar no caso dos povos indígenas no Brasil e em toda a América Latina. Quando o Brasil conquistou sua independência continuou a dispensar um tratamento inadequado aos povos indígenas. Não houve nenhuma política significativa no sentido de preservar a cultura dos diferentes povos, nem ao menos lhes foram facultadas as condições para que vivessem sem fortes interferências externas. Prova disso é que a FUNAI (*Fundação Nacional do Índio*) foi criada apenas em 1967, ou seja, são apenas 50 anos de uma tentativa de se desenvolver políticas específicas para os povos indígenas.

Diante dos fatores desenvolvidos acima, percebemos que os elementos geopolíticos e as condições específicas de cada Estado colocam uma dificuldade muito grande para a construção de uma política liberal multicultural que tenha abrangência internacional. Além disso, existem mais dois fatores que tornam essa tentativa ainda mais espinhosa, a saber, as condições políticas e as condições econômicas de cada nação. O aspecto político se refere basicamente ao regime de governo adotado pelos diferentes Estados. Kymlicka indica que os regimes democráticos apresentam as condições para um efetivo atendimento das demandas oriundas de minorias culturais, ainda que esse processo não seja automático.

Nesse íterim, afirmamos no item anterior que a teoria de Kymlicka responde satisfatoriamente aos problemas multiculturais oriundos de sociedades liberais e democráticas, mas encontra grandes dificuldades para responder a regimes totalitários ou outras formas de governo não democráticas. Com isso, podemos inferir, que uma teoria liberal do multiculturalismo, tal qual desenvolvida por Kymlicka, tem como condição de possibilidade a existência de regimes democráticos. Como esse não é o caso em todas as nações, temos mais

uma dificuldade que Kymlicka precisa dar conta se realmente visa uma teoria universal. Uma possível resposta seria afirmar que somente quando se alcançar a democracia se poderá desenvolver políticas multiculturais, ou uma segunda possibilidade, um tanto mais realista, seria desenvolver políticas multiculturais específicas para grupos ou Estados não democráticos. De qualquer maneira, está posto um desafio que ainda não goza de uma resposta satisfatória.

Outro ponto fundamental é a compreensão da grande diferença econômica existente entre os Estados, mas também entre os grupos culturais presentes em um mesmo Estado. O aspecto econômico é importante porque, em muitas circunstâncias, determina a viabilidade de políticas multiculturais. Nos Estados com dificuldades econômicas será muito mais difícil garantir condições mínimas para que os grupos culturais minoritários possam sobreviver. O argumento se sustenta porque não basta o reconhecimento formal é preciso criar condições econômicas para os diferentes grupos buscarem sua autonomia e garantirem o grau de autogoverno que lhes for conferido. Como cada Estado possui condições econômicas muito particulares é difícil afirmar uma política multicultural com o mesmo grau de exigência e efetividade para todos os povos.

Apresentamos alguns elementos que dificultam uma teoria liberal multiculturalista que se pretenda universal. São o que podemos chamar de condições circunstanciais que permitem ou não o florescimento do multiculturalismo liberal. Lembrando que, todas essas condições, devem caminhar na direção do respeito aos direitos humanos, ou ao menos dos valores liberais mais fundamentais, a saber, a liberdade e a igualdade. Mas, se como verificamos essas condições não estão presentes em todos os Estados, por que falar em uma teoria liberal que se pretenda universal? Não seria mais adequado pensar a partir de regiões que possuam características similares?

O próprio Kymlicka reconhece que, em alguns casos, o melhor a ser feito seria analisar regionalmente.

Organizações regionais podem oferecer um fórum mais promissor para debates e experimentos do que as Organizações Internacionais. Em princípio, organizações regionais devem estar melhores localizadas para desenvolver categorias e classificações apropriadas para minorias, ao invés de simplesmente assumir que as categorias ocidentais de povos indígenas, minorias nacionais e imigrantes devam ser aplicadas ao redor do mundo. (KYMLICKA, 2007, p. 307).

Em alguma medida, a citação acima vem ao encontro da tese que estamos defendendo, pois, diante das diferentes condições presentes em diferentes contextos ao redor do mundo, o melhor caminho é pensar regionalmente. Contudo, Kymlicka não assume completamente essa condição ao lembrar que em algumas regiões do mundo esse processo tem se desenvolvido, mas em outras ele é completamente ignorado. Por isso, percebe a necessidade de pensar em políticas que transcendam o aspecto puramente regional apresentando, nesse sentido, critérios de correção com validade universal.

O desafio recolocado nesse momento é encontrar princípios que efetivamente gozem de validade universal. Nos termos de Kymlicka isso significa o estabelecimento de *minimum standards* que se coloquem como o chão firme na qual podem ser pensadas as diferentes realidades multiculturais. Dentro desse raciocínio, parece que alguns princípios mínimos já estão colocados e simplesmente devem ser tomados em consideração por todos os grupos culturais, independentemente de suas condições sociais, políticas, econômicas e culturais. Não estamos entendendo isso como uma imposição, mas como uma falta de abertura para que, a partir de um diálogo profundo, se estabeleçam tais princípios.

Ocorre que Kymlicka pode nos objetar afirmando que os princípios liberais são, em última instância, a condição para o próprio diálogo e conseqüentemente para o estabelecimento de práticas multiculturais. Em resposta a esse argumento podemos retomar nossa argumentação anterior para afirmar que os princípios liberais possibilitam o diálogo em sociedades que se compreendem como liberais e se organizam democraticamente, disso não se segue que automaticamente esse processo ocorra nas demais sociedades. Não estamos simplesmente afirmando que os valores liberais não sejam os mais adequados para se alcançar uma universalidade, mas que não podem se constituir previamente como a única alternativa.

Diante disso, acreditamos que Kymlicka se equivoca em não pensar um procedimento na qual os valores do liberalismo multicultural poderiam ser avaliados como universais. O que o filósofo canadense faz é pensar em casos de relativo sucesso do multiculturalismo, como o Canadá, onde as condições prévias estavam, ao menos minimamente, colocadas. Condições significam, nesse contexto, tanto aspectos práticos bem como também aspectos de desenvolvimento teórico, que vislumbrem a igualdade e a liberdade como valores fundamentais.

Onde essas condições não se apresentam, em nosso entendimento, deveria se pensar em um procedimento dialógico que permita uma verdadeira compreensão de todos os atores

envolvidos. A partir de tal procedimento poder-se-ia apresentar alguns princípios com pretensão de universalidade. Entretanto, Kymlicka não está preocupado em apresentar um procedimento dessa forma, porque parte do pressuposto que já possuímos valores que podem ser considerados universais. O problema, e até o próprio Kymlicka reconhece, são as condições díspares presentes na realidade que não nos permitem uma aplicação global dos princípios do multiculturalismo liberal. Nesse sentido, compreendemos uma limitação na argumentação do filósofo canadense no que concerne à busca por universalidade.

Portanto, em nosso entendimento não há uma resposta satisfatória no pensamento de Kymlicka que permita pensar políticas multiculturais baseadas em princípios universais. Há uma tentativa que tem sua base nos valores liberais, mas que não se mostra suficiente para todos os diferentes contextos que, por exemplo, não tenham na democracia seu modelo de governo. As críticas aqui apresentadas não retiram o mérito da teoria de Kymlicka que se notabilizou pelo enfrentamento objetivo das questões multiculturais, mas que segundo os argumentos que apresentamos acima, ainda não consegue alcançar a universalidade.

Em linhas gerais apresentamos duas críticas à teoria de Kymlicka, uma explanatória ou empírica e uma segunda prescritiva. A limitação empírica que verificamos diz respeito à complexidade da realidade multicultural presente nas sociedades contemporâneas, por isso a dificuldade para se alcançar padrões mínimos de análise que não sejam redutores. Nesse aspecto, defendemos que os elementos teóricos são suficientes para sociedades liberais e democráticas, mas possuem grandes dificuldades para compreender culturas que não se organizam dessa maneira. Em decorrência dessa dificuldade surge uma limitação prescritiva, pois se os elementos teóricos não captam toda a complexidade cultural, logo não são suficientes para apresentar soluções adequadas. Em nosso entendimento, o liberalismo multicultural ainda precisa avançar no entendimento efetivo da diversidade cultural, avançando em uma construção intersubjetiva de valores com pretensão de universalidade.

#### 4.2.2 O modelo tayloriano de enfrentamento da universalidade

Taylor, por sua vez, apresenta uma possível resposta para o problema que identificamos em Kymlicka, assim, ainda nos resta averiguar se a solução é adequada diante das condições plurais do mundo contemporâneo. O filósofo canadense propõe um modelo de razão prática que tem suas raízes na hermenêutica. Vamos mostrar até que ponto esse modelo é capaz de oferecer uma saída que não seja puramente procedimentalista ou exageradamente

contextualista. O objetivo seria alcançar uma *deep diversity* e ao mesmo tempo garantir que seja possível efetuar verdadeiros juízos de valor acerca das práticas culturais.

No capítulo anterior mencionamos o pressuposto de igual valor que deve ser atribuído às culturas para, em seguida, aplicar reais juízos de valor sobre as suas respectivas práticas. O questionamento que permaneceu aberto é como esse processo poderia se desencadear. Pois bem, a resposta reside no modelo de razão prática que pretendemos avaliar nesse momento. São dois os grandes pilares de sustentação apresentados por Taylor: a fusão de horizontes e o princípio da melhor descrição (MD). O ponto central que nos interessa nesse momento é verificar se a proposta tayloriana é suficiente para garantir reais juízos de valor das diferentes práticas culturais sem desconsiderar seus elementos identitários.

No entendimento de Taylor disso não se segue que tenhamos que estabelecer critérios externos de julgamento, porque é no próprio processo de compreensão mútua que surgiriam elementos suficientes de avaliação. Julgamos ser esse o ponto problemático para o qual não existem elementos de clarificação no decorrer da teoria de Charles Taylor. Vamos apresentar nossas razões para a presente afirmação com maior detalhamento na sequência do presente item do capítulo final. Para começar, talvez com o menos importante dos argumentos, é preciso salientar que, apesar de apresentar os elementos citados acima como fundamentais para sua teoria multicultural, não há um desenvolvimento adequado dessa teoria. O que nos deixa com a impressão de que Taylor lança uma solução ainda não plenamente desenvolvida.

Poderíamos argumentar que a razão prática está inscrita na totalidade do pensamento tayloriano, o que conseqüentemente não exigiria uma fundamentação específica. Tal argumento parece-nos adequado porque efetivamente a hermenêutica está presente no decorrer dos textos e aparece sempre como uma possibilidade para que a compreensão mútua se efetive. Consideramos adequado, porém não suficiente, tendo em vista que não pensa especificamente nas garantias para que o processo transcorra sem distorções. Aprofundaremos tal argumento na sequência.

Antes é importante lembrar que estamos verificando se seria possível conjugar princípios mínimos (que poderíamos chamar também de direitos humanos) de validade universal com práticas culturais fortemente distintas. O objetivo não é alcançado com Kymlicka porque os princípios já estão previamente colocados e não abre efetivamente a possibilidade para uma construção conjunta. Com Taylor a possibilidade de construção conjunta está aberta, mas não de maneira suficiente, segundo nosso entendimento. O intento não é avaliar ou propor

um procedimento nos moldes de Rawls, até mesmo porque a preocupação multicultural não esteve claramente presente em sua obra, mas avaliar especificamente como as teorias de Taylor e Kymlicka lidam com essa problemática. Em outras palavras, com a presente tese não estamos propondo um procedimento de avaliação multicultural, mas uma verificação de, até que ponto, as teorias aqui referidas podem abrir a possibilidade de universalidade aliada ao reconhecimento cultural.

Com esses elementos, podemos passar mais diretamente à análise da proposta tayloriana de filosofia prática. Como já mencionamos a filosofia prática está inserida em um contexto mais amplo, contudo, de acordo com nossos objetivos, trataremos apenas daqueles elementos que julgamos mais importantes para compreender a relação com a discussão multicultural. Em *As fontes do self* temos a seguinte tese: a identidade está profundamente vinculada a um contexto valorativo que oferece as condições necessárias para um correto julgamento. Articular a identidade é, antes de tudo, identificar em que local o *self* se localiza em uma configuração moral. O que não significa uma simples imposição da configuração sobre o indivíduo. No terceiro capítulo falamos, com Abbey, em realismo falsificável, para afirmar que existem bens que exercem força normativa sobre os indivíduos, o que não os impedem de questionar continuamente, desde que, apresentem tais questionamentos a partir da linguagem da própria configuração moral.

A razão prática é, nesse sentido, a articulação dos bens presentes em uma determinada configuração moral aliada à avaliação forte que todos os indivíduos podem desenvolver. Em outros termos, trata-se de uma contraposição clara à epistemologia moderna, presente também no raciocínio moral, que acredita ser possível estabelecer princípios neutros de julgamento transcendentem às práticas morais particulares. Dentro desse raciocínio, agir moralmente significa avaliar os bens presentes em uma determinada configuração moral, percebendo quais os elementos que incidem com maior força sobre os avaliadores fortes, ou seja, sobre os indivíduos. No entendimento tayloriano, existem hiperbens que aparecem em maior proporção diante do indivíduo que escolhe. Exatamente nesse ponto que reside o realismo de Taylor, pois os hiperbens adquirem como que força objetiva no interior de uma configuração moral passando a existir com força normativa. É falsificável porque os indivíduos podem desenvolver avaliações fortes abrindo a possibilidade de uma nova reestruturação dos bens valorados.

A razão prática, nesse contexto, não se baseia em princípios universais ou em procedimentos neutros de avaliação moral. Tem na significação de um sujeito envolto em um

contexto valorativo seu ponto de partida. Parece à primeira vista que estaríamos diante de uma teoria moral de cunho relativista porque se baseia, em primeiro lugar, na compreensão que um sujeito desenvolve a partir do espaço moral que o circunda, contudo, esse não é caso da proposta tayloriana. A proposta de razão prática com fortes vinculações hermenêuticas se constitui como uma proposição teórica de equilíbrio entre o relativismo e as teorias procedimentalistas que pretendem estabelecer critérios neutros de avaliação universal. Diante disso, de que forma avaliar práticas culturais totalmente distintas sem abrir as portas ao relativismo e ao mesmo tempo não tomar critérios parciais como se fossem neutros e universais?

O erro dessa visão (de que estaríamos condenados ao etnocentrismo) consiste em sustentar que a linguagem de uma teoria multicultural deve ser a deles ou a nossa. Se for assim, qualquer intento de compreensão entre culturas se enfrentaria a um dilema impossível: ou aceitar a incorrigibilidade ou adotar uma arrogante postura etnocentrista. (...) Em realidade, a experiência nos mostra, quase sempre, que quando queremos entender outra sociedade de maneira adequada, não devemos adotar nossa linguagem de compreensão nem a do outro, senão o que poderíamos chamar uma linguagem de contrastes transparentes. (TAYLOR, 2005, p. 211).

Uma linguagem contrastiva seria fruto do encontro de linguagens distintas, mas, que em algum momento, encontrariam algo constante presente em ambas que serviria como ponto de partida. A dificuldade que emerge dessa argumentação reside no fato de que, devido à grande diversidade, em vários encontros será muito difícil encontrar elementos comuns que se coloquem como ponto inicial de referência. Esse parece ser um ponto a favor do relativismo ou uma justificativa para análises acusadas de etnocêntricas, pois se há uma grande dificuldade em estabelecer pontos mínimos em comum, ou deveríamos afirmar a incomparabilidade das culturas ou buscar um procedimento neutro que forneça critérios universais de avaliação.

Para dar conta dessa problemática é que Taylor lança mão da fusão de horizontes gadameriana. Como a preocupação do filósofo canadense é com o multiculturalismo, o uso do conceito se direciona para o encontro de mundos culturais com características fortemente distintas. Como desenvolveremos na sequência, não está suficientemente claro como esse processo ocorreria, ou seja, em quais condições poderia transcorrer de forma adequada. O que temos claramente é um objetivo final, a saber, desenvolver uma linguagem contrastiva, a partir da fusão de horizontes culturais, capaz de compreender os atores envolvidos na fusão. Somente com a compreensão mútua haveria a possibilidade de uma avaliação das práticas culturais.



O que efetivamente podemos entender com fusão de horizontes? Horizonte é comumente entendido como o espaço de visão que dispomos. Em outras palavras, podemos compreender apenas aquilo que se nos oferece a partir de uma determinada localização.

Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Aplicando esse conceito à consciência pensante, falamos então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar o modo pelo qual o seu alcance visual é gradualmente ampliado. (GADAMER, 2005, p. 399-400).

No interior da argumentação tayloriana é possível identificar horizonte como uma configuração moral. O horizonte ou a configuração moral oferece as condições de possibilidade para a compreensão e como consequência oferece as condições para as decisões morais tomadas pelos seus membros. Isso significa que, em princípio, não ocorrem grandes dificuldades de compreensão mútua no interior de um mesmo horizonte, pois se trata de um mesmo espaço de compreensão. O problema surge quando os sujeitos falam a partir de horizontes totalmente distintos.

Para superar a dificuldade posta, entra em cena a ideia de fusão, mais especificamente, fusão de horizontes. O termo fusão pode ser utilizado de distintas formas, por exemplo, é possível falar em fusão de materiais, fusão de empresas ou fusão partidária. Assim, o que significa falar em fusão de horizontes? “Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver para além do que está próximo e muito próximo, não para abstrair dele mas precisamente para vê-lo melhor, em um todo mais amplo e com critérios mais justos.”(GADAMER, 2005, p.403). Fundir horizontes, nesse sentido, significa alargar o horizonte de todos os atores que se colocam em posição de abertura, possibilitando uma melhor compreensão de si mesmo e do outro.

O encontro entre horizontes ou configurações morais abre a possibilidade – dentro do raciocínio proposto por Taylor – de uma compreensão mútua, pois os atores envolvidos já não fariam mais a partir de suas compreensões iniciais, mas de um ponto comum que deve ser construído conjuntamente. É por isso que o filósofo canadense não está em busca do estabelecimento de critérios valorativos para avaliar as práticas culturais, pois a avaliação ocorre no próprio processo de fusão de horizontes. Isso nos autoriza a afirmar que o critério de avaliação multicultural no pensamento de Taylor é exatamente a ausência de critérios previamente colocados ou decorrentes de um procedimento neutro e universal.

Tendo em vista a inexistência de critérios de avaliação e sua conseqüente construção a partir da fusão de horizontes, é legítimo perguntar o que garante que o processo transcorra de maneira adequada. Quando falamos em maneira adequada nos referimos às condições necessárias para que, de fato, ocorra uma compreensão mútua. Em nosso entendimento, a questão é legítima também porque falta no transcurso da teoria uma explanação mais adequada de como ocorreria uma fusão cultural de horizontes. Exatamente por causa dessa incompletude que nos propomos a pensar nas condições garantidoras de um verdadeiro encontro compreensivo entre culturas.

O que tem de acontecer é aquilo que Gadamer chama de ‘fusão de horizontes’. Aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como base da valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida. A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos contrastes. (TAYLOR, 2000, p. 270).

Com isso, Taylor apresenta a fusão de horizontes como o caminho para se alcançar uma linguagem contrastiva suficiente para compreender a todos os envoltos na fusão sem possíveis distorções etnocêntricas ou qualquer pretensão de neutralidade. O problema, segundo nosso entendimento, reside na alta exigência presente na fusão de horizontes e na falta de elementos que, em alguma medida, impeçam resultados desastrosos. Obviamente que não ignoramos o fato de que qualquer compreensão hermenêutica ou qualquer processo de fusão está aberto a riscos que seriam como que inerentes ao processo. Justamente pelo fato de que os riscos são inerentes, deveríamos pensar em possibilidades ou condições que, ao menos, diminuam os riscos, se não for possível eliminá-los.

O filósofo canadense discute em vários momentos a importância de que, efetivamente, se alcance uma compreensão entre as culturas permitindo avaliar quais práticas seriam adequadas e quais não seriam. “Nós podemos ver como as três abordagens – o modelo da ciência natural, a tese da incorrigibilidade e a via interpretativa – se relacionam se tomarmos um exemplo bem-discutido.” (TAYLOR, 1985b, p. 127).<sup>83</sup> Taylor propõe para a análise as exóticas práticas mágicas de comunidades primitivas. O objetivo é mostrar como a tese

---

<sup>83</sup> Tradução livre. Sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. TAYLOR, Charles. *Philosophy and the human sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b.

interpretativa fornece elementos mais adequados para compreender o outro e a si mesmo sem distorções. Nesse caso específico, o objetivo é alcançado porque se está analisando práticas culturais que possuem uma distância histórica considerável. A mesma facilidade não ocorre quando essa distância não se apresenta.

De qualquer forma, é importante conceder que a visão interpretativa possa nos oferecer importantes elementos avaliativos. No exemplo acima lembrado, o modelo de ciência natural diria que as práticas mágicas de, por exemplo, invocar chuva, seriam como que protociência ou uma tentativa primitiva de entender o mundo natural. Por sua vez, a tese da incorrigibilidade pode afirmar que são práticas totalmente distintas das contemporâneas e que por isso não possuem nenhuma correspondência com os termos científicos que usamos. Assim, não há qualquer possibilidade de análise comparativa. Por fim, a visão interpretativa propõe que pensemos uma linguagem contrastiva suficiente para compreender tais práticas e, em seguida, compará-las com as práticas contemporâneas. É possível pensar que os povos primitivos não separavam, em dois níveis, o que seria entender o mundo e o que seria participar desse mesmo mundo. A revolução científica nos levou a separar essas duas dimensões criando ferramentas de análise que podem, em princípio, nada nos dizer sobre como os seres humanos se compreendem no mundo. Com esses elementos Taylor acredita ser possível uma compreensão mais adequada da prática mágica e da prática científica. É possível também estabelecer comparações, dizendo, por exemplo, que os povos primitivos tinham maior capacidade de se conectarem ao mundo e se perceberem como parte dele e que nós, por outro lado, temos maior capacidade de desenvolvimento tecnológico.

Com o exemplo podemos perceber que a visão interpretativa nos fornece elementos de valoração sem perder de vista as características específicas de cada sujeito envolto em um processo de compreensão. Contudo, o exemplo ainda não é definitivo, pois trata de relações com grande espaço de tempo, o que permite analisar mais cuidadosamente os elementos que estão presentes em cada contexto. Quando estivermos analisando culturas com menor espaçamento temporal, com latentes conflitos geopolíticos e com grandes desigualdades econômicas, a dificuldade sem dúvida ganha novas proporções. Nisso reside nosso ponto crítico com relação à teoria tayloriana, a saber, em que condições pode ocorrer uma fusão de horizontes? Que garantias podemos oferecer de que o processo se desencadeou sem distorções?

A partir desses elementos nos propomos a pensar quais as condições para que se desenvolva uma fusão de horizontes e, além disso, vamos investigar se, mesmo com as

condições ideais disponíveis, pode ocorrer alguma distorção no processo de compreensão entre culturas. Nosso argumento consiste em afirmar a grande dificuldade para se alcançar as condições para a fusão, pois são contingentes aos participantes e às condições específicas de cada encontro cultural. Além disso, nos propomos a identificar possíveis problemas remanescentes mesmo quando todas as condições estejam disponíveis.

Um primeiro elemento, que se coloca como condição para a fusão, é a articulação por parte de cada grupo cultural de seus princípios mais basilares em termos suficientemente claros para todos os seus membros. Obviamente que cada indivíduo pode decidir por permanecer ou não em seu grupo cultural, contudo, uma vez decidido por permanecer, faz-se necessário que disponha dos elementos para compreender os valores culturais e deles participar como um avaliador forte. Portanto, um primeiro passo para a fusão acontece quando o grupo cultural consegue articular, de forma clara, os seus valores para os seus próprios integrantes.

Feita a articulação interna, é possível que o grupo desenvolva a autocompreensão necessária para passar à compreensão do outro. Faz-se necessária uma “virtude intelectual”, para usar uma expressão de Abbey, de abertura para compreender de fato quem o outro é. Ainda não estamos discutindo como o processo ocorre, estamos identificando os valores necessários para que o processo se inicie. Apresentamos os dois primeiros – a articulação interna que leva à autocompreensão e a abertura para a compreensão do outro – que nos levam a um terceiro, a saber, a abertura para a mudança de opinião. Quando do encontro é provável que ocorram mudanças nas concepções de ambos os atores da fusão, por isso da importância da abertura para a mudança.

Um quarto valor, que deve estar presente tanto no início bem como ao final do processo de fusão, pode ser designado como a adesão ao pluralismo cultural. Por mais que se alcance uma compreensão mútua, alguns valores permanecerão atrelados a grupos específicos abrindo a possibilidade da pluralidade de valores culturais. O que não significa que todos os valores serão aceitos, pois o pluralismo cultural estará limitado àquilo que for acordado como aceitável no processo de fusão de horizontes. Como afirmamos acima, a ausência de critérios avaliativos torna necessária uma verificação de quais valores são aceitáveis e quais não são toleráveis no interior mesmo da fusão.

Por fim, tendo em vista a perspectiva de mudança e aprimoramento do procedimento de compreensão, está aberta a possibilidade de revisão constate daquilo que, podemos chamar, os resultados da fusão. A partir da possibilidade de revisão é possível reconsiderar posições

consideradas inadequadas ou que desrespeitassem os princípios acordados no exercício mesmo da fusão. Entretanto, ainda não nos parece suficiente porque a revisão ocorreria sempre posteriormente ao processo de fusão não impedindo danos imediatos a alguns grupos. São, portanto, ainda condições dependentes dos indivíduos e dos grupos humanos já que estão atreladas à possibilidade de autocompreensão e abertura à compreensão do outro. Abbey assim as resume:

Claro, a fusão de horizontes somente pode ocorrer quando o processo é apoiado por um conjunto de virtudes ou valores intelectuais. Isto inclui o genuíno desejo e disposição para conhecer o que é o outro, a habilidade de não descartar coisas que parecem como necessariamente irracionais, o respeito pela diferença, a habilidade para mudar, a coragem para questionar os próprios pressupostos e assim por diante. (ABBEY, 2000, p. 163-164).

Portanto, os elementos apresentados acima se constituem como decorrentes da disposição de pessoas ou grupos para se colocarem no processo de fusão de horizontes. O que em nosso entendimento, constitui-se como um grande problema para a teoria multicultural de Taylor em sua busca por universalidade ou pela aplicação de juízos reais de valor, porque depende muito fortemente da disposição dos sujeitos para se colocarem diante de um processo de fusão. Entretanto, por mais que haja uma grande dificuldade para que as condições estejam disponíveis para dar início a uma fusão, não é impossível que os grupos humanos se predisponham e aceitem fundirem seus horizontes. Dessa forma, ainda permaneceriam empecilhos para que ocorra uma fusão?

A resposta é positiva, porque passaríamos dos problemas dependentes da disposição dos sujeitos para os problemas que se apresentam independentemente dos sujeitos no processo de fusão. Um problema identificado por Habermas nas suas críticas à hermenêutica de Gadamer diz respeito à possibilidade do diálogo se desenvolver sistematicamente distorcido sem que os envoltos tenham as condições de identificar onde estariam as possíveis distorções. Habermas afirma que a hermenêutica não seria capaz de crítica, impedindo-a de evitar distorções no percurso do diálogo. Isso ocorre porque nem sempre é possível perceber os elementos que estão imbricados em uma linguagem sistematicamente distorcida sem recorrer a um olhar crítico que se compreenderia como uma hermenêutica profunda.

Nós só estaríamos legitimados a identificar o acordo fundamental, que segundo Gadamer sempre subjaz ao entendimento frustrado, com o respectivo estar-de-acordo fático, se pudéssemos estar seguros de que todo consenso ensaiado no *medium* da tradição lingüística (sic) se realizou sem coação e não distorcidamente. Ora, a experiência hermenêutica profunda nos ensina que na dogmática do contexto da

tradição não se impõem só a objetividade da linguagem em geral, mas também a repressividade de uma relação de violência (ou: poder), relação que deforma a intersubjetividade do entendimento como tal e distorce sistematicamente a comunicação em linguagem corrente. (HABERMAS, 1987, p. 63).

Trazendo para a nossa problemática, com a fusão de horizontes tayloriana é possível identificar problemas na ordem de relações de poder e problemas na ordem da linguagem. Iniciemos com as dificuldades em torno da linguagem. A partir da fusão dos horizontes deve surgir uma linguagem de tal maneira que “as diferenças entre nós possam ser prontamente declaradas sem distorção de qualquer um.” (TAYLOR, 1985a, p. 281).<sup>84</sup> A dificuldade reside na identificação das possíveis distorções na linguagem decorrentes da fusão dos horizontes. Segundo Habermas, as distorções sistemáticas não surgem em decorrência da má organização do discurso, mas de mal entendidos que acabam naturalizados na comunicação. Como surgem a partir de mal entendidos ou compreensões errôneas nem sempre podem ser percebidos pelos parceiros da discussão.

A hermenêutica e, no caso específico, a fusão de horizontes se restringe ao âmbito da linguagem corrente, o que não seria suficiente para analisar os casos patológicos presentes no diálogo. Somente a crítica disporia dos elementos para “esclarecer a gênese do sem-sentido” (HABERMAS, 1987, p. 46). Alcançando a gênese seria possível perceber quais os elementos foram distorcidos no diálogo e reestabelecer uma compreensão adequada. A resposta da hermenêutica consiste em afirmar que, até mesmo a crítica, fala a partir de algum ponto específico impedindo-a de identificar externamente e de forma neutra possíveis distorções.

Por minha parte, parece-me que uma crítica nunca pode ser primeira nem última; só se criticam distorções em nome de um consenso que não podemos antecipar simplesmente no vazio, sobre uma forma de uma idéia (sic) reguladora, se esta idéia (sic) não for exemplificada. (RICOEUR, 1978, p. 367).

A crítica, nesse sentido, falaria a partir de uma tradição que também pode conter, em si mesma, distorções sistemáticas não verificadas. Na linha de pensamento tayloriano deveria ocorrer uma fusão entre as diferentes tradições para verificar quais os elementos foram

---

<sup>84</sup> Tradução livre. Sempre que nos referirmos a essa obra o faremos a partir de traduções livres. Cf. TAYLOR, Charles. *Human agency and language. Philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a.

distorcidos. Novamente seria no próprio processo de fusão que possíveis distorções seriam compreendidas. Contudo, o questionamento ainda permanece: o que poderia garantir que não ocorram distorções no seio do processo? Segundo nosso entendimento, não há no pensamento de Taylor um enfrentamento efetivo dessa temática tendo em vista que não existem respostas suficientes para dar conta do problema da construção de uma linguagem livre de distorções.

Seria uma atribuição da própria fusão identificar possíveis distorções, mas como trabalha com linguagem corrente não identificaria problemas decorrentes de patologias, segundo o argumento de Habermas. A discussão nesse ponto específico gira em torno da necessidade ou não de um terceiro para avaliar criticamente o processo de compreensão. Segundo a hermenêutica, os próprios atores da compreensão seriam capazes de, além de se compreenderem mutuamente, identificar possíveis distorções na linguagem desenvolvida no próprio processo de compreensão. A teoria crítica afirma que somente um terceiro ou um mediador poderia identificar claramente onde residiriam supostas distorções. Tais argumentos são desenvolvidos especialmente por Habermas, mas aparecem também em Honneth (2003). Taylor não responde de que maneira a fusão poderia oferecer esses elementos de análise crítica. Dessa forma, em nosso entendimento, não há no desenvolvimento da fusão tayloriana argumentos para enfrentar a problemática da linguagem distorcida. Sendo assim, permaneceria um problema em aberto no seio da sua teoria. O princípio da melhor descrição pode ser entendido como uma resposta a esse questionamento, assim, na sequência iremos verificar até que ponto seria suficiente para dirimir problemas decorrentes da linguagem.

Um segundo ponto não devidamente enfrentado por Taylor diz respeito às condições políticas, sociais e econômicas que circundam o processo de fusão de horizontes. Nas relações multiculturais é possível que ocorram imposições de valores culturais, especialmente quando da relação entre minorias e majorias. Por isso, o enfrentamento cuidadoso das condições circundantes ao processo de fusão é imprescindível para garantir condições adequadas de compreensão e diálogo.

Não devemos começar com o diálogo, mas sim com as condições para o diálogo. Ou, dito com mais exatidão, tem-se que exigir que o diálogo das culturas seja de entrada o diálogo sobre os fatores econômicos, políticos, militares, etc. que condicionam atualmente o intercâmbio entre as culturas da humanidade. Essa exigência é hoje imprescindível para não cair na ideologia de um diálogo descontextualizado que favoreceria somente os interesses da civilização dominante, ao não tomar em

consideração a assimetria de poder que hoje reina no mundo. (FORNET BETANCOURT, 2000, p. 12).<sup>85</sup>

Nesse sentido, para que uma fusão de horizontes se torne possível é necessário tomar em consideração os aspectos circundantes dos sujeitos que participam do processo. Significa que todas as condições sociais, econômicas, políticas e geopolíticas podem desempenhar um papel importante na compreensão final fruto do encontro entre indivíduos ou grupo de indivíduos. Não é possível alcançar um ponto de neutralidade tal que as condições plurais deixem de interferir na compreensão, contudo, acreditamos ser possível equilibrar as condições criando um cenário de diálogo em que cada grupo possa apresentar suas demandas de maneira equitativa.

Em qualquer processo de compreensão é importante que os sujeitos falem a partir dos seus pontos de referência. O que inclui também todas as condições sociais que os envolvem. O desafio que se coloca é como equilibrar condições sociais diversas impedindo que as mesmas ganhem proporções inadequadas. É difícil imaginar de que forma no transcurso do processo equilibrar, entre os próprios atores, condições que, em muitos casos, provocam conflitos destrutivos. Dessa forma, julgamos que seria necessário desenvolver aparatos que não permitam que as condições sociais e econômicas sejam determinantes. Justamente é esse nosso ponto crítico com relação ao modo como Taylor pensa a fusão de horizontes.

Em nosso entendimento, falta no desenvolvimento da teoria tayloriana um enfrentamento mais adequado das condições ou do cenário que permitiria o desenvolvimento de uma efetiva fusão de horizontes culturais. O cenário inclui: a) como atenuar os riscos de uma imposição cultural por parte daqueles grupos que dispõem de maiores condições, independentemente da natureza das condições em jogo; b) apresentar garantias de que a linguagem em que se desenvolverá a compreensão esteja livre de distorções sistemáticas. A fusão é um caminho aberto para se alcançar a universalidade de direitos humanos construídos em conjunto, mas não pode se furtar das questões acima apresentadas.

Como indicamos no capítulo terceiro e no início do presente capítulo, podemos verificar que Taylor está atento às especificidades de cada grupo cultural, mas com um direcionamento

---

<sup>85</sup> Tradução livre. Sempre que nos referirmos a esse texto o faremos a partir de traduções livres. Cf. FORNET BETANCOURT, Raúl. Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. In: *Interculturalidad y globalización*, San José: DEI, 2000.



muito claro, o elemento identitário. Obviamente que em discussões multiculturais a identidade de cada grupo cultural é fundamental, entretanto, quando do encontro entre grupos humanos distintos, faz-se importante pensar nas condições que circundam tal encontro, o que inclui mais do que o elemento identitário. São aqueles elementos que apresentamos acima que se configuram como condições socioeconômicas para que o processo de fusão transcorra sem determinantes influências externas.

Taylor apresenta outra possibilidade em seu raciocínio prático que poderia se configurar como uma resposta às objeções que apresentamos. É aquilo que chama princípio da melhor descrição (MD). Vamos apresentar em que consiste esse princípio e mostrar porque não consideramos o MD como suficiente para dar conta dos problemas levantados nessa parte final de nosso texto. O MD significa a melhor articulação possível que conseguirmos desenvolver do que significa viver no mundo como seres humanos. Está implícito novamente o papel da configuração moral como fornecedora dos elementos necessários para articular quais são os bens importantes em uma determinada configuração moral.

O problema apresentado pelas discussões multiculturais diz respeito à relação entre configurações morais distintas. Dessa forma, como seria possível convencer aos outros de que nossa descrição moral seria mais adequada, ou o contrário também seria válido, ou seja, como nos convenceremos racionalmente de que nossa articulação está inadequada ou incompleta? A resposta do filósofo canadense é a seguinte:

Isso é algo que fazemos quando mostramos, por exemplo, que passamos de A a B por meio da identificação e resolução de uma contradição em A ou de uma confusão em que A se baseava, por meio do reconhecimento da importância de algum fator que A não levava em conta, ou algo do gênero. A argumentação fixa-se na natureza da transição de A para B. O cerne da prova racional consiste em demonstrar que essa transição produz uma redução de erros. (TAYLOR, 2011a, p. 101).

O modelo de transição não está atrelado a critérios de avaliação. Depende da aproximação entre duas descrições distintas que, a partir do encontro, identificam seus pontos frágeis ajustando-os de acordo com aquilo que melhor responde aos problemas morais apresentados. No entendimento de Taylor, o encontro ocorre sem ignorar as configurações morais dos envolvidos, mas cada qual precisa responder coerentemente aos problemas colocados seja por outra configuração moral seja por uma nova releitura da sua própria configuração. O ponto central, diríamos, reside no fato de que cada sujeito se coloca diante do outro sem necessitar abandonar seus próprios valores ou tradições, contudo, sem julgá-los como infalíveis

ou imutáveis. O processo de transição não estaria colocado sob os mesmos problemas identificados na fusão de horizontes? Como estabelecer uma transição entre culturas ou modos de vida frontalmente discordantes?

Mover-se de acordo com o raciocínio prático tayloriano significa estabelecer transições redutoras de erros. Significa que toda passagem de A para B não invalida A ou a torna totalmente incorreta, apenas a passagem para B possibilita a superação de falhas presentes em A. MacIntyre, uma das inspirações de Taylor para essa argumentação, afirma que: “nós nunca estamos em posição de alegar que em algum dado momento conhecemos a verdade ou somos plenamente racionais. O máximo que podemos alegar é que esse é o melhor relato que alguém foi capaz de oferecer até agora (...)” (MACINTYRE, 1977, p. 455).<sup>86</sup> Não se apresentam critérios absolutos ou neutros, evidencia-se a passagem de uma posição à outra e sua possível redução de erros.

A pergunta de como se desencadeia tal processo ainda permanece em aberto. Um primeiro ponto direciona-se para a análise daquilo que as próprias posições já estão comprometidas e que consideram valioso. Em muitos casos é possível encontrar elementos comuns nas posições analisadas servindo como um ponto inicial de referência que pode facilitar o processo de transição. Mas nem sempre isso será possível. Não temos na obra tayloriana uma resposta para dar conta dessa problemática. Podemos encontrar algumas aproximações no sentido de afirmar que, mesmo que não existam pontos aparentes de convergência, é possível localizá-los no processo de articulação dos valores de cada cultura ou na leitura de suas raízes.

Não nos contrapomos a essa argumentação, contudo, acreditamos que esteja ameaçada pelos mesmos problemas presentes na construção de uma fusão de horizontes. Em outros termos, o princípio da melhor descrição ou o raciocínio em transição depende primeiro da disposição dos sujeitos e das culturas para se colocar diante de tal processo. Segundo, deve articular uma linguagem compreensiva a ambos os atores livre de possíveis distorções sistemáticas e, por fim, não pode ignorar as condições sociais, políticas e econômicas nas quais se desenvolverá o processo de transição. Segundo nossa análise, não encontramos no pensamento de Taylor um enfrentamento efetivo de tais condições que julgamos fundamentais

---

<sup>86</sup> Tradução livre. Sempre que nos referimos a essa obra o fazemos a partir de traduções livres. Cf. MACINTYRE, Alasdair. Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of Science. In: *The Monist*, V. 60, n°4, 1977, p. 453-472.

para o bom desenvolvimento de qualquer processo compreensivo e é, especialmente importante, para a fusão de horizontes e para o raciocínio em transição.

Portanto, julgamos que Taylor abre caminhos para a universalidade, mas não nos oferece argumentos suficientes para sustentar sua posição. Temos claramente uma tentativa de superar o etnocentrismo e o relativismo ao propor uma teoria que tome em consideração os elementos valorativos de todos os sujeitos e grupos humanos, contudo, sem torná-los imunes ou afirmá-los como neutros e universais. A proposta intermediária tem na fusão de horizontes e no raciocínio em transição seus pontos de referência. A partir da argumentação acima apresentada, julgamos que tanto a fusão como o MD não respondem satisfatoriamente aos problemas que lhes são apresentados, por isso não nos oferece elementos seguros para afirmar a universalidade de princípios mínimos sem desconsiderar todas as diferentes práticas humanas. Temos um caminho em aberto, mas que precisa ser mais bem desenvolvido.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista a necessidade premente das sociedades contemporâneas de encontrar formas razoáveis de lidar com a diversidade cultural é que propomos a presente reflexão. Como estamos no âmbito filosófico não apresentamos soluções práticas em nível sociológico ou político, mas nos propomos a refletir acerca dos principais conceitos envolvidos nesse debate, tais como reconhecimento, autonomia, multiculturalismo e cultura. Com essas reflexões esperamos ter apontado para os principais problemas que se apresentam em torno das discussões multiculturais.

Como se trata de um tema com inúmeras possibilidades de enfrentamento, decidimos aprofundar nossa análise em dois autores canadenses, Charles Taylor e Will Kymlicka, que muito têm contribuído para essa reflexão seja em nível local, mas também e principalmente, em nível internacional. Optamos também por restringir um pouco mais o presente trabalho ao propormos verificar até que ponto as teorias dos filósofos referidos respondem aos problemas de reconhecimento cultural sem deixar de lado a possibilidade de construir ou apresentar princípios que gozem de validade universal. Esse se configura como o problema central no presente trabalho. Diante disso, não tivemos a pretensão de propor uma nova teoria que responda aos desafios multiculturais, mas sim analisar as respostas dos filósofos canadenses. Nesse sentido, propomos uma tese negativa, ou se quisermos, avaliativa no sentido de aproximar, quando possível, e distanciar, quando necessário, uma teoria afirmada como comunitarista e outra afirmada como liberal.

Iniciamos o trabalho com uma tematização mais específica do que entendemos por multiculturalismo e quais os principais desafios de quem se propõe a pensar em projetos multiculturais. Aliás, essa é uma distinção fundamental para a presente tese, entender o que significa discutir o multiculturalismo enquanto um fato sociológico e o que significa desenvolver um projeto multicultural. Obviamente que é possível desenvolver um projeto multicultural em termos políticos, mas julgamos que não é possível desenvolvê-lo em sua plenitude sem antes compreender os conceitos filosóficos que perpassam um projeto dessa natureza.

Com esses elementos julgamos que a relevância do presente trabalho esteja apresentada tanto em nível externo ao debate filosófico, bem como internamente no que diz respeito ao desenvolvimento e aprimoramento de teorias filosóficas. A partir desses elementos é que

escolhemos Charles Taylor e Will Kymlicka, exatamente pelo fato de que suas teorias dialogam com problemas concretos do multiculturalismo, e ao mesmo tempo, desenvolvem conceitos e teorias filosóficas que servem como referência para o enfrentamento concreto e teórico das questões derivadas do multiculturalismo.

Apresentamos Kymlicka como um teórico liberal do multiculturalismo, mas que tem na valorização do contexto de escolha um importante elemento de aproximação com a teoria chamada de comunitarista de Taylor. Valorizar o pertencimento a uma cultura ou a um contexto de escolha significa tornar valiosos os elementos identitários fornecidos por esse mesmo contexto. Dentro desse raciocínio a construção identitária de cada indivíduo está atrelada àqueles elementos fornecidos por um determinado contexto valorativo. Por mais que a escolha seja, em última instância, individual, está sempre atrelada aos elementos fornecidos pela cultura.

Julgamos e defendemos que a teoria de Kymlicka se mantém liberal ao afirmar a autonomia como valor central. Significa que os diferentes contextos de escolha devem preservar em primeiro lugar a possibilidade de escolha individual. Por isso, apresentamos a distinção elaborada pelo filósofo entre proteções externas e restrições internas. As proteções externas têm por finalidade a defesa dos diferentes contextos de escolha, especialmente àqueles minoritários e com menores condições. Por sua vez, as restrições internas devem ser eliminadas de todos os grupos culturais visando a garantia da liberdade individual de escolha. Em última instância, o objetivo é aquele que apresentamos no decorrer do trabalho, garantir a igualdade entre os grupos e a liberdade no interior desses mesmos grupos.

Na sequência apresentamos a teoria multicultural de Charles Taylor comumente considerada como comunitarista, mas que nós preferimos chamar de liberal com premissas comunitaristas. Fizemos essa opção porque a teoria tayloriana apresenta uma configuração liberal que tem por objetivo, ao mesmo tempo, reconhecer metas coletivas e direitos individuais. Em outros termos, o objetivo é garantir que os diferentes grupos culturais possam gozar de condições de sobrevivência e concomitantemente tenham assegurados os direitos básicos afirmados pela tradição liberal. Temos, nesse sentido, uma teoria multicultural que dialoga fortemente com a tradição liberal, mas que pretende dar um passo adiante no sentido de garantir condições mínimas para a sobrevivência e o desenvolvimento dos mais diversos grupos culturais.

Na análise da teoria tayloriana nos detivemos especialmente no conceito de reconhecimento, onde julgamos se localizar o cerne da teoria do filósofo canadense. Fizemos uma breve retomada do conceito de reconhecimento, tomando especialmente Rousseau e Hegel com dois grandes objetivos: primeiro, visamos compreender as origens do conceito a fim de verificar o direcionamento do seu desenvolvimento contemporâneo e, segundo, para dar maior sustentação teórica visto que, segundo nosso entendimento, isso não verifica com a profundidade necessária no pensamento de Charles Taylor.

Para finalizar essa terceira parte do presente trabalho, desenvolvemos aquilo que entendemos ser um liberalismo mais brando característico do pensamento multicultural de Taylor. Como dissemos, a pretensão é aliar reconhecimento das particularidades culturais e, ao mesmo tempo, garantir o respeito aos valores defendidos pelo liberalismo. Para defender esse posicionamento o filósofo canadense desenvolve uma argumentação em favor da possibilidade de que os grupos culturais possam esposar bens irreduzivelmente sociais, ou em outras palavras, bens que existem apenas em uma vivência comunitária, ou pelo menos não se caracterizam como bens que possam ser decompostos em bens puramente individuais. Julgamos que essa argumentação é suficiente para comunidades humanas que se organizam em torno de valores liberais. Ainda na terceira parte apresentamos como fundamental a proposição de que, a todas as culturas, deve-se fornecer um pressuposto de igualdade. A partir desse pressuposto é que será possível avaliar as diferentes práticas e julgar quais são aceitáveis. O que questionamos, nessa argumentação, é a forma como ocorrerá tal julgamento cultural e quais os valores servirão de parâmetro avaliativo.

No quarto e último capítulo apresentamos uma possibilidade de resposta a essa problemática e julgamos que a mesma consegue responder parcialmente aos problemas que levantamos no decorrer do trabalho. Na primeira parte apresentamos o encontro entre as teorias de Taylor e Kymlicka com o objetivo de mostrar que a aproximação dos argumentos de ambos os filósofos oferece uma boa alternativa para um projeto multicultural. Consideramos três os argumentos centrais ao propor tal aproximação. Por primeiro, demonstramos o quanto é importante, nas referidas teorias, a valorização do contexto de escolha ou da configuração moral. Uma teoria multicultural não pode desconsiderar os diferentes contextos valorativos que fornecem os elementos para que os indivíduos formem suas identidades e tomem decisões sobre os bens importantes para suas vidas. Nesse sentido, um contexto de escolha oferece as condições de decisão para os indivíduos, mas não se configura apenas como a soma das vontades individuais, adquire como que uma existência transcendente.

Um segundo elemento importante na aproximação entre os autores canadenses é a defesa de um liberalismo aberto aos diferentes contextos culturais. No texto falamos em liberalismo brando para designar exatamente a possibilidade concreta de aliar metas coletivas com bens individuais. O que defendemos é que existe a possibilidade de aliar e não contrapor àquilo que são objetivos comuns de determinadas comunidades humanas com aquilo que se pode caracterizar como vontade individual. Lembrando que nossa argumentação nesse primeiro momento do capítulo final estava direcionada apenas às sociedades liberais e que se organizam democraticamente.

Por fim, o terceiro elemento de aproximação é a impossibilidade de neutralidade estatal em todas as suas esferas de atuação e aqui pensamos especificamente na questão cultural. Defendemos que o Estado pode lograr uma nova forma de neutralidade ao garantir que as diferentes manifestações culturais, em acordo com os valores liberais, possam gozar de condições mínimas de sobrevivência e desenvolvimento. Dessa forma, o Estado não se colocaria como externo ao processo e neutro com relação aos diversos grupos culturais, mas como parte essencial na garantia das condições de possibilidade para que os próprios grupos tomem suas decisões a respeito de suas práticas comuns.

Acreditamos que os elementos apresentados acima são suficientes para o desenvolvimento de uma teoria multicultural em sociedades liberais e democráticas. Contudo, isso ainda não é suficiente visto que nos propomos a verificar a possibilidade de construir princípios universais que não desconsiderem práticas culturais particulares. Exatamente nesse ponto é que encontramos um limite nas teorias dos referidos filósofos, pois os mesmos não apresentam argumentos razoáveis para se lograr tal universalidade. Julgamos que, por caminhos distintos, as proposições de Taylor e Kymlicka não respondem satisfatoriamente à possibilidade de universalizar princípios multiculturais.

Segundo nosso entendimento, Kymlicka não apresenta uma proposição adequada no sentido de alcançar a universalidade. Essa afirmação decorre do fato de que o filósofo propõe que os valores liberais são os mais adequados para o desenvolvimento de um projeto multicultural em escala global. O problema que identificamos nessa argumentação se encontra na seguinte alegação, a saber, os padrões liberais não são suficientes para captar a grande diversidade cultural presente em sociedades que não possuem nos valores liberais sua forma de organização e vivência comum. Diante disso, afirmar os valores do liberalismo de antemão como universais significa restringir e não reconhecer efetivamente a diversidade cultural.

Julgamos que, como um liberal, falta no desenvolvimento teórico de Kymlicka um procedimento adequado que pudesse tomar em consideração as mais diversas práticas culturais e a partir delas afirmar valores aceitos por todos.

Há uma tentativa de desenvolvimento de tal projeto em Kymlicka a partir do papel ocupado pelas organizações internacionais no desenvolvimento de políticas multiculturais. Contudo, não está claro qual o efetivo papel de tais organizações e quais devem ser os valores balizadores de suas práticas. Kymlicka julga que os valores liberais podem ser os critérios de atuação para tais organizações, o que, segundo nosso entendimento, ainda não seria suficiente porque novamente colocaria um limite *a priori* para a avaliação das diferentes práticas culturais e para um posterior projeto multicultural. Essas limitações colocam um claro limite na busca por universalidade no pensamento político de Kymlicka.

Julgamos que Taylor responde às objeções que apresentamos à Kymlicka, mas esbarra em outros problemas que enfraquecem sua busca por universalidade. Acreditamos que Taylor supera os problemas de Kymlicka ao propor uma espécie de construção entre os diversos atores que fazem parte das discussões multiculturais. Em outros termos, somente a partir do efetivo encontro e compreensão, os diferentes grupos humanos podem se reconhecer mutuamente e estabelecer princípios que gozem de validade universal. Significa que não existem princípios colocados antes de qualquer processo de encontro e compreensão.

Contudo, isso ainda não é suficiente para garantir uma construção equitativa de princípios que tenham validade universal. Segundo o filósofo canadense o caminho para se construir princípios universais passa pela fusão de horizontes e pelo princípio da melhor descrição (MD). A fusão de horizontes e o MD propõem que os princípios sejam acordados a partir daquilo que os indivíduos ou grupo de indivíduos consideram valioso para suas vidas, sem desconsiderar aqueles elementos que são fundamentais para as identidades individuais e grupais. Segundo essa linha argumentativa não existe uma proposição que possa ser afirmada como verdadeira, mas sim como a melhor que pode ser construída diante das condições apresentadas.

Identificamos alguns problemas nessa argumentação tayloriana. O primeiro deles, que apresentamos como um argumento genérico, é que não existe no escopo do seu pensamento um desenvolvimento mais aprofundado de como se desenvolveria uma fusão de horizontes e de como identificar qual a melhor das descrições entre aquelas apresentadas. Efetivamente os problemas que identificamos na argumentação podem ser resumidos em três: a necessidade de



uma abertura ímpar por parte de todos os envolvidos em um processo de compreensão, a dificuldade para estabelecer uma linguagem compreensiva e por fim a necessidade de estabelecer condições equitativas para que todos os atores detenham as mesmas condições de diálogo.

Com relação ao primeiro problema da argumentação, não é possível avaliar adequadamente porque depende da vontade dos atores que se colocam em um processo de compreensão. Optar pela abertura não é algo que se pode obrigar e, portanto, não é possível criticar a argumentação tayloriana exclusivamente a partir desse ponto. Contudo, os dois elementos seguintes são essenciais para o pleno desenvolvimento de um processo de construção de princípios universais. Não existem no pensamento de Taylor elementos suficientes para garantir que não haja comunicações sistematicamente distorcidas, para usar uma expressão de Habermas, no diálogo durante um processo de fusão de horizontes. Significa que não é possível afirmar, a partir dos elementos apresentados, que se possa estabelecer uma linguagem na qual todos os atores possam compreender e, ao mesmo tempo, serem compreendidos, sem qualquer possibilidade de distorção sistemática. Sem tal linguagem não é possível afirmar que haja uma verdadeira compreensão suficiente para abrir a possibilidade de uma construção universal de princípios mínimos.

Por fim, um elemento crucial que também não está plenamente delineado diz respeito às condições em que se desenvolverá tanto a fusão de horizontes, bem como a avaliação da melhor descrição. Quando falamos em condições estamos nos referindo a todos os diferentes elementos que podem ter influência direta, tais como, condições sociais, políticas, econômicas e geopolíticas. Segundo nosso entendimento, é necessário estabelecer elementos que impeçam que tais condições desempenhem papel preponderante durante qualquer processo de encontro e compreensão. Lembrando que tais condições são fortemente distintas entre os mais diversos grupos humanos, assim é provável que elas acabem distorcendo muitos pontos de um pretense diálogo. Por isso, acreditamos ser essencial para uma teoria compreensiva como se apresenta a de Taylor, a garantia de que as condições exteriores se apresentem como equitativas e que garantam um frutífero diálogo.

Diante dos elementos que apresentamos no decorrer do trabalho e agora retomamos, julgamos que as teorias de Kymlicka e Taylor respondem satisfatoriamente aos desafios do multiculturalismo em sociedades fortemente marcadas pelos valores liberais e pela tradição democrática, mas não logram a universalidade almejada. Como já assinalamos temos, em suma,

uma tese negativa que avaliou os limites das teorias multiculturais aqui ponderadas no que diz respeito ao desenvolvimento de um projeto multicultural que goze de aceitação universal.

Acreditamos na necessidade de desenvolver essa problemática em âmbito filosófico com o objetivo de esclarecer quais os principais pontos envoltos e quais os caminhos possíveis. Como uma tese que se coloca no âmbito da filosofia, não temos a pretensão de apresentar soluções políticas, mas sim elementos reflexivos que abram a possibilidade para se pensar também soluções também em nível prático. Cremos que cumprimos esse objetivo com o presente trabalho ao propor uma reflexão crítica sobre dois importantes autores no cenário da filosofia política e mais especificamente nas discussões multiculturais. A filosofia não pode se distanciar em demasia do mundo e dos seus problemas, devendo auxiliar, dentro de seus limites, a pensar soluções para os desafios que se colocam diante da humanidade.

Para concluir, não temos a pretensão de esgotar a discussão, mas propor novas formas de análise e reflexão que possam contribuir para a vasta e profunda reflexão filosófica. Com isso, queremos reafirmar a importância das discussões multiculturais no âmbito local e regional, mas também em nível internacional com o intuito de encontrar soluções para problemas específicos e também para problemas globais. Essa reflexão se coloca, portanto, como uma afirmação da necessidade do debate e da construção de projetos multiculturais, reafirmando a importância da filosofia nesse processo.

## **REFERÊNCIAS**

ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, Princeton University Press, 2000.

APPIAH, K. Anthony. Identidade, autenticidade, sobrevivência. Sociedades multiculturais e reprodução social. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ARAUJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor por uma ética do reconhecimento*. São Paulo: edições Loyola, 2004.

BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada*. São Paulo, Perspectiva, 1972.

BERLIN, I. Two Concepts of Liberty. In: Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1958.

BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

BIELEFELDT, Heiner. Human Rights in a Multicultural World. *Annual Review of Law and Ethics*, v. 3, p. 283-294, 1995.

BORGONHA, C. Mirtes. *HISTÓRIA E ETNOGRAFIA OFAYÉ: Estudo sobre um grupo indígena do Centro-Oeste brasileiro*. 2006. 126 p. Dissertação de mestrado em Antropologia Social – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

BRICKER, David C. Autonomy and Culture: Will Kymlicka on Cultural Minority Rights. In: *The Southern Journal of Philosophy*, vol 36, ed. 1, p. 47-59, 1998.

BURITY, Joanildo. *Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo*. Disponível em: [http://www.researchgate.net/publication/242194229\\_GLOBALIZAO\\_E\\_IDENTIDADE\\_DE\\_SAFIOS\\_DO\\_MULTICULTURALISMO](http://www.researchgate.net/publication/242194229_GLOBALIZAO_E_IDENTIDADE_DE_SAFIOS_DO_MULTICULTURALISMO). Acesso em: 28/07/2015.

CÂMARA, Ignacio Sánchez. Integración o multiculturalismo. *Persona Y Derecho*, Navarra, n. 49, p. 163-184, 2003.

CARVALHO, José Maurício. *O homem e a filosofia. Pequenas meditações sobre existência e cultura*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

CASANOVA, P. G. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, A., AMADEO, J., GONZÁLEZ, S. (Org.). *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Buenos Aires; São Paulo: CLACSO; Expressão Popular, 2006. (Coleção Campus Virtual).

CASSATELA, Andrea. Multicultural justice: Will Kymlicka and Cultural Recognition. In: *Ratio Juris*, vol. 19, n° 1. Oxford, 2006, p. 80-100.

CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem: uma introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CIRNE LIMA, Carlos Roberto. A dialética do Senhor e do Escravo e a Idéia de Revolução. In: *Ética e Trabalho: cinco estudos*. Org. Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: De Zorzi, PyR Ed, 1989.

DALBOSCO, Claudio Almir. Aspiração por reconhecimento e educação do amor-próprio em Jean-Jacques Rousseau. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.37, n.3, p.481-496, 2011.

\_\_\_\_\_. Condição humana e formação virtuosa da vontade: profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 40, n. 3, p. 799-812, 2014.

DUTRA, C. A. *Ofaié – Morte e vida de um povo*. Incluindo textos de Curt Nimuendajú e Ataíde Francisco Rodrigues Xehitâ-ha. Mato Grosso do Sul: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul. 1996.

DWORKIN, Ronald. *Public and Private Morality*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. de José Laurêncio de Melo. 2º Ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1979.

FERRAZ, Sérgio Eduardo. Tolerância e neutralidade na reflexão contemporânea sobre a justiça. In: *Revista brasileira de ciência política*, nº 15, Brasília, 2014, p. 127-162.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. In: *Interculturalidad y globalización*, San José: DEI, 2000.

\_\_\_\_\_. La filosofia intercultural desde uma perspectiva latinoamericana. In: *Solar*, nº3, ano 3, Lima, 2007, p. 23-40.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Trad. Denilson Luís Merle. São Paulo: Boitempo, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II. Complementos e índice*. 2ºEd. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 7º Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

GAGNON, Bernard. *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Quebec: Les Presses de l'Université de Laval, 2002.

GIMÉNEZ, Romero C. Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. In: *Educación y Futuro: Revista de Investigación Aplicada y Experiencias Educativas*. Nº 8. Editorial CES Don Bosco-EDEBE, p. 9-26.

GUTMANN, Amy. Introdução. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

HABERMAS, Jürgen. A pretensão de Universalidade da Hermenêutica. In: HABERMAS, J. *Dialética e Hermenêutica*. Trad. Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

\_\_\_\_\_. Lutas pelo reconhecimento no Estado Democrático Constitucional. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende. 2º Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HE, Baogang. Confucianism versus liberalism over minority rights: a critical response to Will Kymlicka. In: *Journal of Chinese Philosophy* 31:1, p. 103-123, 2004.

HEGEL, Georg W. *Filosofia real*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7º Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HELPER, Inácio. Os bens sociais são sempre bens convergentes? In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, p. 163-186, Maio/Agosto, 2012.

HERDER, J. G. A palavra e o conceito de humanidade. In: FERREIRA, P. C. G. (tradução), CASANOVA, M. A. (revisão). *O que é Esclarecimento?* Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, p. 71-80.

HÖFFE, Otfried. *O que é justiça?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. *Sufrimento de Indeterminação. Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera pública, 2007.

\_\_\_\_\_. *Abismos do reconhecimento. O legado sociofilosófico de Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Luis Marcos Sander. *Civitas*. Porto Alegre, v.13, nº 3, p. 563-585, 2013.

\_\_\_\_\_. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

\_\_\_\_\_. On the destructive power of the third. Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity. *Philosophy and social criticism*. V. 29, nº1, p. 5-21.

IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. 3º Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

KYMLICKA, Will. *Liberalism, community and culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Two Models of Pluralism and Tolerance. In: *Analyse & Kritik* 13, 1992, p. 33-56.

\_\_\_\_\_. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Trad. Carme Castells Auleda. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996a.

\_\_\_\_\_. Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo. In: *Revista Internacional de Filosofía Política* (7), p. 20-54, 1996b.

\_\_\_\_\_. *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. Multicultural states and intercultural citizens. In: *Theory and Research in Education*. Canadá, v. 1, nº 2, p. 147-169, 2003.

\_\_\_\_\_. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Multicultural Odysseys. Navigating the new international politics of diversity.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Multiculturalismo: o sucesso, o fracasso e o futuro. Trad. Maria Tereza Amodeo. *Interfaces Brasil/Canadá.* Canoas, v. 14, n. 18, p. 123-174, 2014.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel.* Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

KUKATHAS, Chandran. Cultural rights again: a rejoinder to Kymlicka. In: *Political Theory*, vol. 20, n° 4, pp. 674-680, 1992.

LAFORÉST, Guy; DE LARA, Phillipe (orgs). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne.* Paris : Les Éditions du CERF, 1998.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura um conceito antropológico.* 17 ° Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LARMORE, Charles. *As práticas do Eu.* Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia III. Filosofia e Cultura.* São Paulo: Edições Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. In: *Ética & direito.* (Organização e introdução: Cláudia Toledo e Luiz Moreira). São Paulo: Loyola, 2002, p. 183-202.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo.* Trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 2° Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Carta acerca da tolerância.* (Tradução de E. Jacy Monteiro). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LOEWE, Daniel. *Multiculturalismo e direitos culturais.* Trad. Paulo César Nodari e Elsa Mônica Bonito Basso. Caxias do Sul: EDUCS, 2013.

MACINTYRE, Alasdair. Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of Science. In: *The Monist*, V. 60, n°4, 1977, p. 453-472.

\_\_\_\_\_. *After virtue: a study in moral theory.* London: Duckworth, 1981.

MACLURE, Jocelyn; TAYLOR, Charles. *Laïcité et liberté de conscience.* Paris : Éditions La Découverte, 2010.

MAY, Paul. *Philosophies du multiculturalisme.* Paris: Presses de Sciences Po, 2016.

MATOS, Patrícia C. O reconhecimento social e sua refundação filosófica em Charles Taylor. *Teoria e Sociedade.* Belo Horizonte, N. 132, Julho/Dezembro de 2005, p. 38-52.

\_\_\_\_\_. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.* São Paulo: Annablume, 2006.

MEAD, George Herber. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago press, 1992.

MULHALL S. e SWIFT A. *Liberals and Communitarians*. Oxford-UK: Blackwell Pub., 2ºed., 1996.

NEUHOUSER, Frederic. *Rousseau's theodicy of 'amour propre': evil, rationality and the drive for recognition*. Oxford, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

PALMA, Dante. El sujeto de derecho de las minorías. In: *Ideas y valores*. Bogotá, vol. LXIII, nº 155, p. 191-217, 2014.

PANNIKAR, Raimon. Is the Notion of Human Rights a Western Concept? *Diogenes*, 120, p.75-102, 1982.

PAREKH, Bhikhu. *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*. Trad. Sandra Chaparro. Madrid: Ediciones Istmo, 2005.

PÉLABAY, Janie. *Charles Taylor, penseur de la pluralité*. Quebec: Les Presses de l'Université de Laval, 2001.

PÉREZ TAPIAS, J. A. *Filosofía y crítica de La cultura*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

PIMENTA, José. *Povos indígenas, fronteiras amazônicas e soberania nacional. Algumas reflexões a partir dos Ashaninka do Acre*. Comunicação apresentada na Mesa Redonda: Grupos Indígenas na Amazônia legal (SBPC), Manaus, 2009.

PIPPIN, Robert B. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. 3º Ed. New York: Cambridge Univ. Press, 2010.

RAZ, Joseph. Multiculturalism: a liberal perspective. In: *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. 2 ed. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

\_\_\_\_\_. *Interpretação e Ideologias*. Trad. de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

\_\_\_\_\_. *O si mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

ROCKFELLER, Steven C. Comentário. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ROMERO, Carlos Giménez. Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos. In: *Educación y Futuro: Revista de Investigación Aplicada y Experiencias Educativas*, n°8, abril de 2003, p. 9-26.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores.)

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da educação*. Trad. Sérgio Milliet. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

\_\_\_\_\_. *Du contrat social*. Paris: Librairie General Française, 1996.

SANDEL, Michael J. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge University Press, 1984.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. *Contexto Internacional*, v.23, n°1, p. 7-34, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *A Globalização e as ciências sociais*. 2ª Ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1997.

SEYMOUR, Michel. *De la tolérance à la reconnaissance*. Québec: Boréal, 2008.

SIDEKUM, Antônio. *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

SILVEIRA, Denis C. Teoria da Justiça em John Rawls: entre o liberalismo e comunitarismo. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(1): p. 169-190, 2007.

SMITH, Nicolas, H. Charles Taylor – *Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Pólitix Press, 2002.

TAYLOR, Charles. *Human agency and language. Philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and the human sciences. Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b.

\_\_\_\_\_. “Why Do Nations Have to Become States?”. In: *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, editado por Guy Laforest, Montreal e Kingston: MacGill-Queen’s University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. “Living with Difference”. In: *Debating Democracy’s Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, editado por Anita L. Allen & Milton C. Reagan Jr. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 212-226.

\_\_\_\_\_. *Multiculturalismo*. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.



\_\_\_\_\_. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *La libertad de los modernos*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

\_\_\_\_\_. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. “O que é agência humana?” In: Souza, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 9-39.

\_\_\_\_\_. *Imaginários sociais modernos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições texto e grafia, 2010.

\_\_\_\_\_. *Uma Era Secular*. Trad. Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: editora Unisinos, 2010.

\_\_\_\_\_. *As fontes do self- a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 3º ed. São Paulo: edições Loyola, 2011a.

\_\_\_\_\_. *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É realizações, 2011b.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Livro I leis e costumes. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *A democracia na América: sentimentos e opiniões*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TRILLING, Lionel. *Sincerity and authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

TULLY, James (editor). *Philosophy in an Age of Pluralism – the philosopher Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

TYLOR, Edward B. A ciência da cultura. *Apud*. CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo cultural. Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. (2. ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

WALZER, Michael. Comentário. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Thadeu. A ideia de um “mínimo existencial” de J. Rawls. In: *kriterion*, Belo Horizonte, nº 127, p. 197-210, Jun/2013.

WILLIAMS, Robert R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 1996.

WOLF, Susan. Comentário. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

YOUNG, Iris Marion. Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict. In: KYMLICKA, Will. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. A Multicultural Continuum: A critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy. *Constellations*, n° 4/1, 1997, p. 48-53.