

SOBRE A POSSIBILIDADE DE UMA CONCEPÇÃO MULTICULTURAL DE DIREITOS HUMANOS



Odair Camati

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS – Brasil



Podemos abordar o multiculturalismo a partir de dois caminhos, a saber, como um fato social ou como um projeto. Não parece necessário discutir profundamente o primeiro ponto, basta olhar atentamente para a realidade social e facilmente percebe-se que são praticamente inexistentes as nações que partilham exclusivamente a mesma língua ou que pertençam ao mesmo grupo étnico-cultural. Desse modo, o multiculturalismo é uma realidade inegável da qual não podemos nos furtar de discutir, desde as localidades mais longínquas até a possibilidade de construção de princípios universais.

O presente artigo visa discutir e analisar em que consiste o projeto multiculturalista, tomando como referência o pensador canadense Charles Taylor. Nosso objetivo é discutir de que maneira podemos construir uma concepção de direitos humanos capaz de compreender a todos e ser uma resposta às necessidades de todos, não apenas o resultado de uma imposição etnocêntrica.

Tomamos Taylor, pois, finalmente buscamos estabelecer uma relação entre liberalismo e comunitarismo, na tentativa de mostrar que ambas as teorias podem ser aproximadas quando tratamos do multiculturalismo. É claro que a primeira vista tendemos a separar completamente as teorias colocando-as em polos opostos quando pensamos o tratamento às deferentes culturas, especialmente às culturas minoritárias.

Um problema que se coloca nessa discussão é a dificuldade em separar a dimensão teórica da dimensão social e política que permeia esse tema. Ao mesmo tempo em discutimos academicamente o multiculturalismo, urge que encontremos

soluções políticas adequadas para que cessem os conflitos multiculturais que dizimam milhares de seres humanos. Essa é uma dificuldade que se coloca especialmente no âmbito filosófico, pois tendemos a procurar soluções políticas e abdicamos da discussão conceitual que perpassa toda essa problemática. No presente artigo apresentaremos alguns conceitos importantes para que melhor possamos compreender o que vem a ser o multiculturalismo, mas ao mesmo tempo, apresentaremos algumas soluções possíveis e razoáveis que possibilitem o reconhecimento das mais diversas manifestações culturais.

A política do reconhecimento

Para o filósofo canadense Charles Taylor a formação da identidade humana, tanto em nível individual quanto em nível grupal, está estritamente ligada ao reconhecimento ou a sua ausência. Essa tese é apresentada a partir do entendimento que nossa identidade é dialógica, ou seja, é formada no diálogo com o outro, desde nossos pais até as concepções mais gerais presentes em uma sociedade. Nesse sentido, o não-reconhecimento pode causar graves danos a identidade de um indivíduo, bem como, de uma comunidade inteira. Os europeus quando chegaram à América, reconheceram o povo que habitava essa região como inferior e em muitos casos nem como ser humano. Essa imagem depreciativa ainda não foi totalmente expurgada da mente do colonizador, mas também da mente do colonizado. Em muitos casos aceitamos esse reconhecimento inferiorizado e passamos a viver como se realmente fossemos inferiores.

Fanon, na obra *Os Condenados da terra*, deixa bem clara essa situação:

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. (1979, p. 198).

Para se libertar plenamente, o colonizado precisa expurgar a imagem depreciativa que lhe foi imposta. Por outro lado, é necessário que se reconheça o valor de todas as diferentes manifestações culturais, impedindo que se criem estereótipos negativos. Para Taylor, existe um pressuposto quando tratamos do reconhecimento, a saber, todas as culturas humanas que conduziram sociedades inteiras por um período

considerável possuem algo de importante para expor para todos os homens. Esse pressuposto sempre deve ser verificado e examinado junto à cultura, a fim de verificar se há verdadeiramente uma contribuição na cultura em questão. O pressuposto evita que, de antemão, tomemos as diferentes culturas como desprovidas de valor.

Diante disso, o reconhecimento não é apenas um ato de respeito para com o outro, é “uma necessidade humana vital.” (2000, p. 242). Afirma Forst:

A autocompreensão qualitativa de um sujeito desenvolve-se por meio do reconhecimento (e a afirmação) por parte dos outros sujeitos, que, por sua vez, pressupõe reconhecer esses sujeitos como iguais. Toda subjetividade é ‘constitutivamente’ relacionada com a intersubjetividade recíproca – bem como a níveis diferentes das relações de eu com os outros. (2011, p. 327).

Na tentativa de melhor compreender o que significa o reconhecimento, Taylor faz uma retomada histórica do surgimento do debate acerca desse conceito tão importante na contemporaneidade, como bem expressou Forst na citação acima. Para isso, é preciso, segundo Taylor, recuar, antes de Hegel, para vermos como o discurso do reconhecimento passou a ter sentido. São dois os elementos que concederam credibilidade à discussão em torno do reconhecimento: a queda das hierarquias sociais e a moderna noção de autenticidade.

Uma hierarquia social está diretamente ligada com a noção de honra. A honra pressupõe desigualdade, ou seja, para que alguns desfrutem de honra é necessário que nem todos a desfrutem. Por exemplo, uma menção honrosa só tem valor na medida em que nem todos a recebem. Se todos a recebessem, ela perderia seu valor. À noção de honra opõe-se modernamente a noção de dignidade. Desta todos os seres humanos participam, pois é universal, isto é, há uma espécie de dignidade inerente aos seres humanos.

Além disso, o reconhecimento ganhou maior importância com a nova compreensão moderna de identidade individual. Identidade que o próprio indivíduo constrói e expressa através de uma maneira original de ser. Essa ideia é fruto da noção de autenticidade surgida com o romantismo. A partir do século XVIII as diferenças entre os seres humanos ganharam significação moral, pois se compreendeu que há certo modo de ser humano que é peculiar a cada indivíduo. É preciso ser fiel a esse modo de ser, não simplesmente imitando o agir de outrem. O modo de ser individual é gerado

internamente, mas essa geração interna não é monológica, antes é dialógica, pois somos seres fundamentalmente dialógicos.

Só podemos ser agentes humanos plenos quando adquirirmos *ricas linguagens de expressão* capazes de nos compreender e dizer quem somos. Linguagens ricas são aquelas que adquirimos no intercâmbio com os outros e que permitem que possamos compreender e dar sentido à nossa existência. Nesse contexto, entendemos linguagem em sentido amplo, ou seja, toda e qualquer manifestação humana que seja relacional. Formamos nossa identidade no diálogo: primeiro com os mais próximos, depois com toda a comunidade humana. É a partir dessa tese que Taylor pode afirmar o reconhecimento como uma necessidade vital.

Antes da modernidade a identidade era derivada socialmente, ou seja, o papel social ocupado pelo indivíduo definia arbitrariamente a sua própria identidade. O debate acerca do reconhecimento não era um problema, visto que bastava identificar o papel social de cada indivíduo. Contudo, a identidade gerada internamente, independentemente do papel social, necessita do reconhecimento do outro, precisa obtê-lo através do relacionamento com o outro. Portanto, com a modernidade surgiu a necessidade do reconhecimento. O problema é em que condições esse reconhecimento se produzirá. Isso não significa que antes da modernidade não houvesse o que chamamos de identidades ou até mesmo a necessidade de reconhecimento, mas que esses elementos não exigiam uma tematização sistemática, como nos exige a modernidade.

A importância do reconhecimento é agora universalmente reconhecida de uma ou de outra forma; no plano íntimo, todos sabem que a identidade pode ser formada ou mal formada no curso de nosso contato com outros significativos. No plano social, temos uma política contínua de igual reconhecimento. Ambos os planos foram moldados pelo ideal crescente de autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu ao redor desse ideal. (2000, p. 249).

O ideal de autenticidade conferiu imensa força ao debate acerca do reconhecimento, pois é a partir da ideia de individualidade original que a modernidade passou a debater sobre as condições em que essa individualidade pode existir e ser devidamente reconhecida. Contudo, a individualidade original diz respeito tanto ao

indivíduo quanto a um grupo de indivíduos. Existem, portanto, dois âmbitos em que podemos tratar do reconhecimento: o privado e o público.

No plano privado é evidente a necessidade que temos do reconhecimento das pessoas que nos são mais próximas. Estamos a todo o momento dependendo da aceitação e do reconhecimento das pessoas em nossas relações mais íntimas. Estamos, por exemplo, em contínuo diálogo com nossos pais, seja na tentativa de seguirmos seus exemplos, seja para nos contrapormos a eles. Não conseguimos afastar totalmente a influência que eles exercem sobre nossas ações. O âmbito privado do reconhecimento parece não nos colocar maiores dificuldade teóricas, especialmente porque nosso interesse se dirige ao multiculturalismo, conseqüentemente ao âmbito público do reconhecimento. É isso que possamos a tratar de agora em diante.

É o plano público do reconhecimento que o tornou central no debate político contemporâneo. Nas sociedades democráticas, o reconhecimento igual não é apenas a melhor maneira de nos relacionarmos, mas, como já afirmamos, é uma necessidade humana vital. “A projeção de uma imagem inferior ou desprezível sobre outra pessoa pode na verdade distorcer e oprimir na medida em que a imagem é internalizada.” (2000, p. 249).

Os dois elementos que fortificaram o debate acerca do reconhecimento, a saber, a passagem da honra à dignidade e a noção moderna de autenticidade, geraram também duas novas discussões. Da passagem da honra à dignidade adveio uma política universalista que enfatiza a igual dignidade de todos os seres humanos. Tal princípio busca evitar a todo custo que as pessoas sejam classificadas em primeira ou segunda classe. Ocorre uma equalização das pessoas em relação aos direitos e privilégios.

O segundo elemento que ofereceu sustentação ao tema do reconhecimento – a autenticidade – originou, por sua vez, uma política da diferença. “*Todos* devem ter reconhecida a sua identidade peculiar”. (2000, p. 250). Existe aqui também um princípio universalista, mas que de certa forma se contrapõe ao princípio universal da dignidade.

Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. A ideia é de que é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, distorcido, assimilado a uma identidade dominante ou majoritária. (2000, p. 250-251).

Existe uma especificidade individual ou grupal que deve ser reconhecida, ou ao menos existe uma potencialidade em cada indivíduo e em cada cultura para definir e formar a própria identidade. É o que afirma a política da diferença. A ideia é que se valorize e até mesmo se incentivem as diferenças, no intuito de valorizar o que cada um pode contribuir à sociedade a partir de sua diferença. A diferença também ganha significação moral, é importante que cada sociedade viva de acordo com aquilo que lhe é original. É claro que esse processo gera inúmeras tensões e problemas políticos a sociedade que precisa ao mesmo tempo respeitar as diferenças e a dignidade inerente a todo ser humano. Essa é uma discussão que perpassa toda a modernidade ainda está latente no debate filosófico: como conciliar liberdade e igualdade?

A política da igual dignidade surge com Kant, através da ideia de que o agente racional que for capaz de orientar-se por princípios possui dignidade. A intuição presente nessa ideia, segundo Taylor, é de que o respeito depende daquilo que é comum a todas as pessoas. Essa perspectiva conflitua com a política da diferença que afirma que temos que reconhecer e incentivar as particularidades. O princípio da dignidade critica a política da diferença afirmando que a última viola o princípio da não discriminação. Essa por sua vez, crítica o princípio da dignidade afirmando que esse nega a identidade, impondo um modo homogêneo de ser que não é fiel às particularidades dos indivíduos e das culturas.

A crítica pode ir além. Afirma Taylor:

Queixam-se do facto¹ de o conjunto, supostamente neutro, de princípios que ignoram a diferença e que regem a política da igual dignidade ser, na verdade, um reflexo de uma cultura hegemónica. Se assim é, então só a minoria ou as culturas subjugadas são forçadas a alienarem-se. Consequentemente, a suposta sociedade justa e ignorante das diferenças é, não só inumana (porque subjuga identidades), mas também ela própria extremamente discriminatória, de uma maneira subtil e inconsciente. (1998, p. 63).

Tal crítica afirma que mesmo o liberalismo da neutralidade é fruto de uma cultura específica ou de culturas específicas. Logo não se pode outorgar um caráter neutro e universal. Não seria apenas uma fraqueza teórica. Seria um projeto que visaria universalizar apenas uma maneira de ser, relegando toda espécie de diferença a um

¹ Usamos a tradução portuguesa da obra *Multiculturalismo*, de tal modo que existem algumas diferenças ortográficas com relação ao português brasileiro. Optamos por manter como se apresenta a tradução original.

segundo plano. Logo, não é possível construir uma sociedade multicultural a partir do liberalismo, isso é claro, se aceitamos a premissa de que o liberalismo não é um terreno neutro onde poderiam florescer as mais diversas culturas.

Para Taylor, existem duas vertentes que originaram o princípio da dignidade: uma que vem de Rousseau e outra que surge com Kant. A vertente de Rousseau pode ser acusada da homogeneidade que acima apresentamos, pois afirma a igual dignidade (ausência de papéis diferenciados) de todos, sem abdicar da liberdade, mas tomando em consideração um propósito comum. Tem de haver uma completa reciprocidade entre os indivíduos, além de uma unidade de propósito para que toda pessoa possa se sentir representada no discurso de qualquer outro.

Desse modo, não é necessário que se abandone totalmente a honra. Em contextos republicanos ideais todos estão em uma relação de mútua dependência. Contudo, essa dependência é exatamente na mesma medida. Assim, a honra é atribuída a todos na mesma medida. Por exemplo, podemos pensar em um teatro onde os atores e os espectadores estão confundidos, ou seja, ambos são, ao mesmo tempo, atores e espectadores. A política da igualdade só é possível em uma sociedade onde não há diferenciação de papéis e onde existe um fim comum, como no exemplo citado acima do teatro. Rousseau, em sua análise, não separa os seguintes elementos: a liberdade, a ausência de papéis diferenciados e um propósito comum. Quando se conjugam esses três elementos é impossível haver reconhecimento da diferença. Assim, podemos identificar em Rousseau uma primeira abordagem do princípio da igualdade que não abre espaço para o reconhecimento da diferença.

Uma segunda vertente do princípio da igualdade surge com Kant e visa apenas a uma igualdade de direitos a todos os cidadãos irrestritamente. Taylor diferencia duas correntes que de certa forma são caudatárias do pensamento kantiano. Uma afirma que uma sociedade liberal tem de permanecer neutra na escolha da vida boa e assegurar que, independentemente das diferenças entre os cidadãos, eles se tratem lealmente e o Estado trate a todos igualitariamente, podemos identificar essa vertente em Rawls, por exemplo. Outra forma de liberalismo de direitos afirma que uma sociedade com fortes metas coletivas pode ser liberal desde que seja capaz de respeitar a diversidade, nessa vertente podemos citar Will Kymlicka. Para explicitar essa diferença, Taylor usa o

exemplo da província do Québec. Faremos o mesmo no intuito de tornar mais clara possível essa diferenciação elaborada pelo filósofo canadense.

Em 1982, através da Carta de Direitos Canadense, o Canadá alinhou seu sistema político ao dos EUA, permitindo uma revisão judicial da legislação em todos os níveis de governo. No Québec havia o desejo de sobrevivência dos povos aborígenes e dos canadenses de origem francesa. Para isso se fazia necessária uma espécie de autonomia de autogoverno desses povos. Foram então aprovadas leis na área da língua: uma regulava quem podia enviar seus filhos a escolas de língua inglesa; e outra requeria que negócios que possuíssem mais de 50 empregados fossem administrados em francês. O governo, em nome de sua meta coletiva, impôs aos habitantes do Québec algumas restrições. A pergunta que Taylor nos propõe é: isso é aceitável?

Essa questão nos auxilia a pensar como o liberalismo de direitos se relaciona com a diversidade.

Quem segue a ideia de que os direitos individuais têm sempre de vir antes, e ao lado de dispositivos antidiscriminatórios, tem de tomar precedência sobre metas coletivas, fala com frequência de uma perspectiva liberal que se disseminou cada vez mais no mundo anglo-americano. (2000, p. 262).

Uma sociedade liberal², nesse sentido, não adota nenhuma visão forte particular acerca dos objetivos da vida, ou seja, cada indivíduo escolhe livremente o que lhe é importante. O compromisso da sociedade liberal é apenas procedimental, ou seja, busca respeitar a todas as pessoas com igualdade. O argumento é que, se esposar um bem, a sociedade desrespeitará quem não segue o bem escolhido. Por exemplo, a legislação não pode ter como objetivo a solidariedade, pois pode acontecer que uma minoria dentro da sociedade não tenha a solidariedade como valor. Assim, essa minoria seria desrespeitada em sua liberdade de escolha. Contudo, afirma Sandel na obra *Justiça*: “Decidir sobre importantes questões públicas fingindo uma neutralidade que não pode ser alcançada é uma receita para o retrocesso e para o ressentimento. Uma política sem um comprometimento moral substancial resulta em uma vida cívica pobre.” (2011, p. 296).

² Cf. DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. DWORKIN, Ronald. *Public and Private Morality*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Taylor identifica alguns pressupostos filosóficos nessa concepção liberal, principalmente em Kant e em sua ideia de que a dignidade humana está fundamentada na autonomia do sujeito, de modo que cada sujeito determina a sua concepção de vida boa. A dignidade, nesse sentido, não depende de que concepção de vida boa nós adotamos; antes, reside na capacidade que possuímos de adotar e esposar uma concepção de vida boa. Contudo, a sociedade liberal tem de assegurar que os indivíduos, independentemente da concepção de vida boa adotada, sejam leais uns aos outros e, além disso, que o Estado os trate igualmente.

Entretanto, se tomarmos a sociedade do Québec nós veremos que ela se contrapõe a esse modelo. Uma sociedade que busca manter-se fiel à cultura de seus antepassados não é neutra. Os argumentos de que esta seria uma maneira de sobrevivência ou um recurso coletivo, analogamente ao que se faz para manter o ar limpo, são insuficientes. A intenção é criar membros para a comunidade que no futuro desejem “aproveitar a oportunidade de usar a língua francesa.” (2000, p. 264).

Subjacente a essas ideias está um modelo de sociedade liberal distinto que atribui importância crucial às metas coletivas³.

A seu ver, uma sociedade pode ser organizada em torno de uma definição da vida virtuosa sem que isso seja visto como depreciação daqueles que não partilham pessoalmente dessa definição. Onde a natureza do bem requer sua busca em comum, essa é a razão para que ele seja uma questão de política pública. (2000, p. 264).

Esse quadro exige que diferenciemos o que são direitos fundamentais e o que são apenas privilégios que podem ser revogados em nome de uma meta coletiva. Os direitos fundamentais são aqueles reconhecidos desde o início da sociedade liberal: direito à vida, à liberdade, ao devido processo legal, à liberdade de expressão, à livre prática da religião, entre outros. Uma sociedade com metas coletivas pode ser liberal desde que possua mecanismos capazes de salvaguardar os direitos fundamentais e que, além disso, respeite a diversidade, admitindo que algumas pessoas possam não esposar as metas coletivas. Esse processo, admite Taylor, geraria tensões, mas que não são

³ Nesse sentido, Taylor diferencia dois grandes modelos de ação política que chama de A e B. O modelo A concentra-se no indivíduo e no tratamento igualitário a todos, sempre tomando em consideração as preferências dos cidadãos. O modelo B define a participação ativa do cidadão na política como a essência da liberdade, a partir dessa participação é que os cidadãos podem se identificar juntos uns com os outros no interior de uma sociedade. (AF, p. 197-220).

maiores do que a tensão que possui a sociedade liberal na tentativa de conciliar liberdade e igualdade ou prosperidade e justiça.

Dois modos de liberalismo estão em contraposição: o liberalismo da neutralidade e do procedimentalismo e o liberalismo que segue metas coletivas sem abrir mão dos direitos fundamentais. A primeira forma de liberalismo é, para Taylor, inóspita à diferença, pois não abre espaço para aquilo que visam às sociedades distintas ou às minorias, a saber, a sobrevivência. Já a segunda forma de liberalismo permite que se esposem metas coletivas e que se revisem as legislações no intuito de proteger as diferentes formas culturais. Devido ao grande fluxo migratório, a sociedade liberal procedimental pode não atender com dignidade às demandas das comunidades distintas que desejam sobreviver.

A partir desses modos de liberalismo, podemos derivar dois modos distintos de reconhecimento. Um primeiro modo derivado do liberalismo procedimental reconhece o outro desde que esse encontre o seu espaço por si mesmo e não reivindique mais do que os outros. Um segundo modo de reconhecimento deriva da variante mais tolerante do liberalismo e busca integrar a todos, fornecendo as condições para que os diferentes grupos culturais possam sobreviver.

Na variante mais tolerante do liberalismo, a política do respeito igual escapa às críticas de que homogeneíza as diferenças. Porém, Taylor apresenta outro elemento que de certa maneira é mais difícil de contestar. Trata-se do desejo que o liberalismo possui de ser como que um terreno neutro onde possam florescer todas as diferentes formas culturais e individuais. Contudo, para o filósofo canadense o liberalismo não é o ponto de encontro de todas as culturas, é antes a expressão de uma pequena gama de culturas que se torna inconciliável com outras manifestações culturais. Se pensarmos nos regimes políticos teocráticos como em alguns países muçulmanos, por exemplo, eles não separam religião e política como quer o liberalismo da sociedade ocidental. Nessa perspectiva, o liberalismo não seria um terreno neutro capaz de assumir os princípios muçulmanos.

Por conseguinte, o liberalismo não pode ser considerado neutro sob o ponto de vista cultural, é um “credo em luta” (1998, p. 83). Tendo em vista o grande fluxo cultural a partir do qual as sociedades estão se tornando cada vez mais multiculturais e mais receptivas à migração, faz-se necessário estabelecer um limite entre as novas

ideias advindas das diferentes culturas e os princípios políticos básicos já estabelecidos. Isso nos leva à discussão multicultural e de como algumas culturas têm se imposto sobre outras.

Estamos afirmando que o liberalismo da neutralidade não fornece as condições para o pleno desenvolvimento das culturas distintas e que, conseqüentemente, não reconhece o valor e o mérito de tais culturas. Esse debate tem força devido à ideia de que o reconhecimento é formador de identidade. De certa forma os povos colonizados introjetaram uma visão negativa de si mesmos e, para libertarem-se, precisam antes expurgar essa imagem depreciativa que possuem de si mesmos.

Diante de uma cultura que é totalmente desconhecida, é necessário que aconteça o que Gadamer chama de “fusão de horizontes”⁴. Pode acontecer que nem mesmo a noção de valor seja a mesma, ou seja, pode ser que aquilo que consideramos como conceito de valor não diga absolutamente nada para a cultura com a qual estamos nos relacionando. A fim de perceber a contribuição de outra cultura é preciso que se desenvolvam novos vocabulários de comparação que sirvam de parâmetro para as duas culturas, isto é, há que se falar a partir de uma mesma linguagem de significado. Os padrões de análise se modificam. Não falamos mais exclusivamente a partir da posição inicial, mas daquilo que tem significado para ambos. A tentativa é olhar o outro a partir da fusão do nosso olhar com o olhar do outro. Surge uma nova espécie de olhar, fruto de ambos os olhares iniciais.

Todavia, conferir o devido respeito a uma cultura significa ter mais que o pressuposto de que ao estudá-la veremos quais são suas contribuições. Para Taylor, “tem de haver juízos reais de igual valor aplicados aos costumes e às criações dessas diferentes culturas”. (2000, p. 271). Esses juízos reais de valor não podem estar fundados na vontade e no desejo humanos, mas em uma fusão de horizontes na qual tenhamos sido transformados pelo estudo do outro, de modo que abandonemos nossos velhos padrões de análise.

⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 7ª ed., Petrópolis: Editora Universitária São Francisco; Vozes, 2005. O próprio Taylor, na obra *Multiculturalismo*, assume a dívida que possui com Gadamer com relação a fusão de horizontes e a necessidade de compreendermos uns aos outros a partir de uma linguagem comum.

O esforço consiste em abandonar os padrões ocidentais de análise do outro, deixando de lado os preconceitos de que a excelência tem de assumir contornos nos quais estamos acostumados e de que, se ainda não assumiram esses contornos, um dia assumirão. A contribuição do outro pode ser valiosa mesmo que tenha qualidades totalmente diferentes, das quais nós estamos acostumados. Diante da grande diversidade cultural, temos de encontrar uma forma de vivermos juntos que respeite e reconheça o valor das diferentes formas de ser. “Talvez não precisemos perguntar se isso (pressuposto de igual valor) é algo que os outros podem exigir de nós como um direito. Poderíamos simplesmente perguntar se essa é a maneira como deveríamos nos relacionar com os outros”. (2000, p. 273).

Concluindo, podemos afirmar que a discussão em torno do reconhecimento obteve mais importância a partir da noção moderna de autenticidade e com a queda das hierarquias sociais. Diante disso, necessitamos expressar uma maneira de ser que seja a nossa maneira de ser, independente da posição social por nós ocupada, o que só é possível dialogicamente, ou seja, precisamos do reconhecimento do outro. Nossa identidade é formada pelo reconhecimento ou pelo não-reconhecimento. O reconhecimento acontece em duas dimensões, uma privada e outra pública. Para sermos pessoas precisamos do reconhecimento de nossos pares. Do mesmo modo um grupo de pessoas ou uma sociedade precisa do reconhecimento de seus pares. Tendo em vista que vivemos em uma sociedade multicultural que possui dificuldades em aceitar o outro, nos detivemos mais no debate acerca da segunda forma que assume o reconhecimento, a saber, a dimensão pública. Afirmamos que o liberalismo da neutralidade e a política da dignidade igual não são suficientes para que o reconhecimento seja pleno. Apresentamos com Taylor uma espécie de liberalismo mais “brando”, ou o que poderíamos chamar de comunitarismo com premissas liberais, capaz de aceitar metas coletivas sem com isso abdicar dos direitos fundamentais. A fim de que o reconhecimento seja verdadeiro em ambas as dimensões, faz-se necessário superarmos velhos padrões de análise e admitirmos o igual valor das diferentes formas de ser.

Referências

- ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, Princeton University Press, 2000.
- APPIAH, Anthony. Identidade, autenticidade e sobrevivência. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- ARAUJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor por uma ética do reconhecimento*. São Paulo: edições Loyola, 2004.
- DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- DWORKIN, Ronald. *Public and Private Morality*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. de José Laurêncio de Melo. 2º Ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1979.
- FORST, Rainer. *Contextos de Justiça*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 7º Ed. Petrópolis: Editora Universitária São Francisco; Editora Vozes, 2005.
- HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7º Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEGEL, Georg W. *Filosofia real*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- LOEWE, Daniel. *Multiculturalismo e direitos culturais*. Trad. Paulo César Nodari e Elsa Mónica Bonito Basso. Caxias do Sul: EDUCS, 2013.
- MEAD, George Herbert. *Mind, Self, and Society*. Ed: Charles W. Morris. University of Chicago Press, 1934.
- RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SANDEL, Michael J. *Justiça O que é fazer a coisa certa*. 3º Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É realizações, 2011.
- _____. *As fontes do self- a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 3º ed. São Paulo: edições Loyola, 2011.
- _____. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo; Edições Loyola, 2000.

_____. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *Human agency and language*. Philosophical papers. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

_____. *Imaginários sociais modernos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições texto e grafia, 2010.

_____. *Multiculturalismo*. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Philosophy and the human sciences*. Philosophical papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *Uma Era Secular*. Trad. Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: editora Unisinos, 2010.

_____. *La libertad de los modernos*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

Sobre o autor:

Odair Camati é Doutorando em filosofia no Programa de Pós-Graduação em filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).