

# Charles Taylor

## O reconhecimento como mediação e subsunção de conflitos políticos

Luís Miguel Lóia Reis



**Charles Taylor**

**O reconhecimento  
como mediação  
e subsunção de  
conflitos políticos**

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da  
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do  
projeto UID/FIL/00701/2016

**Título** Charles Taylor. O reconhecimento como mediação  
e subsunção de conflitos políticos  
**Autor** Luís Lóia  
**Coleção** Estudos de Filosofia  
**Diretor** Carlos Morujão  
**Conselho editorial** Américo Pereira, Mendo Castro Henriques,  
Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Jorge Teixeira da Cunha

© Centro de Estudos de Filosofia  
© Universidade Católica Editora

**Revisão editorial** Maria João Carmona  
**Capa** Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS  
**Paginação** Magda M. Coelho | acentográfico  
**Impressão e acabamento** Europress – Indústria Gráfica  
**Depósito legal** 470196/20  
**Tiragem** 200 exemplares  
**Data** junho 2020

**ISBN** 9789725406944  
**ISBN e-book** 9789725406953

Universidade Católica Editora  
Palma de Cima 1649-023 Lisboa  
Tel. (351) 217 214 020  
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt

---

REIS, Luís Miguel Lóia  
Charles Taylor : o reconhecimento como mediação e subsunção de conflitos  
políticos. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2020. – 152 p. ; 23 cm. –  
(Estudos de filosofia). – ISBN 9789725406944 (pbk). ISBN 9789725406953  
(e-book)  
I – Tit. II – Col.  
CDU 1 Taylor  
321.01

Licença: Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional  
Creative Commons Atribuição 4.0



Luís Lóia

# **Charles Taylor**

## **O reconhecimento como mediação e subsunção de conflitos políticos**

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA  
Lisboa, 2020



# Índice

<b>Prefácio</b>	<b>11</b>
Manuel J. do Carmo Ferreira	
<b>Introdução</b>	<b>15</b>
<b>Parte I</b>	
1. Identidade	23
<b>1.1. Identidade Individual</b>	<b>24</b>
<b>1.2. Identidade Grupal</b>	<b>32</b>
<b>1.3. Identidade Comunitária</b>	<b>38</b>
2. Diversidade e Conflito	41
3. O Discurso do Reconhecimento	52
<b>3.1. O Discurso do Reconhecimento na Modernidade</b>	<b>53</b>
<b>3.2. O Reconhecimento em Hegel</b>	<b>57</b>
<b>3.3. A Recepção do Discurso do Reconhecimento em Charles Taylor</b>	<b>62</b>
<b>Parte II</b>	
4. As Políticas do Reconhecimento	69
<b>4.1. O Princípio da Vida Comum e o Atomismo</b>	<b>73</b>
<b>4.2. Os Liberalismos: Direitos Individuais vs. Objetivos Coletivos</b>	<b>78</b>
<b>4.3. O Multiculturalismo</b>	<b>94</b>
5. O Reconhecimento	101
<b>5.1. O Reconhecimento como Mediação de Conflitos Familiares</b>	<b>104</b>
<b>5.2. O Reconhecimento como Mediação de Conflitos Sociais</b>	<b>109</b>
<b>5.3. O Reconhecimento como Mediação de Conflitos Políticos</b>	<b>115</b>
Conclusão	120
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>129</b>



*Para a Beatriz*



*Quem for incapaz de se associar  
ou não sente essa necessidade  
por causa da sua autossuficiência  
não faz parte de qualquer cidade,  
e será um bicho ou um Deus.*

Aristóteles, *Política* (I, 2, 1253 a 29)



## Prefácio

Na confluência da ética e da política, da antropologia e de uma teoria da cultura atenta à sua pluralidade irreduzível, a doutrina do reconhecimento ganhou grande relevância na atualidade, já que, através dela, se equaciona a questão decisiva da justificação da ordem ética e da esfera do poder, da socialidade humana e do programa de uma coexistência pacífica das culturas em vez de um afrontamento, homicida no limite, ou de uma indiferença igualmente mortífera.

O tema do reconhecimento, de patente matriz hegeliana, emerge de forma incisiva na segunda metade do século passado, desde J. Habermas que, nos finais dos anos 60, o redescobria como a evidenciação do papel da integração social na constituição da identidade do sujeito, como a emergência de uma interação não distorcida e de uma satisfação recíproca dos interesses, antecipação do seu próprio projeto de uma razão comunicativa, até F. Fukuyama, que, na sua controvertida tese acerca do fim da história (1989), a sustentava na convicção de que a luta pelo reconhecimento, tal como Hegel a introduzira, constituiria o real motor do processo histórico.

A doutrina ganhou contornos mais sistemáticos e de grande amplitude de implicações nomeadamente com L. Siep, A. Honneth, P. Ricoeur e Ch. Taylor, sobretudo, que prolongam as vertentes éticas, sociais e políticas do conceito numa reflexão sobre aspetos de grande acuidade da nossa experiência contemporânea em torno da constituição da identidade, quer singular quer grupal e societária, e da dimensão da universalidade, acompanhada de um sentido de normatividade.

Se a genealogia do tema e mesmo o horizonte traçado para o seu desenvolvimento atual remetem para Hegel, é de justiça ter presente que o conceito de reconhecimento é introduzido por Fichte, na função maior de fundamentar uma teoria da identidade que seja inextricável de uma teoria da alteridade.

No seu pensamento encontramos, poder-se-ia dizer com propriedade, uma *dedução transcendental do outro*, ou seja, a posição da alteridade, numa comunidade de seres livres e numa dinâmica de interesses e de fins, atestando-se como condição de possibilidade da emergência e do desenvolvimento de si como sujeito verdadeiro: «A relação de um ser livre com outro é a relação de uma ação recíproca mediante a inteligência e a liberdade. Nenhum pode reconhecer o outro, se ambos não se reconhecerem reciprocamente: e nenhum pode tratar do outro como ser livre, se ambos não se tratarem reciprocamente desse modo», escreve em *Fundamentos do Direito Natural*, convertendo este reconhecimento recíproco no lugar central da filosofia do direito e, por implicação direta, numa doutrina da sociedade e do Estado, direção que não explorará mas que será retomada por Hegel.

Hegel, que insere o tema na gênese da consciência de si e no estabelecimento da relação verdadeira e livre, primeiramente identificada com a relação amorosa, veio sobretudo acrescentar a dimensão institucional do reconhecimento, ao mesmo tempo que firmava uma visão da história como campo de uma luta essencial pelo reconhecimento, na progressão e na intensificação desse processo de reciprocidade efetiva, isto é, não meramente abstrata e formal, mas realizada através dos modos organizados da existência coletiva, em instituições que o corporizam, do direito e do ordenamento ético à família e ao Estado que recapitula todas essas organizações sociais como uma unidade de reconhecimentos recíprocos, e, finalmente, na história universal que polariza esse reconhecimento num movimento incessante de estabilização e de rompimento no qual cada conquista institucional vem provocada por novos desafios e ameaças específicas a esse reconhecimento.

Ch. Taylor é um leitor de Hegel, atento à sua doutrina da luta pelo reconhecimento, como é manifesto desde a obra que lhe consagra em 1975; Luís Lóia é um leitor de Taylor, atento a um pensamento complexo que alia o empenhamento militante à causa política de um Quebecue francófono (um exemplo da difícil coexistência num Estado de minorias nacionais), à clareza e ao rigor de um investimento numa ordem de razões em que o vigor argumentativo vem sempre acompanhado de uma atenção à história das ideias. Nesta leitura que toma como fio condutor a perspectiva do reconhecimento como a resolução pacificadora e democrática das tensões políticas originadas em especificidades culturais e sociais, linguísticas e religiosas e que emergiram com grande acuidade nas sociedades norte-atlânticas, comprometendo

a sua homogeneidade prevalecente, a investigação ora publicada oferece um tratamento seguro e bem balizado das posições de Taylor sobre o tema, bem condensadas no enunciado com que abre o escrito decisivo de 1992 *A política do reconhecimento*: «a tese de que a nossa identidade é, em parte, formada pelo reconhecimento ou pela sua ausência, muitas vezes pelo falso reconhecimento, dos outros. O não-reconhecimento ou o falso reconhecimento podem causar dano, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém num modo de ser diminuído, falso, distorcido».

A investigação de Luís Lóia, prosseguida com brio analítico através de todos os escritos pertinentes do Autor, articula-se segundo três momentos nucleares: o tratamento concetual dos conceitos implicados – identidade, diversidade conflitual, mediação resolutiva – a crítica de Taylor ao liberalismo, em sentido político, não económico, pela insuficiência deste e pela sua perversidade tendencial, pois o princípio de neutralização das diferenças e a conceção atomista da cidadania que o sustentam ameaçam a legitimidade do poder do Estado no estabelecimento do bem comum, concluindo com a reconsideração do reconhecimento como reconfiguração da identidade pessoal, grupal e societária pela recomposição resolutiva das tensões maiores, sustidas no seu potencial desagregador.

Estamos, por conseguinte, perante um estudo, sólido na sua informação e bem construído na sua prossecução, que nos introduz não só no pensamento do autor sobre a matéria, mas também num debate contemporâneo, longe de estar esgotado, em torno do multiculturalismo.

Manuel J. do Carmo Ferreira



# Introdução<sup>1</sup>

Quando nos iniciamos num projeto de investigação nem sempre chegamos a onde inicialmente intentamos. Muitas são as circunstâncias, internas e externas, que motivam alterações, desvios, mudanças nas linhas de investigação e até nos propósitos que nos levaram inicialmente a percorrer um determinado caminho, a fazer determinadas escolhas. Dá-se até o caso em que podemos iniciar um trabalho de investigação ou um percurso sem que explicitamente tenhamos noção de que estamos a fazê-lo e foi isso mesmo que aconteceu na elaboração desta obra.

Podemos remeter o início destes nossos trabalhos ao Seminário de Licenciatura em Filosofia, na área de Ciência Política, que realizámos na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, e onde apresentámos a tese «A Sociedade Civil em *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel», que foi ocasião para o primeiro contacto com o pensamento e a obra de Charles Taylor, nomeadamente com a sua obra intitulada *Hegel* (1975), que se constitui, ainda hoje, como obra de referência dos estudos hegelianos. Perante um autor que tão bem descortina a complexidade da obra e do pensamento de Hegel, o interesse e a vontade de conhecer a sua própria obra e pensamento foram imediatos.

Este percurso desenvolveu-se, depois, com a pós-graduação que realizei, ainda e sempre, na Universidade Católica Portuguesa, em «Educação para a Cidadania». Aqui, mais uma vez, o pensamento de Charles Taylor iluminou caminhos, resolveu dúvidas e permitiu consolidar conhecimentos sobre a natureza da política e a condição de cidadania. No entanto, foi na parte curricular

---

<sup>1</sup> Esta obra resulta da investigação desenvolvida ao longo da parte curricular do Mestrado de Ciência Política e Relações Internacionais, na variante de Teoria Política, do Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa, que culmina, agora, na publicação, desenvolvida e aprofundada, da dissertação apresentada para a obtenção do grau de mestre.

do Mestrado de Ciência Política e Relações Internacionais que, numa aula da cadeira de História do Pensamento Político II, ministrada pelo Professor Doutor Manuel José do Carmo Ferreira, a derradeira síntese se operou. Essa síntese, entre Hegel e Taylor, entre filosofia, ciência política e cidadania, resultou de um conceito que o Professor Doutor Manuel José do Carmo Ferreira destacou na sua exposição sobre Hegel: *reconhecimento*.

O termo «reconhecimento» assumiu-se, então, como fundamental e passou a exigir um esforço continuado de concetualização, de passagem da compreensão do significante para o domínio do significado. Tornou-se evidente que essa primeira obra de Charles Taylor que referimos não despertou apenas uma curiosidade intelectual ou um interesse académico pontual, mas veio a assumir-se como obra de referência, de compreensão e explanação do pensamento do autor. Foi mais do que isso e, talvez inevitavelmente, porque consideramos que a estrutura concetual do pensamento de Hegel, a partir do estudo cuidado, intenso e demorado que a obra exigiu, passou a refletir-se na própria estrutura do pensamento de Charles Taylor.

De facto, podemos dizer, é um pensamento que se resolve por sínteses que preservam as características da contrariedade dos termos em questão, em novas unidades de sentido daí resultantes. Tal acontece, por exemplo, em *The Ethics of Authenticity* (1991), em que a identificação, a análise e o contraste de duas aceções diferentes do conceito de *autenticidade* lhe permitem elaborar e manifestar uma nova compreensão do mesmo; tal ocorre quando, em *The Politics of Recognition* (1992), caracteriza e contrasta dois entendimentos diferentes de *liberalismo* e propõe uma síntese inovadora do que sejam políticas liberais assentes no conceito de reconhecimento e, mais nitidamente ainda, quando, em 1994, num artigo intitulado «Can Liberalism Be Communitarian?», publicado na revista *Critical Review*, e depois em *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate* (1997), se pode considerar que, no amplo debate que se seguiu, o nosso autor pode ser classificado perante os liberais como comunitário e, perante os comunitários, como liberal, embora, estamos em crer, só o conhecimento e a compreensão de que não mais do que toda a sua obra permitirá identificar que Charles Taylor subsume os termos em conflito no debate numa síntese inovadora.

Sobre este aspeto, ainda é importante realçar que esta não é apenas uma característica do seu labor na análise particular de um determinado conceito ou temática. Com efeito, a própria evolução do seu pensamento, expressa

ao longo da sua obra, manifesta esta mesma estrutura concetual, refletindo uma constante superação de sínteses cada vez mais inovadoras, quer no estudo dos autores com quem dialoga, quer na compreensão das temáticas que trata.

Exemplos do que foi afirmado são muitos e é importante que se deem alguns:

- a) Em *Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada* (1985), Taylor caracteriza o mal-estar da modernidade como consequência da perda de horizontes de significado, nomeadamente pela substituição de uma ordem cósmica que sustentava as hierarquias sociais por um individualismo subjetivista e relativista. Do mesmo modo, em *The Ethics of Authenticity*, esta ideia é reforçada, falando não apenas da perda de uma ordem cósmica de significado mas também de um contacto com uma fonte, seja ela Deus ou a ideia de Bem, enquanto o mal-estar da modernidade passa agora a ser compreendido, também, como a primazia da razão instrumental sobre a vida dos indivíduos e pela perda de liberdade sustentada por esse esbatimento dos horizontes morais;
- b) Da mesma maneira, em *Why do Nations Have to Become States?* (texto apresentado pela primeira vez numa conferência realizada em 1979), Taylor nomeia as três noções principais do pensamento pós-romântico – expressão, realização e reconhecimento – que condicionam a formação e a manifestação de uma identidade e vinculam a necessidade de reconhecimento de indivíduos, grupos e comunidades, bem como os desafios que tal coloca à existência do Estado. Tais noções são aprofundadas e explicitadas quer em *The Ethics of Authenticity* – nomeadamente no capítulo V, «The Need for Recognition» – quer em *The Politics of Recognition*.

Serve o que ficou dito para elucidar que é precisamente deste esquema concetual que nos socorremos neste nosso trabalho. No fundo, pretende-se mostrar esse caminho de maturação que o conceito de «reconhecimento» tem vindo a sofrer ao longo da obra de Charles Taylor e, ao mesmo tempo, caracterizar e evidenciar a evolução que as noções principais, que concorrem para a explicitação do mesmo, têm sofrido; a saber: identidade, diversidade e conflito. São noções principais, porque retratam os termos da tese e, na sua relação, a dinâmica da antítese que permite compreendê-los numa síntese

ulterior que ultrapassa a sua intrínseca contrariedade, mas, ao mesmo tempo, preserva as suas especificidades numa nova unidade de sentido que é dada pelo conceito de reconhecimento.

Quer isto dizer que a afirmação de uma identidade é feita sobre um horizonte de diversidade e que a existência dessa diversidade implica um conflito inerente à formação e à manifestação de uma qualquer identidade e tal conflito é mediado pelo reconhecimento.

Se este é um aspeto substancial do pensamento de Charles Taylor, que se move, essencialmente, em torno da Ciência Política e da Filosofia da Cultura, é curioso verificar – justificando o que atrás se disse – que tal conceção tem uma filiação muito próxima no pensamento de Hegel, nomeadamente no que respeita ao paralelo que se pode estabelecer com a necessária contradição numa consciência que reflete sobre o mundo que quer e sobre o mundo que tem à sua disposição, sobre o mundo que quer conhecer e como o pode conhecer, chegando até mesmo a refletir sobre as condições em que o mundo se pode deixar conhecer. Neste sentido, há, no entanto, a necessidade de sublinhar que a proximidade entre os dois autores não significa uma mera sobreposição de teorias. Embora filiado num mesmo esquema concetual, Taylor não deixa de se afirmar como um homem do seu tempo. Prova disso mesmo é que a sua reflexão deriva também da sua experiência de vida como indivíduo enquadrado numa sociedade diversa, composta por diferentes culturas, que reflete a coexistência de diferentes grupos, de maiorias e minorias, enquadradas por uma mesma organização política, um mesmo Estado. É também esta experiência pessoal que o faz compreender o problema da identidade nas suas dimensões pessoal, grupal e comunitária e o melhor exemplo disto mesmo é o modo como cruza a sua experiência concreta de vida e a reflexão filosófica, quer na análise da particularidade do Quebeque no contexto canadiano, quer depois na projeção dessa análise no estudo e na compreensão das sociedades contemporâneas, em particular nos Estados Unidos da América e na Europa.

Pretendeu-se, pois, ser-se fiel a este esquema concetual. Não só pelo rigor que a demonstração exige no estudo da obra de um autor; não só pela necessidade de acompanhar a evolução do pensamento do autor, tal qual ela se apresenta, buscando com isso uma coerência na exposição, mas, essencialmente, por considerar que a dialética é um método filosófico adequado para crescer no e com o conhecimento.

Deste modo, e nesse constante esforço de passagem da compreensão do termo ao domínio do conceito, começámos por trabalhar tomando como ponto de partida a obra *Hegel*, procurando aí a compreensão de dois aspetos fundamentais: a dialética como método de aproximação à verdade, nos seus momentos e na sua dinâmica, e a origem da moderna conceção do discurso do reconhecimento.

Foi a partir da compreensão destes dois aspetos que nos introduzimos no estudo daquela que, para muitos, é a sua obra principal, a par de *A Secular Age* (2007): *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (1989). Nesta obra, mais precisamente na Parte I, intitulada «Identity and the Good», tornam-se compreensíveis os vários aspetos centrais, e até mesmo passíveis de serem considerados como os fundamentos do seu pensamento (quero com isto dizer os fundamentos no sentido de alicerces e não onde o autor se fundamenta) no que respeita à ética e à antropologia filosófica e, em particular, à crítica da conceção moderna do *eu* (quero com isto dizer a análise e a compreensão da conceção moderna do *eu* e não a negação dessa conceção).

Foi aqui que recolhemos a caracterização, nos seus fundamentos morais e ontológicos, do primeiro termo da dialética, isto é, a *identidade*. Considerando a identidade como tese e socorrendo-nos quer de Hegel – e da sua versão abreviada intitulada *Hegel and Modern Society* (1979) –, quer de *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, cedo constatámos que a afirmação e a manifestação de uma identidade só são possíveis num horizonte de diversidade e tal afirmação e manifestação implicam, necessariamente, um conflito. Estava, então, encontrada a antítese – *diversidade* – e a dinâmica da relação dos dois termos – *conflito*.

Importava então compreender como e onde se manifestava o conflito ou, o mesmo será dizer, como e onde se afirmava e manifestava uma identidade e que tipos de identidade. Tal não é difícil se considerarmos os âmbitos em que os indivíduos se movem, isto é, na sua singularidade como indivíduos, nos grupos e nas comunidades de pertença, balizados pela família, pela sociedade civil e pelo Estado. Resulta daqui que o conflito não é apenas moral; é também social, político e até mesmo cultural, sendo que, no limite, poderá até ser entendido como civilizacional.

Trata-se, então, de compreender como o *reconhecimento* pode ser a mediação do conflito, isto é, se o reconhecimento possibilita a superação da dualidade entre a identidade e a diversidade, sem abolir nenhum dos dois, ou seja,

se se pode constituir como mediação, como subsunção (*Aufhebung*), como síntese.

Tentamos por isso abarcar o pensamento de Taylor, consultando e estudando exaustivamente grande parte da sua obra; no entanto, foi em *The Ethics of Authenticity* que melhor compreendemos a síntese do seu pensamento. Não constituindo propriamente uma novidade neste autor, nas temáticas que aí se abordam – de que é exemplo, à luz do já referido, o primeiro capítulo intitulado *Three Malaises*, que desenvolve o já enunciado num artigo intitulado «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada», que se inicia com a caracterização de *The Malaise of Modernity* – assiste-se à maturação do seu pensamento que, ao caracterizar a identidade moderna naquilo que lhe é muito peculiar, que é a afirmação da *autenticidade*, não deixa de chamar a atenção para a necessidade de reconhecimento (capítulo V), sob pena de entrarmos numa deriva radical para o subjetivismo (capítulo VI) ou de ficarmos irremediavelmente presos numa gaiola de ferro (capítulo IX). Neste sentido, contra a fragmentação (capítulo X), a luta continua (capítulo VII).

Outros textos concorreram para a compreensão do autor no que se refere à temática da identidade e do reconhecimento, nomeadamente a coleção de artigos coligidos por Guy Laforest sob o título *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism* (1993), que nos coloca a par de reflexões do autor nestas matérias, desde 1961, e se afirma com exemplo maior de como os problemas políticos e culturais vividos na primeira pessoa são alvo de uma análise filosófica; os volumes I e II de *Philosophical Papers* (1985), principalmente o volume II, intitulado *Philosophy and the Human Sciences*, e, em especial, o artigo «Atomism» e o conjunto de artigos que compõem os seus *Philosophical Arguments* (1997), naturalmente com particular destaque para *The Politics of Recognition*.

Este último texto referido assumiu-se como fundamental para compreender os mecanismos da referida dialética e a sua concretização no espaço público, isto é, no âmbito sociopolítico. Aqui, se a afirmação de uma identidade implica, necessariamente, a participação na construção da organização social em que indivíduos, grupos e comunidades se movem, não é menos importante que essa organização reflita em si mesma a identidade daqueles que por ela são enquadrados, sob pena da perpetuação do conflito social e da incoerência, para não dizer falsidade, do sistema político que se quer democrático em sentido lato.

Este é, então, o quadro conceitual e referencial que norteia a presente obra; daí que a Parte I seja sobretudo de apresentação e esclarecimento dos termos principais da discussão. Pretendemos caminhar com o autor, ao longo da sua obra, na explanação do seu pensamento acerca da identidade, da diversidade, do conflito e do reconhecimento, querendo com isso fazer saber, neste contexto, do que falamos quando nos referimos a estes conceitos.

Esforçamo-nos para que a estrutura conceitual inerente ao pensamento de Taylor pudesse também aqui ser refletida, sendo que cada capítulo é composto por três subcapítulos que se desenvolvem num nível de complexidade crescente, mas, ao mesmo tempo, clarificador dos precedentes. É assim com a identidade e a diversidade individuais, grupais e comunitárias e o seu inerente conflito e é assim, também, com o reconhecimento, desde a origem do seu discurso até à modernidade, tendo como momentos estruturantes as concepções de Hegel e Charles Taylor sobre o mesmo.

Postos os termos da equação, por assim dizer, a Parte II visa essencialmente compreender as consequências atuais dos conflitos tratados na Parte I, em particular no que se refere a conflitos políticos: as suas causas, isto é, a afirmação do princípio da *vida comum* e a manifestação do *atomismo*; as suas manifestações, ou seja, a caracterização do ou dos liberalismos e os desafios colocados pelo multiculturalismo.

Naturalmente e em face do título desta dissertação, o último capítulo compreende, em forma de síntese de todo o estudo, a necessidade e a inevitabilidade do reconhecimento como mediação, isto é, como modo de pacificação da coexistência, como modo de um verdadeiro respeito e de uma verdadeira dignidade do ser humano naquilo que mais tem de essencial, isto é, a sua identidade afirmada e preservada numa unidade com a diversidade que, assim, é mais rica.

O trabalho foi laborioso, mas frutuoso. A cada momento, a descoberta de novas sínteses foi estimulante; no entanto, e talvez demasiado envolvida neste pré-conceito que se foi confirmando ao longo da investigação, a última e derradeira síntese talvez ainda não se tenha operado. Quero com isto dizer que, se em Taylor é evidente o seu labor filosófico, nomeadamente no que concerne à ética e à antropologia filosófica e, ao mesmo tempo, a sua atenção à estética, de que se pode evidenciar o capítulo 21 de *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, intitulado «The Expressivist Turn» e toda a Parte V da mesma obra que, curiosamente ou não, tem o mesmo título que o capítulo

8 de *The Ethics of Authenticity*, isto é, «Subtler Languages», há no entanto – e talvez esta seja uma opinião pessoal – a necessidade de enquadrar a religião no âmbito da sua reflexão, tal como Hegel faz, e isso é o que viemos a encontrar em *A Secular Age*.

Sem dúvida que existem textos de Taylor sobre religião, como é o caso de *A Catholic Modernity?*, de 1999, de *The Varieties of Religion Today*, de 2002 e de alguns artigos avulsos, como «Living in a Secular Age», de 1999. No entanto – e sendo que, para mim, é evidente a presença de Hegel no pensamento de Taylor –, a sistematização de uma doutrina sobre a religião e o seu enquadramento entre a arte e a filosofia não é ainda evidente como foi em Hegel. É certo que Charles Taylor é sobretudo um filósofo que se interessa particularmente pela teoria política, interesse esse alimentado pela própria carreira política que chegou a iniciar, preocupado, sempre, em compreender e solucionar o problema da singularidade das identidades e da diversidade da coexistência dentro de uma mesma organização social, no geral, e do problema da especificidade do Quebecue dentro do Estado canadiano, em particular. Apesar disso, e compreendendo o enraizamento ontológico do indivíduo na comunidade que o precede, dando o necessário realce à sua capacidade dialógica na formação de si próprio com os outros, julgo que a relação com o sagrado, a busca desse fundamento último que seria explicado e expressado pela filosofia é ainda incipiente nestes textos, embora implicitamente possamos encontrá-la por esforço hermenêutico exaustivo na obra-síntese de muitos dos seus textos, agora coligidos e amplamente revistos, e que foi merecedora de distinção com o Templeton Prize, em 2007.

Fica aqui o mote para uma investigação mais apurada.

## Parte I

### 1. Identidade

Num artigo publicado pela primeira vez em 1965, em *Queen's Quarterly*, e depois coligido em *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, sob o título «Nationalism and the Political Intelligentsia: A Case Study», Charles Taylor, a propósito dos movimentos nacionalistas que se faziam sentir no Canadá, e em particular face ao problema da especificidade cultural do Quebec, faz realçar a temática da identidade como o problema de como os indivíduos ou os membros de um grupo se veem a si próprios ou como se identificam enquanto tais.

Nesta dinâmica, quer do indivíduo, quer do grupo, quer da comunidade, o problema da identidade coloca-se a nível do todo em que aqueles são partes e é paralelo ao problema da unidade, isto é, daquilo que nos sustenta em conjunto. Trata-se, pois, de conciliar a identidade com a diferença, a unidade com a multiplicidade, sem sacrificar nenhum dos termos. Quer isto dizer que, a partir da constatação da existência de sociedades multiétnicas, multiculturais, com identificações diversas, mas funcionando sob uma mesma organização política univocamente constituída, há que compreender como e quais são os mecanismos que conseguem sustentar essa sociedade una e coesa, reconhecendo que tensões e conflitos são inevitáveis face à intrínseca diversidade.

Como relativamente a qualquer problema sujeito a uma investigação filosófica, o que Taylor pretende ao longo da sua obra é a análise concetual dos termos que compõem esta problemática, a saber: identidade, diversidade conflitual e, como mediação, o reconhecimento.

Poder-se-á levantar o problema de saber se a identidade é definida, construída e expressada pelo indivíduo ou se, de outro modo, a identidade é identificada, conferida e reconhecida pelos outros. Em resposta, poder-se-á dizer

que está pressuposta, ao longo de toda a obra de Charles Taylor, a síntese entre estas duas concepções e que tal síntese corresponde ao conceito de reconhecimento.

Para o autor, a definição de uma identidade passa por encontrar o que há em mim significativamente diferente dos outros. De facto, afirmar uma identidade é negar todo um conjunto de possibilidades, isto é, é restringir o horizonte de significados possíveis pela afirmação de uma especificidade que pode ser individual, de grupo, social, cultural e até civilizacional.

Importa, pois, começar pelo princípio e considerar em primeiro lugar a identidade individual, tal como o autor a concebe.

## 1.1. Identidade Individual

Segundo Charles Taylor, o conceito de identidade individual pretende significar o modo como uma pessoa se define, isto é, o conjunto de características fundamentais que fazem dela um ser humano<sup>2</sup> e tal não acontece se não existir um conjunto importante de valores que a constituam e que em cada ação são tidos em conta pelo seu próprio valor e não apenas porque se tem a liberdade de decidir.

É neste sentido que, quando encontramos valores comuns que nos definem e ajudam a formar a nossa identidade, formamos grupos, associações e comunidades que verdadeiramente nos expressam e exigimos, assim, o respeito por essa identidade de que passamos a fazer parte.

Mas como encontramos, identificamos, esses valores comuns?

Para responder a esta questão, Taylor debruça-se sobre o processo evolutivo da formação da identidade moderna<sup>3</sup> e constata que a auto-interpretação dos sujeitos, em cada momento histórico, faz parte dessa construção. Analisar este processo evolutivo da formação da identidade passa por compreender, a cada momento histórico, o que os indivíduos valorizaram como significativamente importante e é nesse sentido que a análise dos desejos humanos se

---

<sup>2</sup> «[...] “Identity” designates something like an understanding of who we are, of our fundamental defining characteristics as human beings» – Taylor, Charles, «The Politics of Recognition», in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, p. 227.

<sup>3</sup> Ver *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

torna importante. Se, para Taylor, os desejos implicam uma avaliação reflexiva que pressupõe a capacidade de ligá-los a valores, o que, por sua vez, permite hierarquizá-los segundo critérios éticos e morais e comunicá-los dialogicamente, então, é precisamente essa capacidade de construir uma linguagem sobre os desejos que permite a qualificação e a avaliação reflexiva da vida que se leva e da vida que se quer levar.

É neste contexto que surge a noção tayloriana de *strong evaluation* (avaliação forte) que, dizendo respeito quer ao indivíduo em particular, quer à tradição cultural e linguística na qual o indivíduo se insere e participa, reflete uma realidade e um padrão não instrumental dos nossos desejos, pelos quais nos regemos. Como afirma:

«Falei [...] sobre as nossas “intuições morais e espirituais”. O que têm em comum com questões morais e o que merece o termo vago de “espiritual” é que todas envolvem aquilo a que noutra lugar chamei “avaliação forte”, isto é, envolvem discriminações do certo e do errado, do melhor e do pior, superior ou inferior, que não são validadas pelos nossos próprios desejos, inclinações ou escolhas mas, pelo contrário, permanecem independentes destes oferecendo padrões pelos quais estes podem ser julgados»<sup>4</sup>.

O inovador é que, para Taylor, não é a possibilidade ou não da realização dos nossos desejos e intenções que fundamenta as nossas ações, mas um mundo de *moral senses* (sentidos morais) que existe independentemente do nosso desejo particular ou consciência. A esses *sentidos morais* só temos acesso através da reflexão e da autorreflexão. Quer isto dizer que comportamos um conjunto de predeterminações morais que nos constituem, num primeiro momento, inconscientemente, e que vamos presentificando, a cada momento, pela reflexão em torno dos outros e do mundo que nos rodeia, assim como pela reflexão acerca de nós próprios. Tal presentificação traduz-se nas nossas atitudes e nos nossos comportamentos, nas nossas ações, que

---

<sup>4</sup> «I spoke [...] about our “moral and spiritual intuitions”. [...] What they have in common with moral issues, and what deserves the vague term “spiritual”, is that they all involve what I have called elsewhere “strong evaluation”, that is, they involve discriminations of right or wrong, better or worse, higher or lower, which are not rendered valid by our own desires, inclinations, or choices, but rather stand independent of these and offer standards by which they can be judged» – Taylor, Charles, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 4.

evidenciam decisões por nós assumidas em relação a questões não instrumentais, mas de significado importante.

Neste sentido, a nossa autocompreensão, resultante dessa atividade reflexiva, comporta uma referência em relação a um conjunto de experiências acerca de distinções fundamentais entre coisas que são reconhecidas como de elevada importância, categóricas, incondicionais e intrinsecamente verdadeiras.

Mas existirá este mundo de sentidos morais apenas numa espécie de limbo?

Não. Tal mundo é sustentado pela comunidade a que pertencemos; é expressado na língua e na história que partilhamos dentro dessa comunidade; é objetivado nas instituições que enquadram a nossa vida em sociedade, e é a forma específica e particular pela qual nos veiculamos e refletimos acerca desses valores objetivados que contribuem para a constituição da sua própria identidade.

Poder-se-á colocar, então, a questão da superação da diferença que pode ocorrer entre os nossos sentidos morais – por vezes inconscientes – e o nosso conhecimento reflexivo e isto pode aplicar-se tanto à vida individual quanto à coletiva. É neste sentido, para superar a possibilidade de ocorrência dessa discrepância, que Taylor dá particular importância ao conceito de *articulação*.

A articulação é precisamente tornar os nossos sentidos morais conscientes e refletidos possibilitando saber de onde se vem, quem se é e para onde se quer ir, através da capacidade discursiva. A articulação não apenas permite a compreensão e a conscientização dos nossos próprios sentidos morais, mas também possibilita, no limite, a construção histórico/narrativa da identidade. Assim se compreende que o autor possa constatar que:

«Agora vemos que este sentido do bem tem de ser conjugado na compreensão da minha vida como um desvelamento de uma história. Mas isso é afirmar outra condição básica para dar sentido a nós próprios, que nós colhemos as nossas vidas numa *narrativa*. [...] Em ordem a ter um sentido daquilo que somos, temos de ter a noção de onde viemos e para onde vamos»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> «Now we see that this sense of the good has to be woven into my understanding of my life as an unfolding story. But this is to state another basic condition of making sense of ourselves, that we grasp our lives in a *narrative*. [...] In order to have a sense of what we are, we have to have a notion of how we have become, and where we are going» – *ibidem*, p. 47.

Dois fatores concorrem para o esclarecimento daquilo que é articulado, quando Taylor fala deste conceito de articulação, e de como isso contribui para a formação da identidade: por um lado, os fins que orientam a nossa existência não são produto de uma escolha arbitrária e soberana, mas o produto de uma auto-interpretação contextualizada da nossa situação num horizonte sociocultural que nos precede, isto porque aquilo que dá sentido à existência são os conteúdos substanciais que tecem a história própria de cada um e estes conteúdos já estão inscritos na cultura, precedem o indivíduo; por isso, ele é pré-determinado na forma de definir a sua identidade e exercer a sua liberdade; por outro lado, acrescenta o autor, a identidade resulta dos compromissos e identificações que as pessoas adquirem e das escolhas morais que assumem a cada momento significativo das suas vidas. É esta articulação entre os compromissos, identificações e escolhas morais de cada um e o horizonte sociocultural que as precede que concorrem para a formação de uma identidade que possa ser manifestada e reconhecida. É lapidar a sua afirmação, que destacamos:

«Saber quem sou é uma espécie de saber onde me coloco. A minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que fornecem a estrutura ou o horizonte dentro do qual posso tentar determinar, caso a caso, o que é bom ou preferível, o que deve ser feito, para o que me dirijo ou ao que me oponho. Por outras palavras, é o horizonte dentro do qual eu sou capaz de tomar uma posição. [...] Saber quem se é é estar orientado num espaço moral, um espaço no qual surgem questões sobre o bem e o mal, sobre o que vale ou não a pena fazer, sobre o que tem significado e importância para si e o que é trivial e secundário»<sup>6</sup>.

Deste modo, as tradições culturais são interpretadas como resultados solidificados de esforços intersubjetivos de articulação de sentimentos e vivências. Por outro lado, se considerarmos os termos na sua contrariedade, a

---

<sup>6</sup> «To know who I am is a species of knowing where I stand. My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand. [...] To know who you are is to be oriented in moral space, a space in which questions arise about what is good or bad, what is worth doing and what not, what has meaning and importance for you and what is trivial and secondary» — *ibidem*, pp. 27 e 28.

identidade não articulada reflexivamente é, necessariamente, uma identidade fragmentada e por vezes irreconhecível. No entanto, é necessário realçar que a interpretação da tradição como um resultado solidificado de um esforço intersubjetivo não implica a sua estagnação ou a sua perpétua repetição. De facto, o desenvolvimento da tradição é garantido pela possibilidade de articulação reflexiva de novos sentidos linguísticos e valorativos, de novas realidades e situações com que nos vamos deparando ao longo da vida, de novos mapas valorativos que se vão solidificando ao longo do tempo e firmando como bens constitutivos pelos quais formamos a nossa identidade e identificamos outras.

São esses bens constituintes da identidade individual e, de outro modo, da identidade cultural, que permitem perceber a *moral topography* (topografia moral) da nossa época, ou seja, o mapa valorativo pelo qual hoje as pessoas se orientam nas suas vidas. Tais bens constituintes são designados por Taylor como *moral sources* (fontes morais), ou seja, fontes que motivam e que inspiram a nossa ação no mundo, sendo, portanto, a razão última que faz os bens da vida dignos de serem perseguidos ou desejados.

No entanto, segundo Taylor, quando um bem constitutivo de uma cultura não é articulado, acaba por perder a sua força condutora e inspiradora do comportamento ou da ação, ou seja, corre o risco de perder eficácia como fonte moral. Conforme ele afirma:

«Assim, articular o bem é muito difícil e problemático para nós. [...] Mas primeiro parece haver razões muito fortes a favor da articulação sempre que um bem constitutivo serve como fonte moral. As fontes morais fortalecem. Aproximarmo-nos delas, ter uma visão clara delas, vir a captar aquilo que envolvem é, para aqueles que as reconhecem, ser conduzido a amá-las e a respeitá-las e considerar este amor/respeito como a melhor forma de viver segundo elas. A articulação pode aproximá-las. É por isso que as palavras podem fortalecer; é por isso que as palavras em determinadas alturas têm uma tremenda força moral»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> «So articulating the good is very difficult and problematic for us. [...] But first there seem to be very strong reasons in favour of articulation wherever a constitutive good serves as a moral source. Moral sources empower. To come closer to them, to have a clearer view of them, to come to grasp what they involve, is for those who recognize them to be moved to love or respect them, and though this love/respect to be better enabled to live up to them. And articulation can bring them closer. That is why words can empower; why words can at times have tremendous moral force» – *ibidem*, p. 96.

Neste sentido, compreende-se que, para Taylor, as noções de «identidade» e de «moralidade» estejam intimamente relacionadas, porque a nossa identidade pode ser considerada uma hierarquia valorativa que construímos ao definir e ao decidir o que é e o que não é importante ou relevante para nós, sob um horizonte de sentido que nos é dado. É por isto que, na inquirição de Taylor, faz sentido a seguinte questão:

«Quem sou eu? [...] O que para nós responde a esta questão é uma compreensão daquilo que para nós é de crucial importância. Saber quem sou eu é uma espécie de saber onde me coloco. A minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que fornecem a estrutura ou o horizonte dentro do qual posso tentar determinar, caso a caso, o que é bom ou preferível ou que deva ser feito ou aquilo que apoio ou a que me oponho. Por outras palavras, é o horizonte dentro do qual sou capaz de assumir uma posição»<sup>8</sup>.

Esta posição não é nova nem ingênua no autor. Dez anos antes, em 1979, numa conferência proferida na Canadian Philosophical Association, em Montreal – publicada pela primeira vez, no mesmo ano, nas respetivas atas intituladas *Philosophers Look at Canadian Confederation* e depois, em 1994, na coleção de artigos coligidos por Guy Laforest, intitulada *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, sob o título *Why Do Nations Have to Become States?* – afirmava:

«A questão é “Quem sou eu?” A resposta aponta para certos valores, certas alianças, talvez uma certa comunidade, fora da qual não poderei funcionar como um sujeito humano completo. [...] mas o que é peculiar a um sujeito humano é a capacidade de perguntar e responder a questões sobre aquilo que verdadeiramente importa, que é do mais alto valor, que é verdadeiramente significativo, que é mais motivador, mais belo e por aí adiante. A conceção de identidade é a visão de que fora do horizonte dado por algum valor maior ou por

---

<sup>8</sup> «Who am I? [...] What does answer this question for us is an understanding of what is of crucial importance to us. To know who I am is a species of knowing where I stand. My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determine from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand» – *ibidem*, p. 27.

alguma aliança ou alguma pertença comunitária, estaria crucialmente fragilizado, sem ser capaz de perguntar e responder efetivamente a estas questões e, como tal, incapaz de funcionar como sujeito humano completo»<sup>9</sup>.

O que aqui há de novo e inovador é a ideia de uma individuação mais completa e original inserida desde sempre numa comunidade de sentido. Cada indivíduo é único e deve viver de acordo com essa unicidade. A novidade não está na constatação de que os indivíduos são diferentes. O que é novo é a percepção de que estas diferenças não são simples variações sobre um mesmo tema, mas implicam o dever e a obrigação de se viver de acordo com esta originalidade.

Ao contrário da uniformização e da generalização de uma perspectiva instrumental em relação ao próprio eu, passa a ser a articulação da originalidade individual com os outros o que nos define como pessoas. Deste modo, e dada a conceção dialógica e intersubjetiva que Taylor assume, a nossa identidade é vista como formada pelo diálogo com os nossos *outros significantes* interiorizados dentro de nós mesmos. Este ponto de partida é radicalmente intersubjetivo e não permite uma definição de identidade que implique uma perda dos nossos vínculos com os outros, por motivos que têm a ver meramente com desejos e não com fontes morais interiorizadas que apontam para o modo como devemos viver.

Essencialmente, o que se pretende sublinhar é que comunicar – receber e transmitir –, assimilar e participar na construção do mapa valorativo que enquadra as nossas vidas é uma capacidade linguística, discursiva, dialógica, porque a língua expressa quer a vida interna do sujeito, quer as suas relações intersubjetivas, permitindo a construção de parâmetros valorativos capazes de guiar as suas escolhas para a vida pública e para a vida privada.

«Sou um “eu” apenas com relação a certos interlocutores: de um modo em relação com os parceiros de conversação que são essenciais para que alcance a minha autodefinição; de outro, em relação àqueles que agora são cruciais para a minha contínua captação de linguagens de autocompreensão – e, claro,

---

<sup>9</sup> Taylor, Charles, «Why Do Nations Have to Become States?», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 45.

estas classes podem sobrepor-se. Um “eu” existe apenas dentro daquilo a que chamo “teias de interlocução”»<sup>10</sup>.

Tais escolhas são feitas a partir de um horizonte de questões importantes resultantes da minha existência de indivíduo num mundo natural e histórico, em comunhão com os outros seres humanos e com deveres de cidadania. O ponto de partida é a noção de que os homens são dotados de um sentido moral, de um sentido intuitivo sobre o Bem e o Mal que não resulta de um raciocínio frio, mas é um ato enraizado nos seus sentidos morais. Ao contrário das perspectivas clássicas em que era necessário o contacto com uma fonte – Deus ou a ideia de Bem – para se atingir a plenitude do ser, agora, a fonte encontra-se no interior do nosso ser, sem deixar de considerar o carácter dialógico da condição humana muitas vezes ofuscado por noções monológicas e atomísticas do indivíduo.

Se a identidade humana só se completa na interação com o mundo e com os *outros significantes* e se o carácter dialógico da condição humana implica a mútua interdependência entre os indivíduos e não é contrário à capacidade para alcançar a individualidade, mas sim um seu próprio aspeto, então é compreensível que Charles Taylor afirme:

«Para que cada indivíduo possa descobrir em si no que consiste a sua humanidade necessita de um horizonte de significado que só pode ser dado por alguma aliança, pertença a um grupo, tradição cultural [...] uma linguagem para perguntar e responder a questões de significado último»<sup>11</sup>.

Em conclusão, o afirmado implica que sejam permitidos a expressão, a realização e o reconhecimento da sua identidade própria e, para que isto aconteça, têm de existir um horizonte de significado e uma linguagem (em sentido

---

<sup>10</sup> «I am a self only in relation to certain interlocutors: in one way in relation to those conversation partners who were essential to my achieving self-definition; in another in relation to those who are now crucial to my continuing grasp of languages of self-understanding – and, of course, these classes may overlap. A self exists only within what I call “webs of interlocution”» – Taylor, Charles, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 36.

<sup>11</sup> Taylor, Charles, «Why Do Nations Have to Become States?», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 46.

lato) que permitam perguntar e responder a questões de significado último. Este horizonte de significado e esta linguagem são possibilitados pela cultura da comunidade à qual pertencem. Quer isto dizer que esta linguagem, esta cultura, que é essencial à formação da nossa identidade, é sempre recebida de outros que reconhecemos e pelos quais, a cada momento das nossas construção e manifestação, somos reconhecidos. Tal aplica-se de modo similar a indivíduos, grupos, comunidades, Estados ou nações, diferentemente do contexto de apreciação. Seria extremamente difícil manter um horizonte de significado a partir do qual nos identificamos se não fossemos reconhecidos por aquilo que somos.

## 1.2. Identidade Grupal

A importância deste horizonte de significado é reforçada, por Taylor, num artigo intitulado «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada»<sup>12</sup>, publicado pela primeira vez em 1985, que antecipa em muito a caracterização da modernidade operada em *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity* e, em particular, a identificação das maleitas da modernidade tal como aparecem em *The Ethics of Authenticity*<sup>13</sup>. Aí, o autor afirma que, embora todas as práticas e instituições da sociedade moderna nos levem a compreender-nos como indivíduos – sendo inevitável que assim seja –, como indivíduo autónomo, tenho as minhas opiniões, os meus valores, a minha visão, as minhas afinidades, embora estas sejam possibilitadas por um horizonte de significado que me é dado pela comunidade a que pertencem.

Não descurando a pertença a uma comunidade que me é anterior, a noção moderna de «autonomia» surge juntamente com um ideal – o de ser verdadeiro comigo mesmo e com a minha maneira própria de ser – *autenticidade*<sup>14</sup>; neste sentido, poder-se-á falar de uma identidade individualizada que é aquela que

---

<sup>12</sup> A versão aqui seguida é a que se encontra coligida em *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, pp. 59-119.

<sup>13</sup> Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

<sup>14</sup> «But the importance of recognition has been modified and intensified by the new understanding of individual identity that emerged at the end of the eighteenth century. We might speak of an individualized identity, one that is particular to me and that I discover in myself» – Taylor, Charles, «The Politics of Recognition», in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, p. 227.

descubro em mim, que é especificamente minha, que é original<sup>15</sup>. Mas é preciso e determinante ter em conta que apenas nos tornamos verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim, de definirmos as nossas identidades, quando adquirimos linguagens humanas de expressão ricas de significado, porque são fruto de uma cultura, de uma tradição da qual fazemos parte.

A consciência deste carácter dialógico é uma característica distinta da idade moderna, em que somos livres de nos definir e de lutar pelo reconhecimento das nossas identidades no contexto mais alargado da sociedade. Neste sentido, os indivíduos necessitam de um grupo de identificação que, primeiramente, é baseado ou suportado pela linguagem. Quer dizer que as pessoas não aprendem sozinhas as linguagens (arte, gesto, amor...) necessárias à sua autodefinição; pelo contrário, elas são-lhes dadas a conhecer através da interação com aqueles que são importantes para elas. Neste sentido, a identidade é sempre definida em diálogo sobre ou contra as coisas que os nossos *outros significantes* querem ver assumidas em nós.

Se o significado de identidade é aquilo que nós somos, se é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido, se algumas das coisas a que eu dou mais valor estão ao meu alcance apenas por causa da pessoa que eu amo, então essa pessoa passa a fazer parte da minha identidade e este é um pequeno passo para formar um grupo de identificação.

Quer isto dizer que as pessoas se identificam umas com as outras por etnia, raça, nacionalidade, cultura, religião, género, classe ou ideologia, e uma partilha comum destas características pode dar origem a um grupo organizado dotado de uma identidade própria em torno de um interesse ou de um ideal, quer pela adesão voluntária das pessoas, quer pela identificação de determinadas características que incluem as pessoas nesse determinado grupo.

Em função desses características, interesses, valores ou ideais partilhados pelos indivíduos, os grupos adquirem uma identidade própria que se manifesta a dois níveis. Por um lado, são fontes de identificação para aqueles que os compõem, permitindo-lhes articular expectativas e motivações; por outro lado, são fonte de identificação para aqueles que não o compõem, que lhes são exteriores, mas que, assim, podem interagir com eles de um modo mais efetivo.

---

<sup>15</sup> Voltarei aqui mais tarde a propósito do conceito de «autenticidade», nomeadamente nos Capítulos 2 e 5.

Neste sentido, e embora a identidade do grupo não esgote toda a amplitude da identidade pessoal dos seus membros, comporta expectativas sociais sobre o modo como um indivíduo de um determinado grupo pensa ou age e, uma vez que os valores que subjazem à formação de tais grupos são tão diversos consoante as suas naturezas distintas e tanto podem ser anti-universalistas e anti-igualitários como o contrário, poderão constituir-se como fontes de conflito quando os seus interesses e objetivos na afirmação da sua especificidade colidem no arranjo social que os enquadra.

No entanto, não é apenas o interesse e o ideal que levam os indivíduos a associarem-se em grupos para formarem e manifestarem a sua identidade. Eles necessitam de ver reconhecidas as suas capacidades e os seus talentos particulares, isto é, necessitam de um apreço social<sup>16</sup> que só podem alcançar a partir de valores coletivos partilhados. Será apenas pelas constantes exigência e realização de formas de reconhecimento positivas, em que a normatividade moral está presente, que a formação e a manifestação da identidade podem ocorrer<sup>17</sup>. Aqui, coloca-se o mesmo problema: as pessoas associam-se ou são associadas a grupos em função de interesses particulares ou por aquilo que são, pelas suas identidades?

Considerando que a identificação com outros é um modo de os indivíduos perseguirem os seus próprios interesses sem abdicarem da sua liberdade individual, mesmo para aqueles para os quais os compromissos éticos operam independentemente de qualquer identificação em comum, torna-se necessário aos indivíduos aliarem-se para serem politicamente efetivos na defesa da afirmação das suas identidades. É a própria identificação com outros que confere ao indivíduo um sentido dos seus interesses políticos, porque assim tem a oportunidade de fazer ouvir as suas reivindicações e verificar o seu peso social; há que ter em conta que essa aliança pode ser instrumental ou identitária.

No entanto, os grupos fornecem um sentido de identidade e de pertença social e ajudam as minorias a reagir contra os estereótipos negativos que se formam e a construir uma imagem positiva de si próprias, ajudando a combater

---

<sup>16</sup> O apreço ou estima social serão tratados com maior detalhe no Capítulo 5.2.

<sup>17</sup> «The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the misrecognition of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being» – *ibidem*, p. 225.

a injustiça em contextos de desigualdade cívica ou de falta de igualdade de oportunidades, ao mesmo tempo que ajudam a desenvolver um sentimento de respeito entre os elementos do próprio grupo. De outro modo, no reverso da medalha, algumas identidades grupais promovem precisamente a formação de estereótipos negativos, incitando à injustiça e à violência como modo de afirmação. Neste sentido, o grupo pode constranger ou libertar os indivíduos, negando ou aumentando uma certa individualidade inerente ao seu próprio carácter. Quando são identificados pela raça, a etnia ou o credo religioso e assumem essa identidade como própria e fundamental, muitas vezes tendem a tornar-se hostis e superiores a outros grupos e isso é fonte de conflito.

O que se quer realçar é que a existência do grupo pode comportar um aspeto negativo, quando ele é restritivo para aqueles que não partilham das mesmas características, embora possam partilhar os mesmos ideais. Isso acentua-se quando consideramos um tipo de grupo que faz de uma particular marca distintiva, por exemplo, a etnia, a sua característica fundamental e que, em torno dela, busca condições de justiça, liberdade e equidade que são transversais a toda a sociedade, mas restringe a pertença ao grupo a todos os outros que partilham esses mesmos ideais mas não são da mesma etnia.

Serve isto para afirmar que os grupos são, no fundo, pertenças que caracterizam o indivíduo e permitem identificá-lo. Tais pertenças são múltiplas e diferem quanto às suas natureza e importância. De facto, não é a mesma coisa falarmos, por um lado, da pertença a uma associação cultural e recreativa e, por outro, da pertença a um partido político; não é a mesma coisa identificarmos alguém como membro de um grupo feminista ou como membro de um grupo de filatelistas. O que é necessário compreender é que o grupo pode identificar os seus elementos quanto a meros interesses ou preferências, mas também pode identificar os seus elementos em relação a características fundamentais que exigem confirmação e reconhecimento social para que o indivíduo possa definir-se e realizar-se.

Para melhor compreensão do que ficou dito, os indivíduos formam e aderem a grupos de identidade por diversas razões, entre as quais se pode destacar os seguintes<sup>18</sup>:

---

<sup>18</sup> Amy Gutmann, em *Identity in Democracy*, identifica e caracteriza quatro tipos de grupos: culturais, de atribuição, voluntários e religiosos, que exigem reconhecimento social de modo a comprovarem a identidade dos seus elementos.

- Para expressarem publicamente o que consideram ser aspetos importantes da sua identidade;
- Para preservarem a cultura com a qual o grupo se identifica;
- Para obterem bens materiais para si próprios e para o grupo (justificados ou não);
- Para combaterem a favor ou contra a discriminação e outras formas de injustiça;
- Para receberem apoio dos outros membros do grupo que partilham algum aspeto da sua identidade social;
- Para se expressarem e agirem a partir de compromissos éticos partilhados pelo grupo<sup>19</sup>.

Segue-se que estas motivações são um modo de o indivíduo formar e expressar a sua identidade no domínio público da sua vida e, quando tal é negado ou restringido pela organização subjacente, até naquilo que julgamos que a favorece e a promove, isto é, uma sociedade democrática politicamente organizada, isso também pode ser – se não o é necessariamente – fonte de conflito. Assim, entendemos que a sociedade se mantém coesa não só pela possibilidade de satisfação de interesses particulares, mas também por um sentido de ordem que é regulado por uma conceção de justiça que reconhece os méritos e as exigências de todos os que a compõem.

A estrutura básica e o regime económico de uma sociedade não são apenas arranjos que satisfazem desejos e aspirações atuais, mas também arranjos que permitem a formulação de futuros desejos e aspirações. Do mesmo modo, as capacidades, os talentos naturais e as vocações de cada um são apenas potencialidades que não podem florescer fora da vida social politicamente organizada. Isto porque formamos os nossos projetos de vida de acordo com o nosso lugar na sociedade e concebemos os nossos fins e propósitos à luz dos meios e oportunidades que podemos esperar realisticamente.

Não apenas a conceção de nós mesmos e dos nossos objetivos e ambições, mas também a realização das nossas capacidades e talentos refletem a nossa história pessoal, as oportunidades disponíveis que aproveitamos e a posição social que ocupamos. Este tipo de razões mostra o nosso profundo

---

<sup>19</sup> Ver Gutmann, Amy, *Identity in Democracy*, Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2003.

enraizamento na sociedade<sup>20</sup>. Assim, o indivíduo livre e agente moral autónomo só pode alcançar e manter a sua identidade dentro de um certo tipo de cultura que suporte instituições e associações que exijam estabilidade e continuidade e que, frequentemente, são o suporte da própria sociedade como um todo.

É neste sentido que a frustração da formação e da manifestação da identidade dos indivíduos cria pressão sobre as instituições políticas, afetando a estrutura social como um todo. De facto, é a crescente exigência de condições mínimas de afirmação e sobrevivência dos diferentes grupos que tem levado a que, nas sociedades democraticamente evoluídas, se tenham vindo a introduzir, progressivamente, os direitos sociais nos sistemas jurídicos que ordenam a vida em sociedade. O mesmo poderá ser dito das crescentes difusão e legalização de *modos de vida familiares* que fogem ao conceito tradicional de família, mas são considerados vitais para aqueles cujas orientações sexuais diferem dos cânones sociais e culturais<sup>21</sup>, e este é também o caso do multiculturalismo, que afirma a necessidade da defesa, da preservação e do respeito por uma especificidade cultural que existe dentro de uma determinada sociedade.

O que Taylor pretende mostrar é que o indivíduo livre do Ocidente é apenas o que é pela virtude de toda a sociedade e toda a cultura que o originaram e o modelaram; as famílias só podem inculcar determinadas capacidades e aspirações porque estão incluídas nessa cultura; isto inclui todos os que querem prescrever direitos, quer para esta liberdade, quer para a garantia dessas liberdades. Daí que afirme que:

«O juízo sobre a identidade é um juízo sobre mim em particular ou sobre uma pessoa em particular ou sobre um grupo. [...] Fora desta cultura não saberei quem sou como sujeito humano. Assim, esta cultura ajuda a identificarmo-nos»<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> «Além disso, a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte» – Aristóteles, *Política* (I, 2, 1253 a17).

<sup>21</sup> Veremos adiante como esta afirmação de orientações e preferências não é determinante para a afirmação de uma identidade e de como, no seu sentido mais profundo, não constitui uma diferença essencial para a manifestação de uma identidade.

<sup>22</sup> Taylor, Charles. «Why Do Nations Have to Become States?», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 45.

### 1.3. Identidade Comunitária

Como já foi afirmado e sustentado, a comunidade é algo constitutivo do próprio indivíduo, uma vez que as autointerpretações e o horizonte de significado que o definem são retirados das relações estabelecidas e possibilitadas pela comunidade.

Podemos considerar um indivíduo abstraído da sua comunidade apenas se o entendermos como um organismo vivo simples, mas, sendo ele um ser que pode pensar, sentir, decidir, mover-se, relacionando-se de várias formas com os outros seus semelhantes e com o mundo, é necessário pensá-lo como portador de uma linguagem e com formas próprias de compreensão das suas relações com os outros. Mas a linguagem é algo que só subsiste numa comunidade e, neste sentido, o que somos como seres humanos apenas somos em comunidade cultural.

Por isso, é necessário afirmar que a cultura molda a identidade dos seus membros fornecendo uma linguagem comum, uma história, uma narrativa, instituições de socialização, um leque de ocupações, estilos de vida, tradições artísticas distintas e costumes que são partilhados de geração em geração. Trata-se de pertencer a e não de adquirir uma cultura e, assim, o sentimento de segurança, de autorrespeito e otimismo face ao modo de vida sai reforçado. Neste sentido, uma cultura é uma fonte de identificação para os seus membros e fornece o contexto compreensivo no qual os seus membros fazem as suas escolhas e tomam as suas decisões, fornecendo, também, o enquadramento em que os indivíduos exercem a sua liberdade.

Do mesmo modo, a nossa experiência é formada em parte pelo modo como interpretamos e isto tem muito a ver com o que está disponível na nossa cultura. Muitas das nossas experiências mais importantes seriam impossíveis fora da «nossa» sociedade, porque se relacionam com objetos que são sociais. Assim, a cultura em que vivemos na nossa sociedade pública interage profundamente com a dimensão privada das nossas vidas. Somos o que somos em virtude de participarmos na vida da nossa sociedade. Neste sentido, a identidade de um indivíduo é fruto da identidade da comunidade e esta deve ser reconhecida naquilo que tem de estruturante nas suas diferenças e na capacidade de participação nas coisas públicas<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Parte-se da constatação de que diferentes comunidades existem sob um mesmo enqua-

Assim entendida, uma cultura pode não se identificar com uma sociedade. De facto, a coexistência de várias culturas numa mesma organização social é, nos nossos dias, cada vez mais visível e tal pode ser fonte de conflito, caso haja uma cultura dominante que imponha os seus valores e não respeite as minorias culturais, ou, caso a ação das culturas minoritárias na busca de respeito, liberdade e afirmação seja injusta e violenta – geralmente as comunidades dominantes consolidam a sua hegemonia inculcando uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados e o multiculturalismo tem muito a ver com a imposição de algumas culturas a outras pelo pressuposto da superioridade<sup>24</sup>.

Se a realização da liberdade é essencial para a construção e a afirmação da identidade, e se esta depende em parte da sociedade e da cultura em que vivemos, então, para exercermos uma liberdade maior, temos de ajudar a determinar a forma dessa sociedade e só o podemos fazer através de instrumentos comuns de decisão. Isto significa que as instituições políticas em que vivemos têm um papel crucial no que seja necessário para a realização da nossa identidade como seres livres. Neste sentido, a deliberação conjunta sobre aquilo que nos liga a todos é uma parte essencial do exercício da liberdade. E é apenas deste modo que os homens acordam em relação a certos aspetos básicos que terão efeitos concretos nas suas vidas.

Tais questões, que só podem ser decididas pela sociedade como um todo e que condicionam diretamente as nossas vidas, têm de ser coletiva e verdadeiramente deliberadas em termos políticos. Uma sociedade em que tal deliberação seja pública e envolva todos realizará uma liberdade que não poderá ser desenvolvida em qualquer outro modelo; isto porque estamos num terreno em que a nossa conceção de liberdade toca a questão da natureza do sujeito humano como sujeito social. A tese é que a identidade do indivíduo, autónomo e autodeterminado, requer e exige uma matriz social que reconheça o direito à decisão própria e que apele para que ele tenha voz na deliberação sobre a ação política.

Neste sentido, e sabendo que um indivíduo isolado, por si só, não tem capacidade de determinar a organização política de uma sociedade e que esta só pode ser justificada quando consegue enquadrar as comunidades que a

---

dramamento político, sejam elas respeitadas ou não, reconhecidas ou não, na organização estatal.

<sup>24</sup> Retomaremos este ponto em 4.3.

compõem, a deliberação conjunta e o reconhecimento de minorias são essenciais para fortalecer o próprio sentido de coesão e de união da sociedade, que, por sua vez, denotará assim uma identidade mais rica e mais reconhecível face a outras.

Deste modo, põe-se de novo a questão do reconhecimento.

Há a necessidade de todos reconhecerem o valor igual das diferentes culturas, para que possam não só sobreviver, mas também afirmar o seu mérito, porque negar uma herança cultural é negar a capacidade de afirmação autêntica das identidades dos membros de uma comunidade.

## 2. Diversidade e Conflito

Já aqui foram enunciadas várias razões para a ocorrência de conflitos dentro de uma sociedade politicamente organizada, composta por indivíduos, grupos e comunidades diferentes. Se, na primeira secção, o foco da atenção esteve centrado na identidade, agora importa realçar que não são a formação e a manifestação de uma identidade, por si sós, que são fonte de conflito. Muito embora os conceitos estejam interrelacionados no campo da análise, trata-se, aqui, de compreender como a diversidade é fonte de conflito.

O contexto da análise centra-se, neste momento, no domínio público das vidas das pessoas, isto é, no nível em que indivíduos, grupos e comunidades manifestam os seus próprios identidades, interesses, ideais e valores, na busca de um sentido para as suas vidas, de uma vida boa que possa ser suportada, refletida e garantida pelas instituições sociais e pela organização política que os enquadram.

No seguimento da secção anterior e de acordo com a própria obra de Charles Taylor, dar-se-á particular importância à existência de conflitos morais; no entanto, a dimensão do conflito não é apenas moral, mas também social, política e cultural. No fundo, as questões que se colocam e a que se procura responder são: porque é a diversidade constitutivamente conflitual? Que versões pode assumir essa conflitualidade na construção das identidades pessoal, grupal, social e cultural?

O que se exige é fazer uma análise estratificada da existência social, considerando o conflito uma condição necessária na construção da identidade e o reconhecimento como modo de pacificação da coexistência; e, para efeitos de uma melhor compreensão e clareza de explanação, é necessário enquadrar a problemática dos conflitos entre indivíduos na sua dimensão familiar, na sociedade civil e no Estado. Da mesma forma e no que respeita aos grupos, a análise reporta-se aos conflitos que podem ocorrer a estes mesmos níveis,

em particular na sociedade civil e no Estado. Em relação às comunidades, a atenção centra-se na dimensão do Estado e na pressão que exercem sobre as instituições políticas<sup>25</sup>.

Tal justifica-se, porque a família, a sociedade civil e o Estado são as dimensões que enquadram a vida humana em sociedade, importando realçar que uma sociedade é composta – cada vez mais – por diversas comunidades; que cada comunidade pode ser constituída por diversos grupos e que os grupos são constituídos por indivíduos que têm na família a sua primeira e mais fundamental forma de participação nas sociedades politicamente organizadas.

Trata-se de perceber como os conflitos morais, sociais e políticos resultam da existência de uma diversidade de indivíduos, grupos, comunidades e culturas que procuram quer a satisfação dos seus interesses particulares, quer a satisfação da necessidade vital de formação das suas identidades. Estes são conflitos que ocorrem pela necessidade vital de afirmação de uma identidade e tal afirmação só pode ser conseguida se existir o reconhecimento da sua diferença e do valor moral que lhe é inerente. No entanto, nem todos os conflitos morais se justificam desta mesma forma, porque não dependem apenas da consciência individual ou do interesse coletivo<sup>26</sup>. Certamente que, perante um dilema moral, nem todos os indivíduos reagem ou agem da mesma forma em função da sua conduta moral. Do mesmo modo, em face de uma política pública transversal a toda a sociedade, os diferentes grupos e comunidades que compõem essa sociedade reagem de diversos modos, consoante os seus interesses particulares ou a sua necessidade de afirmação e, em alguns casos até, como modo de garantir a sua sobrevivência.

Importa, pois, esclarecer que estes conflitos ocorrem entre indivíduos, grupos e comunidades quando está em causa uma escolha sobre o que deve ser feito, sobre que ação deve ser tomada numa determinada situação concreta<sup>27</sup>;

---

<sup>25</sup> Todo o Capítulo 5 retomará esta problemática.

<sup>26</sup> A este propósito, Steven Lukes em *Making Sense of Moral Conflict* identifica quatro tipos de conflito moral: conflito de obrigações (conflito entre ações requeridas numa determinada situação pelos valores morais assumidos); conflito de valores (conflito entre propósitos, objetivos e fins); conflito de concepções do bem (conflitos entre códigos morais ou visões do mundo); conflito entre diferentes reivindicações morais.

<sup>27</sup> «Moral conflicts are conflicts between moral claims that may face persons or groups or communities or governments representing them, when individually or collectively they deliberate about what to do» – Lukes, Steven, «Making Sense of Moral Conflict», in *Liberalism and the Moral Life*, edited by Nancy L. Rosenblum, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

e o que caracteriza, essencialmente, este tipo de conflitos é uma visão sobre o Bem ou o Mal, isto é, considera-se o que se *deve fazer* mais do que o que se *deve ser*, o que é justo mais do que qual é o melhor modo de viver. É neste sentido que Charles Taylor afirma:

«Esta filosofia moral tende a focar-se antes no que é ser-se correto do que no é ser-se bom; em definir antes o conteúdo da obrigação do que a natureza da vida boa; e não deixa espaço concetual para uma noção do bem como objeto do nosso amor ou da nossa fidelidade...»<sup>28</sup>.

Importa reconhecer que esta noção de *vida boa* é uma característica da modernidade e que nem sempre os conflitos morais foram objeto de um estudo tão aprofundado como aquele a que se assiste nos nossos dias. Tal deve-se, essencialmente, a dois factos. Primeiro, o relativismo<sup>29</sup> e o subjetivismo moral tendem a considerar que todas as exigências morais são dignas do mesmo valor; como tal, que todos os indivíduos têm os seus próprios valores e que entre eles e sobre eles não há discussão possível. Deste modo, os indivíduos tendem a valorizar a satisfação dos seus interesses próprios tendo em vista uma autorrealização apenas enquadrada na ordem jurídica que rege a sua sociedade e não numa conceção do Bem que dê significado à sua vida.

Esta visão funda-se, segundo Taylor, num individualismo que tem numa leitura específica do conceito de *autenticidade*<sup>30</sup> o seu ideal de vida; e por isso o autor afirma:

---

<sup>28</sup> «This moral philosophy has tended to focus on what is right to do rather than on what it is good to be, on defining the content of obligation rather than the nature of the good life; and it has no conceptual place left for a notion of the good as the object of our love or allegiance...» – Taylor, Charles, *The Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 3.

<sup>29</sup> «...the relativism was itself an offshoot of a form of individualism, whose principle is something like this: everyone has a right to develop their own form of life, grounded on their own sense of what is really important or of value.» Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, p.14.

<sup>30</sup> Em *The Ethics of Authenticity*, Charles Taylor apresenta duas leituras divergentes do conceito de autenticidade e propõe uma síntese entre alguns aspetos de ambas. A referência que aqui se faz diz respeito à conceção que assume o conceito de autenticidade numa perspetiva individualista e relativista que descarta o enraizamento do indivíduo na comunidade como fonte de sentido para as suas ações, os seus interesses e valores.

«[...] individualismo também significa o que muitas pessoas consideram ser a mais alta conquista da civilização moderna. Vivemos num mundo em que as pessoas têm o direito de escolher para si o seu próprio padrão de vida, de decidirem em consciência que convicções expressar e de determinarem a forma das suas vidas pelos mais variados aspetos que os seus antecessores não poderiam controlar e estes direitos são geralmente defendidos pelos nossos sistemas legais. Em princípio, as pessoas já não se sacrificam às exigências das supostas ordens sagradas que as transcendem»<sup>31</sup>.

É uma visão egoísta, libertinária e pouco centrada nos interesses e necessidades dos outros membros da sociedade que, necessariamente, é fonte de conflito.

O segundo facto que concorre para esta característica da modernidade, geradora de conflitos e tensões, e para a atenção que a filosofia moral deposita nesta questão, é a perda de uma ordem de sentido que transcende os indivíduos, localizando-os e identificando o seu papel no mundo. Esta ordem de sentido, muitas vezes chamada «monismo moral», considerava as diferenças entre os agentes morais como meras particularidades de uma mesma ordem que é comum a todos. Tal ordem, seja Deus, a estrutura do universo, ou a *polis*, confere sentido à realidade e enquadra a ação humana evidenciando a melhor forma de vida que é possível, isto é, estar de acordo e concorrer para a realização dessa ordem através da atualização das suas próprias potencialidades enquanto seres humanos racionais. Tratava-se de afirmar a supremacia de um determinado valor ou considerar que, embora todos os valores sejam importantes, alguns são-no mais do que outros e só existe uma forma verdadeiramente racional de os combinar. É neste sentido que Taylor afirma que a liberdade moderna foi conquistada pela separação de horizontes morais antigos e essa separação teve e tem consequências sociais que se expressam na conflitualidade resultante da afirmação do igual valor moral das escolhas e ações dos indivíduos:

---

<sup>31</sup> «[...] individualism also names what many people consider the finest achievement of modern civilization. We live in a world where people have a right to choose for themselves their own pattern of life, to decide in conscience what convictions to espouse, to determine the shape of their lives in a whole host of ways that their ancestors couldn't control. And these rights are generally defended by our legal systems. In principle, people are no longer sacrificed to the demands of supposedly sacred orders that transcend them» – *ibid*, p. 2.

«As pessoas estavam habituadas a ver-se como parte de uma ordem maior. Nalguns casos, esta era uma ordem cósmica, “a grande corrente de Ser”... Esta ordem hierárquica no universo refletia-se nas hierarquias da sociedade humana. As pessoas estavam, muitas vezes, fechadas num dado lugar, num papel e numa posição que lhes eram próprios e dos quais era quase inadmissível que se desviassem. A liberdade moderna surgiu pelo descrédito dessas ordens»<sup>32</sup>.

Mais do que uma ordem de sentido transversal a uma comunidade ou uma cultura que dê coerência às nossas escolhas, a modernidade<sup>33</sup>, ao afirmar que todas as escolhas são igualmente dignas porque são tomadas livremente – é a possibilidade de fazer essa própria escolha que lhe confere dignidade – sustenta que todas as decisões têm o mesmo estatuto moral e todos os modos de vida são igualmente dignos de serem vividos.

A par deste individualismo subjetivista e relativista e desta perda dos horizontes morais antigos – essa ordem de sentido que transcendia os indivíduos –, a modernidade também acentua outras características que fomentam essa conflitualidade latente.

Segundo Charles Taylor, a identidade moderna também evidencia três características – autonomia, realização fora da natureza e eficácia –, a última como confirmação do nosso controlo, do nosso poder produtivo e, como tal, da nossa *liberdade face ao mundo*<sup>34</sup>. Estas três características, que fundamentam o mal-estar da modernidade, são elucidadas por Taylor em *The Ethics of Authenticity*: o individualismo, a primazia da razão instrumental e a perda dos horizontes morais identificada como a perda de liberdade.

---

<sup>32</sup> «People used to see themselves as part of a larger order. In some cases, this was a cosmic order, a “great chain of Being”... This hierarchical order in the universe was reflected in the hierarchies of human society. People were often locked into a given place, a role and station that was properly theirs and from which it was almost unthinkable to deviate. Modern freedom came about through the discrediting of such orders» – *ibid*, p. 3.

<sup>33</sup> Para elucidar a caracterização da modernidade que aqui se assume, ver o Capítulo 1 de *The Ethics of Authenticity*, intitulado «Three Malaises», que aprofunda a reflexão do autor já enunciada em *The Malaise of Modernity*, que é a primeira parte de um artigo intitulado «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada», publicado pela primeira vez em 1985.

<sup>34</sup> Taylor, Charles, «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill Queen’s University Press, 1993, p. 74.

«Estas são, então, as três maleitas no que toca à modernidade [...]. O primeiro medo diz respeito àquilo a que poderíamos chamar uma perda de significado, o esbatimento dos horizontes morais. O segundo refere-se ao eclipse dos fins face à rompante razão instrumental e o terceiro é relativo à perda de liberdade»<sup>35</sup>.

O sucesso destes princípios que estão subjacentes à vida comum<sup>36</sup> manifesta um esquecimento das fontes morais que os constituíram originalmente. O princípio do autocontrolo passa a definir a forma especificamente moderna como as noções de autonomia e liberdade são percebidas – ligadas às noções de eficiência, poder, razão instrumental, neutralidade e processualismo. Neste contexto, a vida boa é definida como controlo racional e eficiente de si, dos outros e da natureza.

Contudo, sendo as escolhas individuais moralmente dignas do mesmo respeito e apenas balizadas pela ordem jurídica vigente, o sentimento de comunidade e de pertença a uma ordem social e política enfraquece-se. Assim, os grupos, associações e comunidades passam a ser concebidos instrumentalmente na realização de interesses pessoais de autorrealização e não como uma fonte de identidade para aqueles que os constituem.

Todos estes fatores combinados conduzem à perda de confiança nas definições pessoais de vida boa, em parte porque nos tornamos cínicos e alienados das instituições governamentais; porque nos sentimos inseguros e tensos relativamente às nossas relações sociais e até mesmo à nossa vida familiar e porque não nos sentimos apoiados pela sociedade no seu todo na nossa identidade como sujeitos modernos. Tudo isto contribui para tensões, desconfianças e mútua agressividade – o conflito social.

Infelizmente, existem inúmeras formas de negar a formação ou a manifestação da particularidade de uma identidade e são muitas as formas de desrespeito pela dignidade e pelos direitos da pessoa. Desde logo, a mais evidente e extrema dessas formas é a negação da vida, quer pelo assassinio, quer pela imposição de condições que não permitam a sobrevivência. No entanto, o insulto, a humilhação, a tortura, a escravatura, a violação, a restrição ou a

---

<sup>35</sup> «These, then, are the three malaises about modernity [...]. The first fear is about what we might call a loss of meaning, the fading of moral horizons. The second concerns the eclipse of ends, in face of rampant instrumental reason. And the third is about a loss of freedom» – Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, p. 10.

<sup>36</sup> Aprofundaremos este conceito em 4.1.

negação de direitos (consagrados quer pela ordem jurídica da sociedade a que o indivíduo pertence, quer pelas reconhecidas organizações internacionais de direitos), a negação da participação no domínio público e político, a restrição do acesso às oportunidades que permitam o florescimento das capacidades e dos talentos próprios, a restrição de direitos e liberdades fundamentais como o direito de associação, a liberdade de expressão, de culto, de educação ou ainda formas de discriminação quanto ao sexo, à etnia, à manifestação cultural e artística também impossibilitam a construção ou a manifestação de uma identidade própria, porque impossibilitam a afirmação de uma particularidade que é única<sup>37</sup>.

Tais agressões passam pela violação do corpo, que é o tipo mais fundamental de degradação humana (tortura, escravatura, violação); pela negação de direitos ou a ostracização social, que restringem a autonomia pessoal e negam ao indivíduo o estatuto de parceiro de interação dotado dos mesmos direitos e capacidades morais; e, finalmente, pelo não-reconhecimento de capacidades, talentos e vocações, que provocam um sentimento de frustração das expectativas de apreço social pela sua particularidade<sup>38</sup>.

Certamente que cada indivíduo experiencia estas formas de negação da identidade a seu modo próprio, da mesma forma que cada uma destas experiências comporta ambivalências, consoante a situação concreta em que cada um se encontra; no entanto, o que é importante ressaltar é que estas agressões a uma identidade resultam de conflitos morais, sociais e políticos e, como formas extremas de desrespeito, são, necessariamente, fontes de conflitos futuros potenciados por aqueles a quem o reconhecimento da sua identidade é negado.

Um dos modos de reação a esta ausência de reconhecimento, a esta negação da formação e da manifestação da identidade, é, como vimos, a

---

<sup>37</sup> Para clarificar a relação entre as formas de desrespeito como impossibilitadoras da construção da identidade pessoal e a necessidade do reconhecimento, ver Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995.

<sup>38</sup> «Estas expectativas estão internamente ligadas às condições de formação da identidade pessoal naquilo que indicam os padrões sociais do reconhecimento que permitem aos sujeitos conhecerem-se a si próprios como seres, ao mesmo tempo, autônomos e individualizados dentro do seu ambiente sociocultural» – «These expectations are internally linked to conditions for the formation of personal identity in that they indicate the social patterns of recognition that allow subjects to know themselves to be both autonomous and individuated beings within their socio-cultural environment» – *ibid*, p. 163.

associação dos indivíduos em grupos que partilham uma identificação em torno de uma ou mais características comuns. São estas características ou ideais e valores partilhados que conferem uma identidade própria a um grupo e, ao mesmo tempo, identificam aqueles que o compõem no sentido de pressionar as instituições sociais e políticas no respeito pela satisfação dos seus interesses, da concretização dos seus ideais, segundo os seus próprios valores.

É esta constante pressão sobre as instituições políticas – na tentativa de alterar o modo como a sociedade se organiza, para que respeite a diversidade das identidades e dos interesses que a compõem que origina dois tipos de conflitos identificados por Axel Honneth<sup>39</sup>: por um lado, os tipos de conflito que resultam de interesses coletivos são aqueles que fazem das lutas sociais um meio para que os grupos obtenham ou aumentem o controlo dos meios para a satisfação desses interesses; por outro lado, os tipos de conflito que resultam de sentimentos coletivos de injustiça são aqueles que fazem das lutas sociais uma experiência moral de grupos que pretendem obter um reconhecimento social e jurídico da sua especificidade.

Ambos os tipos de conflito criam, obviamente, exigências ao poder político para que as suas necessidades sejam satisfeitas, mas, para este propósito, são os conflitos sociais que resultam de ofensas à identidade dos indivíduos e dos grupos que assumem particular importância. A questão que se coloca é: como conciliar a diversidade cultural que existe, nos dias de hoje cada vez mais, dentro de uma mesma sociedade? Como resolver os conflitos que a diversidade de culturas, e as suas necessidades de afirmação e sobrevivência, colocam à estrutura social e política em que estão inseridas? Como se preservam essas identidades no espaço público?

É um outro tipo de conflito que resulta da necessidade de a organização social, as instituições sociais, refletirem a identidade daqueles que as compõem ou daqueles para os quais a sua ação é dirigida. Quer dizer que é necessário que as instituições sociais tenham um conteúdo moral, que sejam instituições de identidade e respeitem e reflitam as subidentidades que compõem a sociedade numa unidade composta pela diversidade.

Neste sentido, as instituições sociais e políticas assumem uma importância determinante na prevenção do conflito. Isto porque, para que uma comunidade política exista verdadeiramente na história, tem de ser concretizada em

---

<sup>39</sup> Ver: Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995.

instituições e isto significa diferenciação, porque traduz interrelações humanas que se relacionam de diferentes modos com o poder. Tal implica que cada homem deva aceitar esta estrutura e lhe seja leal, porque o conjunto de instituições e práticas que constitui a vida pública de uma comunidade expressa as normas mais importantes e que são mais centrais para a formação da identidade dos seus membros, exigindo, para isso, a sua participação nessas práticas e instituições, que, assim, são perpetuadas.

Charles Taylor, em *Institutions in National Life*<sup>40</sup>, afirma que podemos falar de «instituição» sempre que a prática de uma dada população se estabilize num determinado modo de ação. Certos modos de agir tornam-se *normais* e muitas vezes normativos e estas formas, mais ou menos regulamentadas, definem certos papéis em que os membros da sociedade se passam a reconhecer e, conseqüentemente, a assumir obrigações para si próprios. É a este nível mínimo de formalização que a família é considerada uma instituição em todas as sociedades humanas, mesmo onde ainda não está regulada por um código legal.

Este nível de formalização pode ser desenvolvido de diversos modos, assim como poderá ser regulamentado e concretizado de diversas formas; no entanto, Taylor considera que existem dois tipos básicos de instituições:

- Instituições de serviço – públicas – que são estruturas de serviço essenciais, mas que não são relativas à identidade;
- Instituições de identidade – privadas – em que a participação é voluntária e que não estão ligadas ao poder político.

Permanece, contudo, um problema: como conciliar as necessidades de identificação com a tendência de as sociedades plurais modernas reduzirem as estruturas políticas a instituições de serviço?

Uma das respostas possíveis pode ser encontrada ao identificar como é que uma conceção de justiça, que está na base da ordenação das sociedades, ultrapassa a consideração dos mecanismos instrumentais e funcionais, porque tem uma dimensão moral que lhe é inerente<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Taylor, Charles, «Institutions in National Life», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill University Press, 1993.

<sup>41</sup> A este respeito ver também: Rawls, John, *A Theory of Justice, revised edition*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Tal verifica-se no amor mútuo que os membros de uma instituição familiar expressam ao reconhecerem-se mutuamente nos diferentes papéis e funções que os seus membros desempenham. A partir daqui, desenvolvem-se laços de amizade e confiança com outros, em associações em que se respeitam deveres e obrigações, num concerto social justo e publicamente reconhecido por todos como justo, com uma intenção evidente de se viver de acordo com esses ideais. Assim, adquire-se um sentido de justiça respeitante às instituições de serviço, porque se expressa, desse modo, a identificação entre a instituição, aqueles que a compõem e aqueles que a ela recorrem<sup>42</sup>.

De facto, o sentimento individual de pertença, promovido e enraizado na família, vai para além da satisfação de necessidades básicas, da autopreservação e da segurança proporcionadas e funda-se, essencialmente, nos sentimentos de amizade e amor, na partilha e na cooperação. Tais sentimentos, naturalmente, reproduzem-se na ordem social, primeiro com aqueles que partilham os mesmos interesses, e depois com instituições dotadas de valores e regras que permitem satisfazer determinados interesses, mas que exigem também uma participação qualificada. Por fim, a mesma relação com os outros e com as instituições, fundada no reconhecimento mútuo dos interesses e fins últimos de cada um, permite enraizar um sentido de justiça que fundamenta a regulamentação da cooperação entre os homens, promovendo liberdades e restrições à sua ação, concretizando uma sociedade bem ordenada e reconhecida como tal por todos<sup>43</sup>.

É deste modo que o problema da identidade é paralelo ao problema da unidade, isto é, coloca-se ao nível daquilo que nos sustenta em conjunto. Neste sentido, a grande necessidade da política democrática moderna é a recuperação do sentido das diferenças significativas nas comunidades parciais pelas suas características geográficas, ocupacionais ou culturais, que podem tornar-se critérios importantes das atividades dos seus membros de um modo que os relacione com o todo.

Há, no entanto, modelos sociais que estabelecem uma distinção entre direitos fundamentais e um leque alargado de imunidades e pressupostos de

---

<sup>42</sup> Não se trata apenas das instituições da sociedade civil. O Estado também é uma instituição que tem como função receber as exigências dos diferentes membros da sociedade e produzir as decisões que possam satisfazer essas exigências. É um mecanismo coletivo para a promoção de bens individuais.

<sup>43</sup> Esta reflexão será aprofundada no Capítulo 5.

tratamento uniforme que surgiram nas culturas modernas de revisão jurídica. São modelos que, embora se proponham dar mais relevância a certas formas de tratamento uniforme em detrimento da sobrevivência cultural, muitas vezes optam a favor desta última. São modelos de organização social que se fundamentam em juízos de valor sobre o que constitui uma vida boa – juízos esses em que a integridade das culturas ocupa um lugar importante<sup>44</sup>.

Tais modelos de organização social justificam-se, porque as sociedades estão a tornar-se cada vez mais multiculturais e permeáveis. Permeáveis, porque estão mais recetivas à migração multinacional em que existem cada vez mais membros cujo centro de identificação se situa noutra parte qualquer e em que passa a existir uma estranheza quando se afirma *que é assim que fazemos as coisas aqui*. O desafio consiste em lidar com o seu sentido de marginalização sem comprometer os princípios políticos básicos da sociedade de acolhimento.

Divididos que estamos por língua, cultura, tradição, proveniência e história, só podemos ser tomados em conjunto em torno de propósitos comuns. A nossa unidade tem de ser prospetiva, baseada num futuro comum significativo, ao invés de um passado partilhado; só assim se poderá superar o conflito.

---

<sup>44</sup> «A great advantage of accommodation conscientious dissent is that it respects the ethical agency of persons in democratically defensible terms. Accommodating dissent based on ethical identity recognizes a reciprocal relationship – of mutual respect – between conscientious citizens and the democratic governments that imperfectly represent them» – in Gutmann, Amy, *Identity in Democracy*, Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2003, p. 34.

### 3. O Discurso do Reconhecimento

O termo «reconhecimento» tem várias aceções e se aqui se pretende elucidar a sua relevância no contexto da filosofia e, em particular, da teoria política, nomeadamente na obra de Charles Taylor, importa compreender também os sentidos em que o termo é aplicado na linguagem comum. Para isso, é útil contrastar o seu uso comum com a interpretação filosófica que se faz do conceito. Neste sentido, podemos destacar três aceções principais do termo no seu uso quotidiano:

- a) Reconhecimento como identificação das características principais de um determinado objeto;
- b) Reconhecimento como rememoração, atualização de um conhecimento previamente adquirido;
- c) Reconhecimento como gratitude, agradecimento, admiração.

No que diz respeito a a), podemos dar como exemplo o levantamento das características principais de um determinado terreno ou área, comum aos exercícios práticos efetuados por forças militares, por forma a saberem como melhor agir numa área ou num terreno que até aí era desconhecido e que, a partir daí, passará a informar a ação. Em relação a b), o exemplo pode ser o reconhecimento de um som ou de uma voz que atualiza em nós todo um conjunto de características já conhecidas que nos permitem relacionar esse som com a sua origem, seja um estilo musical ou um conjunto musical, seja uma pessoa que identificamos pela sua voz. Trata-se, pois, da atualização de um conhecimento previamente existente em nós. Finalmente, no que diz respeito a c), o exemplo que pode ser dado é o sentimento de gratidão e até mesmo de admiração por atos de outro que têm efeitos positivos, diretos ou indiretos, em nós. Trata-se, pois, de um sentimento que liga duas realidades distintas.

Como se concebem, então, estas aceções do termo no seu uso corrente com a aplicação filosófica do mesmo, nomeadamente, na obra de Charles Taylor?

Considerando que, para Taylor, «reconhecimento» e «identidade» são termos correlativos<sup>45</sup>; podemos pensar em a) nos termos do que aqui foi enunciado na secção I, isto é: no âmbito da nossa ação e da formação da nossa identidade, existem *sentidos morais* que nos são prévios e que, a cada momento, pela reflexão, descobrimos e articulamos. Trata-se de uma descoberta de normas e valores que ainda não eram explícitos e que assim passam a constituir um conhecimento que informa as nossas ações. Do mesmo modo, no que se refere a b), a rememoração ou atualização de um conhecimento prévio liga-se à já denominada *topografia moral*, entendida como uma coleção de bens constituintes da nossa identidade que estão disponíveis na nossa época, pela cultura em que estamos inseridos. Uma atualização de um mapa valorativo de *fontes morais* da nossa época que já nos constituem – o meu horizonte de significado, onde estão disponíveis as escolhas possíveis – não poderia ser a mesma de uma época ou de uma cultura que não é a minha. Considerando c), constata-se a própria dinâmica da correlação entre a identidade e o reconhecimento, isto é, a união de duas realidades ou identidades distintas por ações que comportam um conteúdo moral digno de ser admirável e que por isso constitui um exemplo e um reflexo daquilo que deve ser a manifestação de uma identidade. Neste sentido, atitudes e comportamentos, nossos ou dos outros, são reconhecidos e incentivados no espaço público porque refletem uma unidade de sentido maior do que as partes tomadas individualmente.

Sendo este o entendimento do conceito de «reconhecimento» e, verificando-se a sua estreita relação com o conceito de «identidade», tal como é expresso por Charles Taylor, importa, então, saber como surge o discurso do reconhecimento e da identidade na tradição filosófica.

### 3.1. O Discurso do Reconhecimento na Modernidade

Para compreender o reconhecimento e o modo como o seu discurso é hoje compreendido, Taylor identifica no mapa valorativo da cultura ocidental moderna duas características fundamentais: o princípio da interioridade e o princípio da afirmação da vida comum. Estas características, como instrumentos de

---

<sup>45</sup> Cf. Taylor, Charles, «Impediments to a Canadian Future», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 190.

análise, tornam-se mais compreensíveis se as compararmos com as noções correlativas da Antiguidade Clássica Grega e a compreensão do seu desenvolvimento até aos nossos dias. Para tal, concorre, decisivamente, como já afirmámos, o entendimento que se foi construindo acerca do desejo humano.

Este caminho começa a ser traçado, segundo Charles Taylor, por Platão, porque este sistematiza uma ideia fundamental para a conceção moral do Ocidente: a noção de que o homem é acochado pelo desejo – que é em si insaciável – devendo, por isso, ser subordinado e regido pela razão. O Cristianismo também adota a perspetiva platónica do domínio da razão sobre as paixões ou os desejos, por forma a alcançar a santidade ou a salvação. Nesta linha de pensamento, Santo Agostinho aprofunda a noção de interioridade que irá desempenhar um papel fundamental para a compreensão da especificidade da cultura ocidental moderna.

Se, para Platão, não há uma oposição entre interioridade e exterioridade, sendo o Bem é definido como uma conjunção entre o ser racional e a ordem mundana e a razão pressupõe uma intimidade entre o ser e o mundo, para Santo Agostinho a oposição exterior/interior é fundamental. O conhecimento deixa de ser uma revelação que se adquire pelo exemplo e pela educação de outro, para passar a ser algo que é alcançado no nosso interior, sendo, deste modo, mais uma descoberta do que uma revelação. Assim, a atenção aos objetos conhecidos é transposta para a atenção à própria atividade de conhecer. Concentrar-se nessa atividade é concentrar-se em si mesmo, é adotar uma posição reflexiva.

A importância desta viragem será radicalizada e particularizada por Descartes, ao objetivar toda a realidade exterior à mente, quer seja o corpo, quer seja toda a natureza exterior. No entanto, descurar a conceção que mistura mente e matéria é compreender a razão ou a racionalidade de modo meramente instrumental, e essa é a crítica implícita que identificamos naquilo que Taylor denomina de *disengaged reason* (razão desprendida). Isto é, Descartes coloca as fontes morais exclusivamente dentro do ser humano, dando-lhe um novo entendimento da razão e da sua hegemonia sobre as paixões. É a essência da razão, tanto prática como especulativa, que leva a este desprendimento. Assim, quando a hegemonia da razão se transforma em controlo racional, já não é compreendida como estando nós ligados a uma ordem de coisas que encontramos no cosmos, mas sim como se a vida fosse moldada por ordens que se constroem de acordo com o domínio da razão. Agora, uma nova

representação da realidade tem de ser construída, porque a ordem das coisas deixa de ser algo que encontramos e passa a ser algo que construímos.

Deste modo, as representações que o sujeito faz do mundo circundante adquirem o estatuto de conhecimento, não só por estarem corretas, mas também por comportarem uma certeza dada pela razão. Esta certeza vem da matéria que se nos apresenta de um certo modo, isto é, de um modo em que a verdade da sua manifestação seja tão clara que não possa ser negada – evidência. Neste sentido, a ordem de representações tem de ser desenvolvida por forma a gerar a certeza, através de uma cadeia de perceções tidas como claras e distintas.

Para além disso, para Descartes, a hegemonia da razão significa que a razão controla, no sentido em que instrumentaliza, os desejos. Este novo entendimento da supremacia da razão corresponde a uma interiorização das nossas fontes morais, em resultado da objetivação do nosso corpo, do mundo e das paixões; daqui resulta que o sentido da superioridade da boa vida, e a inspiração para alcançá-la, devem vir apenas do sentido de dignidade que o agente tem enquanto ser individual e racional.

Assim, a busca cartesiana já não é uma procura por Deus na interioridade como em Santo Agostinho, porque, antes de mais, o que se encontra é o *si mesmo*: encontra-se uma clara e total autopresença. É esta nova conceção de interioridade, uma interioridade de autossuficiência e de autonomia, que conduz à afirmação dos princípios da vida comum centrados num atomismo<sup>46</sup>.

Tão importante como este itinerário, outro passo fundamental e paralelo, talvez mesmo decisivo para a construção e a compreensão do discurso acerca do reconhecimento na idade moderna, é dado por Hobbes, que interpreta o Homem como autónomo e dotado da capacidade de se preocupar com a sua autopreservação e com o seu próprio bem-estar futuro. É precisamente este comportamento antecipatório que faz com que, ao deparar-se com outro homem, compreenda o seu interesse na sua autoproteção. No entanto, em Hobbes, a luta por reconhecimento não se limita à autopreservação física do indivíduo, mas antes à aceitação intersubjetiva das distintas dimensões da subjetividade humana, a qual seria, precisamente, o suporte ético da vida social.

---

<sup>46</sup> Veremos a centralidade destes princípios na caracterização das políticas liberais, no Capítulo 4.1.

Quer dizer, o contrato não encerra a luta de todos contra todos. Pelo contrário, o conflito é um elemento constitutivo da vida social, na medida em que possibilita a ocorrência de relações sociais cada vez mais desenvolvidas, refletindo o processo de evolução moral da sociedade<sup>47</sup>. Assim, o conflito deixa de ser algo negativo e transitório e passa a indicar o momento positivo de formação e desenvolvimento do processo social que, de outro modo, permaneceria inconsciente. Afirma-se como o próprio motor da lógica do reconhecimento.

Mas, ao contrário do que era admitido na cultura clássica grega, para Hobbes não existe *finis ultimus* (fim último) nem *summum bonum* (bem supremo). A ação do homem é essencialmente movida e justificada pelos seus desejos e estes nunca se esgotam, pois a busca da felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro. Neste sentido, aquilo a que se possa chamar «bem» é tudo o que seja objeto do apetite ou desejo do homem e, a partir daqui, aprofundando o domínio da satisfação dos desejos, pode ser erigida toda uma ética. No limite, nas conceções utilitaristas, um bem maior não será mais do que a maximização dos objetivos de satisfação desse desejo na procura da *felicidade*. A alternativa possível é estabelecer um tipo de teoria de controlo desses desejos, seja ela instrumental ou não, e é isso que Hobbes irá fazer.

Dito de outro modo, a natureza fez os homens iguais quanto às suas faculdades do corpo e do espírito e, por isso, nenhum homem pode reclamar para si qualquer benefício a que outro não possa igualmente aspirar. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo gera-se um conflito entre eles, transformando-os em inimigos. E, para satisfazer as suas necessidades de autopreservação e os seus prazeres, lutam um com o outro. Assim, o domínio sobre os outros homens torna-se necessário para a conservação de cada um e é por todos admitido. Só a admissão de um poder comum a que todos possam aderir é que leva a superar um estado de guerra e de luta de todos contra todos. Neste sentido, quer os desejos e outras paixões do homem, quer as ações que derivam dessas paixões não constituem nem um crime nem um pecado até ao momento em que se estabeleça a lei. Até lá, não existem as noções de justiça ou injustiça, de bem e de mal<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Este é o aspeto positivo e fundamental que quer Hegel, quer Taylor resgatam para a compreensão moderna do reconhecimento como mediação (Capítulo 5).

<sup>48</sup> «Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça». Cf. Hobbes, Thomas, *Leviatã*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 113.

Como é que, então, os homens são capazes de viver em conjunto e em paz? Segundo o autor:

«As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo»<sup>49</sup>.

Neste sentido, o *valor* de um homem não é em si próprio absoluto, mas sim algo que depende da necessidade e do julgamento de outro homem. A manifestação desse valor que resulta da atribuição que o Homem dá a si mesmo e que os outros homens reconhecem, traduzindo-se nos sentimentos de honra e desonra<sup>50</sup>.

Se, na Antiguidade, o reconhecimento geral era associado à identidade da origem social, porque se baseava em categorias sociais que não eram postas em causa, o que a idade moderna tem de novo não é a necessidade de reconhecimento, mas sim as condições que podem levar uma tentativa de reconhecimento ao fracasso. Neste sentido, este movimento de interiorização das fontes morais e a consideração instrumental da satisfação dos nossos desejos apresentam-se, ao contrário do que, porventura, seria de supor, como aspetos fundamentais para a compreensão de como as tentativas de reconhecimento na modernidade podem fracassar.

### 3.2. O Reconhecimento em Hegel

Pelo que ficou dito, importa, então, sublinhar a problemática do reconhecimento à luz do pensamento de Hegel – não sendo abusivo salientar que o próprio Charles Taylor admite que é com Hegel que o tema do reconhecimento é objeto de maior e mais profunda reflexão<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>50</sup> Nos Capítulos 4 e 5 veremos como este conceito de honra foi substituído por uma visão do conceito de iguais dignidade e respeito de todos os homens, que constitui a base do liberalismo processual e neutral face às distintas visões de vida boa que podem coexistir numa mesma sociedade política.

<sup>51</sup> «But the topic of recognition is given its most influential early treatment in Hegel» – «The Politics of Recognition», in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, p. 232.

É sobretudo nos escritos do jovem Hegel, em Jena, que mais se evidencia a sua teoria do reconhecimento. Neste período, o autor sustenta que a luta entre os sujeitos pelo mútuo reconhecimento das suas identidades cria pressão sobre as instituições políticas na procura da liberdade. É este movimento contínuo e de formas cada vez mais complexas de desenvolvimento ético, pela busca de reconhecimento, que possibilitará a existência de uma comunidade ética.

Hegel pretende reconstruir a história da evolução da moralidade humana à luz do conceito de eticidade (*Sittlichkeit*). Aqui, o conceito de reconhecimento é central, pois estabelece uma relação entre a concepção de liberdade moderna e a tradição do pensamento político da Antiguidade Grega, que realça a componente comunitária da vida ética.

Tal teoria funda-se na crítica a Maquiavel e a Hobbes. Daquele, Hegel retira a noção de que a realidade social consiste numa luta permanente entre os indivíduos pela preservação da sua integridade física; deste, retém a ideia de que os sujeitos, quando se encontram, antecipam as possibilidades de um conflito futuro que se irá manifestando em formas cada vez mais complexas de relacionamentos e que, por isso, exigirá modos de reconhecimento adequados, sendo que daí decorre a necessidade de instituir um soberano que possa arbitrar tais conflitos, estabelecendo, racional e instrumentalmente, o poder. Estas duas perspetivas, em conjunto com o denominado *puctual self* lockiano e com a autonomia que subjaz à teoria moral kantiana, são, para Charles Taylor, os fundamentos das concepções atomistas da natureza humana que concebem a comunidade de seres humanos como uma unificação de muitos e diferentes indivíduos e não como uma unidade ética de pessoas livres.

Ora, é precisamente esta crítica que Taylor interpreta no pensamento de Hegel, para quem a integração da individualidade na universalidade é possibilitada pelos hábitos e costumes (*Sitte*) que são partilhados comunicativamente numa dada comunidade social e essa é a condição de possibilidade da forma de reconhecimento assente na solidariedade que é personificada na existência de um Estado concebido como a realização do Espírito de um povo.

Torna-se, então, necessário compreender os arranjos sociais que possibilitam ou não a existência de uma comunidade ética. Quer dizer, é necessário compreender como é que os arranjos sociais possibilitam a superação da existência da diferença numa unidade entre o particular e o universal. Será através do exercício das diferentes e cada vez mais complexas formas de

reconhecimento que tal poderá ser alcançado. Trata-se, no fundo, de momentos de atualização do espírito: subjetivo, objetivo e absoluto.

Neste sentido, em Hegel, a dinâmica do reconhecimento é abrangente o suficiente para abarcar as relações afetivas e as relações sociais reguladas pelo direito. Isto é, o reconhecimento passa a abarcar não só a dimensão privada, mas também a dimensão pública da vida humana e o seu argumento é construído de tal modo que a dinâmica do reconhecimento mútuo obedece a um desenvolvimento em espiral em que, a cada nova forma de reconhecimento social, o indivíduo aprende a conhecer e realizar novas dimensões da sua própria identidade. É precisamente a lógica desse reconhecimento progressivo que o estimula a novas lutas e conflitos por reconhecimento, sendo o núcleo desse processo o próprio *locus* onde o conflito e a reconciliação se condicionam mutuamente.

Para Hegel, esta é uma nova compreensão da sociedade moderna que exige a superação da concepção atomista de inspiração lockiana que está na base da herança da modernidade<sup>52</sup>. Procura mostrar que é necessário supor a existência de alguma forma de aceitação recíproca e intersubjetiva, elementar e prévia, que cabe ao contrato restabelecer de forma explícita e consciente.

Ao contrário de Locke, para quem o contrato social era formado por contratantes que, em condições de igualdade e liberdade, se encontravam num estado natureza<sup>53</sup> e voluntariamente estabeleciam um contrato que refletia a organização da vida em sociedade numa comunidade política, para Hegel, o «contrato social» deve ser pensado como realização reflexiva de direitos que já existiam na sua forma elementar num Estado, por assim dizer, em forma ideal, que potencialmente exige uma atualização. É esta pressuposição que permite a reinterpretação de uma luta de todos contra todos pela preservação física como uma luta pelo reconhecimento que envolve, de igual modo, todos. Assim, diferentemente de Locke, a ameaça à propriedade não é respondida pelo agredido na sua forma mais básica e elementar, com o sentimento do medo

---

<sup>52</sup> Voltaremos a este aspeto na secção seguinte, quando caracterizarmos aquilo que Charles Taylor denomina por atomismo.

<sup>53</sup> «Àqueles que dizem que nunca houveram homens no estado natural; eu não somente oporei [...]. Mas eu afirmo de mais a mais, que todo o homem está naturalmente naquele estado, e permanece nele, até que por seu próprio consentimento se faz membro de alguma sociedade política...» – Locke, John, *Ensaio sobre a Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil*, Lisboa: Edições 70, 1999.

e a revolta violenta, mas com o sentimento da injustiça pelo facto de ter sido ignorado e não reconhecido pelo outro.

O argumento de Hegel constrói-se ao mostrar como a consciência individual comum, quando examinada cuidadosamente, entra em contradição consigo e remete e exige uma forma ulterior mais adequada. Quer isto dizer que qualquer realidade que consideremos manifestará uma articulação interior para a necessária contradição. Esta articulação interior é onde se pode distinguir, por um lado, o propósito dessa coisa, a sua razão de ser, e, por outro lado, o que efetivamente essa coisa é. Esta manifesta contradição será resolvida numa síntese ulterior que subsumirá os termos da contradição numa nova unidade mais rica de sentido. Importa, pois, que ocorra uma autorreflexão que permita compreender quem somos e o que desejamos e depois confrontá-la com o mundo, isto é, com o que verdadeiramente aspiramos a ser, com o que queremos a cada momento e com o que é possível sermos<sup>54</sup>.

Num estado ainda confuso e indeterminado da identidade e do reconhecimento existem, então, forçosamente, três termos: o propósito básico, a realidade inadequada e uma conceção inadequada do propósito que se liga a essa realidade. Isto é, porque, sendo a consciência bipolar, uma vez que é consciência de algo, o seu conteúdo não é apenas interior, mas suportado por algo exterior.

Sendo eu sujeito do conhecimento, os meus pensamentos, percepções, serão também ambições conhecidas e isto pressupõe que não podemos atribuir o mesmo significado ao mundo como eu o vejo; o mundo que eu ambiciono conhecer e o mundo tal como ele é. Neste sentido, o que Hegel procura é que se consiga passar por vários *degraus* até uma forma de consciência que já não esteja em contradição, mas que seja capaz de se reconciliar consigo própria.

No entanto, ao lado desta dialética do conhecimento está também uma dialética do desejo e da concreção da autoconsciência. Tal como uma consciência procura outra para se compreender e se fazer compreender, também o corpo procura um corpo exterior que possa expressá-lo, mas este objetivo fica frustrado quando as realidades de que está dependente para poder ser refletem algo alheado dele próprio.

---

<sup>54</sup> Este é o sentido primordial do conceito de «articulação» de Charles Taylor apresentado no Capítulo 1.

Este corpo exterior pode ser encontrado tanto num outro corpo e no desejo de constituir uma família, que será uma unidade de identificação mais ampla, como na expressividade artística, na comunhão com a natureza ou nas instituições sociais e políticas. Trata-se, no fundo, de linguagens que a cada momento vão sendo construídas, horizontes de significado que vão evoluindo – esta é a luta do Homem que apropria, deseja e consome o mundo exterior.

Uma vez que somos seres que vivemos em contínua relação com a realidade exterior e necessitamos dessa realidade para sermos, qualquer noção de *autocerteza* requer o questionamento dessa realidade – algumas coisas do mundo circundante são requeridas para que esta *autocerteza* seja cumprida. Assim, já no exemplo da dialética do senhor e do escravo está patente que o Homem necessita do reconhecimento dos outros para retificar a sua *autocerteza*. Daqui resulta a noção de integridade que não pode ser alcançada por uma interiorização em que a autoconsciência se separa do corpo. Mas, uma vez admitido que não somos nada sem o nosso corpo, também temos de admitir que o nosso corpo está dependente do mundo circundante e a nossa vida depende de uma série de inter-relação com esta variedade. A integridade que Hegel coloca como objetivo é a negação da dependência de algo diferente de mim, é o reconhecimento do *eu* em tudo o que é essencial para mim, em que o outro diferente é negado sem ser abolido, em que o outro é subsumido.

Se o sujeito depende da realidade exterior, para que se encontre completamente em casa, esta realidade exterior tem de lhe refletir o que ele é; por isso, na dialética do desejo estamos em face de objetos externos que destruímos e incorporamos para que o sujeito se encontre a si mesmo. E isto ele encontra noutros homens, na medida em que estes o reconhecem como um ser humano. Esta é a verdadeira realização da autoconsciência, porque é a verdadeira unidade de si mesmo através de outro ser.

Dito de outro modo, temos de constatar que as figuras da consciência humana que tomam o indivíduo isoladamente são profundamente inadequadas; temos de tomar o indivíduo como o veículo de uma consciência maior – a da sociedade política ou a da comunidade ética; temos de descobrir que a estrutura do objeto conhecido e a do sujeito são uma e a mesma e que a expressividade exige que o Homem e o mundo circundante se cinjam, pelas suas práticas, a uma mesma ordem de sentido. Assim, a nossa consciência não seria a de uma realidade meramente exterior, mas sim a consciência do outro, de um objeto em geral, que é, de facto, necessariamente autoconsciência,

refletida no *eu*, consciência de si mesmo num nosso outro. Quer isto dizer que o desejo básico da autoconsciência só pode ser completado por outra autoconsciência; por isso, o Homem necessita e procura o reconhecimento dos seus companheiros.

É por isto que o caminho para o reconhecimento do Homem passa pelo drama do reconhecimento mútuo como o primeiro e mais básico modelo do reconhecimento de nós próprios nos outros. Neste sentido, o conflito entre autoridade exterior e autonomia deixa de se colocar para Hegel. A autonomia é um passo necessário na formação do Homem, mas, no fim, autonomia e autoridade exterior juntam-se no Homem integralmente racional que, pela adesão às instituições que o enquadram, é refletido na e pela sociedade em que se insere. Da mesma forma, uma vez que a mais alta forma de ética é a vivida em sociedade, é nosso dever para com uma sociedade viver segundo as suas normas e práticas. Não é apenas um *dever* (*Sollen*), algo que deva ser; as normas que são seguidas são aquelas que são vividas em instituições que existem na nossa sociedade, com as quais mantemos a nossa aliança por serem para nós vitais.

### **3.3. A Receção do Discurso do Reconhecimento em Charles Taylor**

Como podemos ver, em Charles Taylor, o conceito de reconhecimento deriva da sua herança hegeliana, como dado primário e original para a prática social e política e, ao mesmo tempo, como uma conceção dialógica da formação da identidade pessoal, social e cultural. Assim sendo, é uma noção central para a compreensão da identidade moderna e do mundo em que vivemos.

Da mesma forma, no seguimento do pensamento de Hegel, também para Taylor a forma conflituosa é pressuposta pela reivindicação de ser-se reconhecido em sempre novas dimensões em que esse reconhecimento não era evidente. Essas diversas etapas são concebidas como o desenvolvimento de uma subjetividade que se diferencia e que volta a si mesma segundo um processo evolutivo.

Este processo tem-se verificado ao longo do próprio desenvolvimento histórico. Segundo Charles Taylor, a importância do reconhecimento foi-se modificando com a nova compreensão da identidade individual que surgiu a partir

do final do século XVIII. Como vimos, o ponto de partida é a noção de que os homens são dotados de um sentido moral, de um sentido intuitivo sobre o bem e o mal e a questão é que o bem e o mal não resultam de um raciocínio frio, mas de um ato enraizado nos nossos sentidos morais. Ao contrário das perspectivas clássicas em que era necessário o contacto com uma fonte – Deus ou a ideia de Bem – para se atingir a plenitude do ser, agora a fonte encontra-se no interior do nosso ser, na nossa profundidade interior. É um ideal de autenticidade que afirma que cada um de nós tem a sua maneira original de ser humano, a sua *medida* <sup>55</sup>, e, se se não viver a vida de acordo com essa forma específica de ser humano que lhe é própria, deixa-se de compreender o significado da vida; o que seja ser-se humano deixa de ter significado para o indivíduo.

Segundo Charles Taylor, para este movimento de interiorização e descoberta pessoal – iniciado com Santo Agostinho<sup>56</sup> – foi Rousseau quem mais contribuiu<sup>57</sup>.

Referindo-se a Santo Agostinho, afirma:

«A viragem de Agostinho para o “eu” foi uma viragem para a reflexividade radical e foi isso que tornou a linguagem da interioridade irresistível. A luz interior é aquela que brilha na presença de nós mesmos; é aquela que é inseparável de sermos criaturas na posição de primeira pessoa. O que a diferencia da luz externa é o que precisamente torna a imagem da interioridade tão apelativa, porque ilumina o espaço em que estou na presença de mim mesmo.»<sup>58</sup>

No mesmo sentido, e no que se refere a Rousseau e, especificamente, a essa voz da natureza que é interior e mais autêntica e que, por isso, expressa melhor as nossas autenticidade e originalidade, refere o seguinte:

---

<sup>55</sup> *The Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, Capítulo 21.

<sup>56</sup> A este propósito ver o Capítulo 7 intitulado «In Interiore Homine» em: Taylor, Charles, *The Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

<sup>57</sup> *Idem*, Capítulo 20.

<sup>58</sup> «Augustine’s turn to the self was a turn to radical reflexivity, and that is what made the language of inwardness irresistible. The inner light is the one which shines in our presence to ourselves; it is the one inseparable from our being creatures with a first-person standpoint. What differentiates it from the outer light is just what makes the image of inwardness so compelling, that it illuminates that space where I am present to myself» – *ibid*, p. 131.

«O impulso original da natureza está certo, mas o efeito de uma cultura depravada é perdermos o seu contacto. Sofremos esta perda porque deixamos de depender apenas de nós mesmos e desse impulso interior e passamos a depender de outros e daquilo que pensam de nós, que esperam de nós, do que admiram ou desprezam em nós, no que nos recompensam ou castigam. Estamos separados da nossa natureza pela imensa rede de opiniões que se encontra entre nós na sociedade e já não podemos recuperar o seu contacto»<sup>59</sup>.

Quer isto dizer que o movimento, ou viragem, operada por Santo Agostinho – aprofundada por Descartes<sup>60</sup> – em relação ao desvelamento e à descoberta do que é essencial para nós tem a sua acentuação e a sua crítica em Rousseau quando este substitui essa fonte – que era Deus, para Santo Agostinho – por uma voz interior, por um sentimento de existência, que está presente em nós e que é corrompido pelo próprio enquadramento social. Trata-se de um ponto de partida – em Santo Agostinho – que é exacerbado por Rousseau – onde se desvirtuava o corpo, passa-se a desvirtuar a sociedade; onde se acentuava a reflexão e a meditação individual, acentua-se a fusão entre a vida de acordo com a natureza e a vida moral. Importa, no entanto, compreender um pouco melhor esta acentuação.

Rousseau apresenta frequentemente a questão da moralidade como tratando-se de uma voz da natureza dentro de nós e por nós seguida. Essa voz é, muitas vezes, abafada pelas nossas paixões suscitadas pela nossa dependência dos outros, das quais se destaca o amor próprio, ou orgulho. A nossa salvação moral está na recuperação do contacto autêntico connosco mesmos, com essa voz interior da natureza que está em nós, esse contacto íntimo mais fundamental e que é fonte de alegria e satisfação, esse *sentiment de l'existence*<sup>61</sup>. Se assim o for e se o for para todos ao mesmo tempo, então não se poderá falar de um individualismo selvagem mas sim de um *nós* que se reflete numa *vontade geral* e que é fruto da estima uns pelos outros que daí deriva.

---

<sup>59</sup> «The original impulse of nature is right, but the effect of a depraved culture is that we lose contact with it. We suffer this loss because we no longer depend on ourselves and this inner impulse, but rather on others and on what they think of us, expect from us, admire or despise in us, reward or punish in us. We are separated from nature by the dense web of opinion which is woven between us in society and can no longer recover contact with it» – *ibid*, p. 357.

<sup>60</sup> Ver o Capítulo 8 de *The Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

<sup>61</sup> O sentido em que a expressão deve ser compreendida é o sentido que Rousseau lhe confere.

Hegel segue Rousseau ao encontrar este sistema numa sociedade com um objetivo comum, onde existe um *nós* que são um *eu* e um *eu* que é um *nós*, considerando fundamental o facto de podermos progredir até ao ponto de sermos reconhecidos. Isto é, cada consciência procura o reconhecimento noutra e tal não constitui um sinal de falta de virtude; pelo contrário, a luta pelo reconhecimento só pode encontrar uma solução satisfatória num sistema de reconhecimento entre iguais.

A unidade sem anular nenhuma das posições é a tarefa a que Hegel se propõe, considerando, neste aspeto particular, a comunhão com a natureza idêntica à comunhão com os outros homens, em que os altos interesses e preocupações são partilhados na vida comunitária. A partir daqui a importância do reconhecimento passa a ser universalmente admitida: no plano íntimo, pela forma como a identidade pode ser formada ou deformada no decurso da nossa relação com os *outros significantes*; no plano social, por uma política permanente de reconhecimento igualitário que subjuga a diversidade das identidades, quer seja dos indivíduos, dos grupos ou das comunidades que compõem a sociedade.

A partir da reflexão que até aqui nos conduziu e tendo por base as considerações feitas a partir de Hegel, passa a ser possível identificar que a problemática do reconhecimento é, em vários casos, muito diferente. Para alguns, o reconhecimento que se procura é o reconhecimento social do indivíduo por si só; para outros, a procura é para o reconhecimento de uma categoria de cidadãos com uma situação de vida particular – como tem sido o caso dos movimentos feministas; para outros ainda, é uma questão de dar a devida consideração às pessoas de uma determinada região, com interesses particulares.

Mas qual é o *statu quo* da política do reconhecimento hoje em dia? Fará sentido a conceção de reconhecimento de Charles Taylor?

Muito claramente, e como já sustentámos, na obra de Charles Taylor afirma-se uma relação íntima entre reconhecimento e identidade, significando este último termo qualquer coisa como o modo como uma pessoa se define, como as suas características fundamentais fazem dela um ser humano.

Tal processa-se ao nível das relações entre os indivíduos, entre os indivíduos e os grupos, entre diferentes grupos – minoritários ou majoritários, seja em número, influência, poder político ou força repressiva – entre grupos e comunidades e entre diferentes comunidades – distintas culturalmente, linguística ou historicamente. É a relação entre a identidade e a diferença, bem

como a relação entre a unidade e a multiplicidade e os conflitos que daí necessariamente advêm que faz com que Taylor nos conduza e nos apresente o conceito de «reconhecimento» como a mediação entre as partes, que abarca as duas direções da dialética, subsumindo-as numa nova unidade de sentido.

Neste sentido, Taylor apresenta uma ontologia política que sublinha a componente interativa da formação da identidade e do reconhecimento que exige a assunção do carácter dialógico da condição humana. Se a identidade humana é dialogicamente criada e constituída, então o reconhecimento da nossa identidade exige uma política que reflita uma sociedade aberta que permita podermos decidir publicamente sobre todos os aspetos da identidade que partilhamos. Neste sentido, a questão do reconhecimento é ainda importante, porque se coloca ao nível do respeito pela dignidade humana e aí a necessidade de proteção dos direitos fundamentais dos indivíduos passa também pelo reconhecimento de que os indivíduos, com as suas necessidades específicas, são membros de grupos culturais específicos<sup>62</sup>.

Isto porque nos tornamos verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entender e, assim, de definir as nossas identidades, quando adquirimos linguagens humanas de expressão, ricas de significado, que não se aprendem sozinhas. Como já referimos, as linguagens, como as da arte e do amor, que são necessárias à autodefinição são-nos dadas a conhecer através da interação com aqueles que são importantes para nós. Assim, a minha própria identidade depende decisivamente das minhas relações dialógicas com os outros; daí que àquele ideal de identidade, de autenticidade, gerado interiormente se atribua, agora, uma nova importância à luz da necessidade vital do reconhecimento.

Se a identidade humana é criada dialogicamente e se o indivíduo pode ser considerado autónomo, autoformante e criativo, ele é também portador de cultura e as culturas de cada identidade diferem consoante as identificações achadas no passado e no presente, o mesmo ocorrendo com comunidades, com uma identificação ou tradição cultural própria, que se querem ver reconhecidas pelos outros como portadoras de uma herança, de um conjunto de valores – no fundo, de uma identidade própria, Como quaisquer outros,

---

<sup>62</sup> A este respeito, Charles Taylor, não deixa de considerar que o «liberalismo» ignora o carácter fundamentalmente dialógico da vida humana, apostado que está numa política neutral face às diferentes visões de vida boa, acentuando o carácter igualitário no tratamento de diferentes indivíduos, grupos ou comunidades.

esperam um grau normal de reconhecimento por parte daqueles com quem lidam e, tal como quaisquer outros, esperam ser bem comparados com eles aos seus próprios olhos. É neste sentido que afirma que:

«A nossa identidade é o que nos define como agentes humanos; é o “quem” somos. O reconhecimento que aqui refiro é a aceitação de nós mesmos por outros na nossa identidade. Podemos ser reconhecidos noutros sentidos – por exemplo, como cidadãos iguais ou como sujeitos de direito ou como tendo direito a este ou àquele serviço e ainda assim não sermos reconhecidos na nossa identidade»<sup>63</sup>.

Isto pode acontecer, também, ao nível do grupo ou de uma cultura minoritária e tal é ainda mais grave quando uma recusa prolongada de reconhecimento pode eliminar o entendimento ou o sentimento comum de igual participação na construção da organização política da sociedade que sustente, de modo crucial, qualquer democracia liberal funcional. Neste aspeto concreto, as influências culturais impostas de fora seriam uma forma de um mau reconhecimento tão grande quanto a imposição de práticas e valores a um determinado indivíduo que não os perfilhasse.

No entanto, quer em indivíduos, quer em grupos ou comunidades, a própria noção de se ter uma identidade cultural distinta, com necessidade de reconhecimento, exige uma outra cultura que se reconheça e que nos possa reconhecer; isto porque, se uma comunidade vivesse em perfeito isolamento ao longo de toda a história, a própria noção de reconhecimento cultural seria insignificante. Quer isto dizer que tem de existir um horizonte contra o qual se afirma algo negando tudo o resto; isto é, as identidades culturais e sociais, apesar de terem uma identidade própria, são fundamentalmente interculturais.

Quer indivíduos, quer grupos ou comunidades devem ser vistos como identidades em que, precisamente através da aceitação por parte de outros indivíduos, grupos ou comunidades, as suas capacidades e qualidades são reconhecidas e, conseqüentemente, podem permanecer em comunhão com os outros através da sua disposição de também reconhecer o outro nas suas originalidade e singularidade. É neste sentido que Taylor afirma que:

---

<sup>63</sup> Taylor, Charles, «Impediments to a Canadian Future», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 190.

«A indiferença entre indivíduos, grupos e comunidades não é um sinal de que o reconhecimento não seja importante; pelo contrário, é um fruto da negação do reconhecimento. [...] A negação do reconhecimento conduz à sua contra-negação»<sup>64</sup>.

Esta é uma realidade ainda mais preocupante se considerarmos que todas as sociedades se estão a tornar cada vez mais complexas, diferenciadas, multiculturais e com centros de identificação cada vez mais díspares<sup>65</sup>.

Apesar desta diversidade, um dos fatores que ilustra decisivamente a importância do reconhecimento é que, muitas vezes, a sua exigência tende a ser ofuscada, tende a ser representada como algo diferente – como uma injustiça, discriminação. Mesmo quando a importância do reconhecimento para os seres humanos é admitida, a linguagem socorre-se de termos como «exploração», «poder» e até mesmo «violência». Isto faz com que a simples procura de reconhecimento nos deixe vulneráveis – tanto o orgulho como considerações estratégicas e particulares podem deixar-nos relutantes a fazê-lo num contexto político; isto é, quando se sente a necessidade de reconhecimento coloca-se sempre a questão, a dúvida, a preocupação sobre a nossa própria importância no contexto social. Põem-se em causa os princípios da igualdade ou da autonomia do indivíduo face aos outros e à sociedade.

---

<sup>64</sup> *Ibid*, p. 196.

<sup>65</sup> Voltaremos aqui no Capítulo 5.3.

## Parte II

### 4. As Políticas do Reconhecimento

Neste processo, segundo Charles Taylor<sup>66</sup>, podemos distinguir duas mudanças que, conjugadas, tornaram inevitável esta preocupação moderna com o reconhecimento e a identidade.

A primeira é o desaparecimento de hierarquias sociais que constituíam o fundamento da noção de *honra* – no sentido em que este termo era considerado no Antigo Regime, relacionando-se diretamente com a existência de desigualdades sociais, sendo que foi Montesquieu, mas também Hobbes, quem mais contribuiu para esta leitura<sup>67</sup>. Contra esta noção de «honra», temos a noção moderna de «dignidade», que hoje possui um sentido universalista e igualitário. A igual dignidade sob a qual, agora, todos são considerados permitiu o desaparecimento das hierarquias sociais apoiadas em critérios que eram exteriores ao Homem e possibilitou, num quadro de igualdade entre indivíduos, comunidades e grupos, o aparecimento de políticas igualitárias que não consideram as diferenças específicas dos elementos que compõem a sociedade, sendo essa uma das principais características das sociedades democráticas.

De facto, a democracia introduziu a política do reconhecimento igualitário que, nos nossos dias, se apresenta sob a forma de conferência de um estatuto igual para os diversos indivíduos, grupos e comunidades, independentemente das suas diferenças essenciais. Neste sentido, o princípio da igual condição de cidadania passa a ser universalmente aceite para os membros que compõem essa sociedade, sendo que para algumas pessoas a igualdade diz apenas

---

<sup>66</sup> Ver Taylor, Charles, «The Politics of Recognition», in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, pp. 225-256.

<sup>67</sup> Em *O Espírito das Leis*, Montesquieu afirma: «A natureza da honra é requerer preferências e distinções. [...] A honra move todas as partes do corpo político; liga-as com a sua própria ação; e assim todos caminham no sentido do bem comum, pensando ir em direcção a seus interesses particulares» (Liv. III, Cap. 7), in *O Espírito das Leis*, São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 36 e 37.

respeito aos direitos civis e de voto, enquanto, para outras, se alarga à esfera socioeconómica, dando uma nova dimensão e um novo estatuto ao Estado.

Este tipo de política passa, assim, a ter duas características principais que ajudam em muito a caracterizar a modernidade:

1) A primeira mudança, da honra para a dignidade, sugere uma política de conteúdo universalista que visa a igualdade de direitos e privilégios. Aqui, as principais referências são Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

Para Rousseau, não pode existir uma dependência dos outros numa situação de igualdade, porque o aspeto da dependência está ligado à necessidade de uma boa opinião por parte dos outros, o que, por sua vez, se enquadra na conceção tradicional de honra, vista como algo intrinsecamente ligado às *préférences*. Neste caso, a estima que procuramos na situação de igualdade é intrinsecamente diferente daquela que se expressa na dialética do senhor e do escravo, em que ambos se corrompem mutuamente. Tal justifica-se porque, se a questão se resumisse ao poder puro e simples, poder-se-ia pensar que o senhor é livre à custa do escravo, mas, num sistema de honra hierárquica, a deferência por parte das classes mais baixas é essencial. Constata-se, então, que esta leitura do conceito de honra é já diferente da expressa por Montesquieu. Não se trata da justificação de uma hierarquia social em que os indivíduos, pensando em satisfazer os seus interesses particulares, concorrem para o alcance do bem comum. Aqui, a dependência dos outros é ultrapassada pela estima e a deferência recíprocas que permitem afirmar uma vontade geral em torno de um propósito comum que, por sua vez, permite ultrapassar um mau reconhecimento por parte de outros e assim garantir as condições de igualdade em que os indivíduos se acham.

Quer isto dizer que, para Rousseau, uma reciprocidade perfeitamente equilibrada remove o espinho da dependência da opinião dos outros e torna-a compatível com a liberdade. Isto porque a reciprocidade completa, juntamente com a unidade de objetivo daí resultante, assegura que podemos seguir a opinião dos outros, *sem sair de nós mesmos*, continuando a *obedecer* como um membro deste projeto comum ou *vontade geral*. Neste contexto, dar importância à estima é compatível com a liberdade e com a unidade social, porque a sociedade é um espaço uno onde todos os virtuosos serão incentivados de igual modo e pelas mesmas razões. Em contraposição, num sistema de honra hierárquica, estamos em competição uns com os outros. A solução

não consiste em rejeitar a importância da estima, mas sim em participar num sistema completamente diferente, caracterizado pela igualdade, a reciprocidade e a unidade de propósito. É sob a égide da vontade geral que todos os cidadãos virtuosos são honrados de forma igual. Desta igualdade nasce a era da dignidade.

Há, assim, em Rousseau, três aspetos que parecem inseparáveis: liberdade (não-dominância); ausência de diferenciação de papéis; e um objetivo comum muito coeso. A acentuação em qualquer um destes termos tem potenciado inúmeros conflitos entre indivíduos, grupos e comunidades.

A liberdade, entendida como não-dominância, tem descurado o sentido de pertença e de obrigação de participação na construção social, privilegiando a assunção de direitos com prejuízo para a obediência a deveres; a ausência da diferenciação de papéis tem desvalorizado os talentos e virtudes de cada um restringindo a diferenciação pelo mérito e, com isso, contribuindo para a estagnação do desenvolvimento pessoal e social; a existência de um objetivo comum muito coeso restringe a afirmação de identidades distintas, mesmo que minoritárias, que podem não partilhar a mesma visão de vida boa que esse propósito manifesta.

Assim sendo, se todos devem depender da vontade geral para que não surjam formas bilaterais de dependência, estamos perante uma fórmula que tem sido usada para os mais terríveis géneros de tirania homogenizante, que teve início com os jacobinos e se prolongou até aos regimes totalitários do século XX. No entanto, mesmo pondo de lado a consideração do terceiro aspeto desta trindade, a combinação de liberdade igualitária e ausência de diferenciação continuou a ser tentadora para o pensamento moderno e isso tem vindo a refletir-se quer sob a forma de afirmação de movimentos feministas e outros semelhantes, quer em determinados aspetos da política liberal em que a margem para a diferenciação é muito pequena.

2) A segunda mudança que ocorre com o surgimento de políticas igualitárias é que estas, muito embora não propositadamente, deram origem a uma política da diferença – que também tem uma base universalista. O seu potencial universal consiste na capacidade para formar e definir a identidade de cada pessoa como indivíduo de uma cultura, sendo que esta potencialidade deve ser igualmente respeitada em todas as pessoas. Aqui, considera-se que todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas,

contrariamente à singularidade que tem sido ignorada, disfarçada e assimilada por uma identidade dominante ou de maioria, e que justifica a coincidência entre o princípio da igualdade e o princípio da dignidade.

Se a política de igual dignidade também se baseia na ideia de que todas as pessoas são igualmente dignas de respeito pelo estatuto de agentes racionais que possuem, capazes de orientarem as suas vidas através de leis autónomas (Kant), o que se pode realçar é um potencial humano universal e é este potencial que garante a cada pessoa o facto de merecer respeito e não ser alvo de discriminações quanto à sua singularidade. Pese embora o facto de parecer iminentemente meritório que todas as pessoas sejam dignas do mesmo respeito, enquanto a política de dignidade universal luta por formas de não-discriminação que ignoram as diferenças entre cidadãos, a política da diferença redefine a não-discriminação como uma exigência que leva a fazer dessas distinções a base da justiça do tratamento diferencial e que consiste na capacidade para formar e definir a identidade de cada pessoa como indivíduo de uma cultura específica e diferenciada do todo social. Neste sentido, é curioso constatar que alguns casos de ignorância da diferença são medidas de discriminação positiva que possibilitam a pessoas consideradas desfavorecidas uma vantagem competitiva face a outras. A redefinição faz-se ao exigir que esta potencialidade deva ser igualmente respeitada em todas as pessoas.

Os dois tipos de política entram em conflito, porque, por um lado, o princípio de respeito igual exige que as pessoas sejam tratadas de uma forma que ignore a diferença, mas, por outro, temos de reconhecer e encorajar a particularidade. Por um lado, há uma violação do princípio de não-discriminação; por outro, há uma negação da identidade<sup>68</sup>.

Assim, o conjunto supostamente neutro de princípios que ignoram a diferença e que regem a política de igual dignidade de ser são, na verdade, um reflexo de uma cultura hegemónica. Se assim é, então só a minoria ou as culturas subjugadas são forçadas a alienar-se. Consequentemente, a suposta sociedade justa e ignorante das diferenças é não só inumana, porque subjugua identidades, mas também ela própria extremamente discriminatória, embora de uma forma subtil e inconsciente. Parece que o liberalismo de igual

---

<sup>68</sup> «[...] the development of the modern notion of identity, has given rise to a politics of difference [...] what we are asked to recognize is the unique identity of this individual or group, its distinctness from everyone else» – in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, pp. 233, 234.

dignidade tem de pressupor que existam alguns princípios universais que ignoram a diferença.

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

Este tipo de sociedade, supostamente homogénea, que ignora a diferença pretende proporcionar um terreno neutro onde as pessoas de todas as culturas podem encontrar-se e existir. Nesta perspetiva, é necessário distinguir o que é público e o que é privado, para que se possa relegar as diferenças antagónicas para uma esfera que não tenha efeitos políticos<sup>69</sup>.

Mas, pelo menos no contexto intercultural, uma exigência mais forte surgiu recentemente: a de que cada indivíduo respeite as culturas verdadeiramente evoluídas, e isto porque a existência internacionalmente concretizada estimula um reconhecimento da especificidade.

### 4.1. O Princípio da Vida Comum e o Atomismo

Como já afirmámos, para a compreensão da configuração moral que caracteriza a cultura moderna do Ocidente, à noção de *atomismo* junta-se a primazia do princípio da *ordinary life* (vida comum)<sup>70</sup>.

O princípio da vida comum de que Taylor fala é aquele que redefine a hierarquia social a tal ponto que as dimensões práticas da vida no trabalho e na

---

<sup>69</sup> A este respeito, Kymlicka, em *Liberalism, Community and Culture*, tenta defender uma espécie de política da diferença baseada numa teoria da neutralidade liberal. Pretende fundamentar a sua argumentação a partir de certas necessidades culturais – a linguagem cultural preservada e incólume – através das quais um indivíduo pode definir-se e realizar a sua conceção de vida boa sem que o Estado intervenha, para além de dar a garantia da existência de direitos fundamentais iguais para todos.

<sup>70</sup> «Existem três modos principais de justificação no mundo moderno: bem-estar, direitos e autogoverno» – Taylor, Charles, «Why Do Nations Have to Become States?», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 41.

família – precisamente aquelas dimensões nas quais todos participam – passam a definir o lugar das atividades superiores e mais importantes para os indivíduos, sendo que, ao mesmo tempo, ocorre um desprestígio das atividades contemplativas que regiam a vida dos nossos antepassados. Neste contexto, e uma vez que o vínculo social adequado às relações interpessoais passa a ser de tipo contratual, a preocupação com o trabalho passa a centrar-se não no que se faz mas em como se faz o trabalho. E isto porque, tal como identifica Taylor, «[...] na produção passamos a ver-nos não apenas como satisfazendo as nossas necessidades, mas também como realizando o nosso estatuto de agentes livres e racionais»<sup>71</sup>.

O sucesso destes princípios que estão subjacentes à vida comum manifesta um esquecimento das fontes morais que originalmente a constituíram. O princípio do autocontrolo passa a definir, então, o modo especificamente moderno de perceber as noções de autonomia e liberdade – ligadas à noção de eficiência, poder, razão instrumental, neutralidade e processualismo –, fazendo com que a vida boa seja definida como controlo racional e eficiente de si, dos outros e da natureza. A contradição desse tipo de estilo de vida é que o reconhecimento dos valores que o produziram originariamente pressupõe precisamente o enraizamento nesses valores e, portanto, deixa de haver lugar para a neutralidade, para a autonomia total e para o processualismo puro. Conforme afirma Taylor:

«Isto tem a ver com aquilo que chamei [...] a afirmação da vida comum. A noção de que a vida da produção e da reprodução, do trabalho e da família são o principal *locus* da vida boa ultrapassa a olhos visto aquelas que originalmente eram as distinções dominantes da nossa civilização. [...] a vida comum é, neste sentido, parte da dimensão inferior, parte daquilo que contrasta com o incomparavelmente superior. Assim, a afirmação da vida comum envolve uma atitude polémica face àquelas visões tradicionais e ao seu implícito elitismo»<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Taylor, Charles, «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 75.

<sup>72</sup> «This has to do with what I called [...] the "affirmation of ordinary life". The notion that the life of production and reproduction, of work and the family, is the main locus of the good life flies in the face of what were originally the dominant distinctions of our civilization. [...] ordinary life in this sense is part of the lower range, part of what contrasts with the incomparably higher. The affirmation of ordinary life therefore involves a polemical stance towards these traditional views and their implied

O princípio da vida comum nas democracias ocidentais – no seguimento da herança de Rousseau, que permitiu que essa realização pela natureza se aliasse à visão de um instrumentalismo face à própria natureza como modo de realização de propósitos mundanos e centrados no *eu*<sup>73</sup> – faz realçar os ideais de igualdade e de benevolência entre os homens, e esses ideais tornam-se essenciais para o indivíduo moderno, porque a identidade moderna sublinha, essencialmente, três preceitos derivados dos já afirmados em relação a Rousseau: autonomia, realização fora da natureza puramente biológica e eficácia, entendidas como confirmação do nosso controlo, do nosso poder produtivo e, como tal, da nossa liberdade face às coisas. É nesse sentido que Taylor sustenta: «A identidade moderna pode ser esquematicamente caracterizada, segundo creio, nos termos destas três noções: liberdade, natureza e eficácia»<sup>74</sup>.

Entende-se aqui «eficácia» como a capacidade de cumprir os nossos propósitos, como capacidade para modificar o mundo à nossa volta, de acordo com os nossos objetivos, o que, não sendo possível, implicaria a impossibilidade de afirmação de uma identidade própria, tipicamente moderna ou, quando muito, a enorme humilhação por não se conseguir frutificar.

Daqui resulta que o facto de nos autogovernarmos constitui uma parte extremamente importante da nossa dignidade enquanto sujeitos livres, quer seja na reprodução – no contexto familiar – quer seja na produção – no contexto do trabalho. No entanto, é necessário distinguir a aplicação destes preceitos na esfera privada e na individualidade que cada um afirma e a sua aplicação no domínio público, nomeadamente no contexto da sociedade civil e das instituições políticas. Neste caso, a autonomia, o controlo e a eficácia assumem outras características.

---

elitism» – in Taylor, Charles, *The Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 23.

<sup>73</sup> Em *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, num artigo intitulado «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada», Taylor mostra-nos duas fases esquemáticas da caracterização da identidade moderna, dando particular importância à evolução da interpretação daquilo que Rousseau considerava ser a «voz da natureza», em particular em relação à moderna conceção da liberdade como autonomia para gerar propósitos independentes para a ação.

<sup>74</sup> «The modern identity can be sketchily characterized, I believe, in terms of these three notions – liberty, nature, and efficacy» – in Taylor, Charles, «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 71.

Isto só por si não significa ter o poder de alterar a estrutura da sociedade. É o nosso estatuto de cidadãos que nos permite determinar, apenas coletivamente, o curso dos acontecimentos sociais e não como indivíduos isolados – independentemente dos seus propósitos ou objetivos, o indivíduo está, desde logo, imerso numa sociedade com determinadas normas e leis que condicionam a sua ação e exigem a sua participação. É neste sentido que, para Taylor,

«A condição para um modelo de participação bem sucedido é uma forte identificação com o destino da comunidade [...] existe onde o modo de vida comum é visto como um bem supremamente importante, de modo a que as suas continuidade e concretização signifiquem por si próprias que são importantes para os cidadãos e não apenas instrumentos para os seus diversos bens individuais ou um somatório desses bens individuais»<sup>75</sup>.

Do mesmo modo, e talvez na origem da valorização da modernidade pela denominada vida comum, está o que Taylor designa por «atomismo».

Em Taylor, o termo «atomismo» é usado para caracterizar as doutrinas da teoria do contrato social que surgiram no século XVII e ainda as doutrinas que lhes sucederam e que manifestam uma visão da sociedade constituída por indivíduos que realizam os seus fins que são em primeiro lugar individuais. O termo é também aplicado às doutrinas contemporâneas que, em certo sentido, defendem a prioridade do indivíduo e dos seus direitos sobre a comunidade e que apresentam uma visão puramente instrumental da sociedade, visão essa muitas vezes identificada com o liberalismo mais radical.

Neste sentido, o enquadramento filosófico que faz realçar o tratamento atomístico dos indivíduos – isto é, não concebidos como agentes constituídos pela herança normativa que a comunidade lhes transmite – e que tem caracterizado as sociedades modernas, bem como a postura pretensamente neutra e imparcial do Estado ao tratar todos de modo igualitário, fomenta o individualismo que, sendo inicialmente considerado uma das melhores aquisições da modernidade, no fundo demonstra a perda de sentido e a restrição dos horizontes morais do Homem.

---

<sup>75</sup> «The condition for a successful participatory model is a strong identification with the fate of the community. [...] it exists where the common form of life is seen as a supremely important good, so that its continuance and flourishing matters to the citizens for its own sake and not just instrumentally to their several individual goods or as the sum total of these individual goods» – *ibid*, p. 97.

Tal deve-se ao facto de o individualismo e o seu legado atomista conduzirem ambos a um relativismo moral, o que faz com que parte do que é constitutivamente humano deixe de ser considerado. A atenção vai para o sucesso da autorrealização dentro de um quadro de razão instrumental, precisamente o tipo de autorrealização que aparece como ideal moral e que assume o ser-se verdadeiro a si mesmo num modo específico de entendimento moderno<sup>76</sup>.

Este ideal de autorrealização, bem como a atração dos modernos pela explicitação do agente humano através do modelo das ciências naturais mostram como somos capazes de alcançar um *desprendimento do mundo* através da objetivação desse mesmo mundo. Este desprendimento implica uma certa noção de liberdade, entendida como a capacidade de agirmos de modo autónomo sem interferências exteriores ou sem uma subserviência a uma autoridade externa. É esta a noção de liberdade que está na raiz da compreensão do que seja a dignidade humana e é neste quadro que se reflete a cultura moderna.

A *identidade desprendida* e a sua correlativa noção de liberdade tendem a gerar uma compreensão do indivíduo como metafísica e normativamente isolado da sociedade, porque, ao não considerar os significados partilhados que envolvem as nossas instituições e práticas, as teorias atomistas veem a cultura política apenas como prioritariamente interessada na orientação dos indivíduos, enquanto indivíduos. Apesar de permitir visões que os consideram formados e modelados pelo ambiente social em que estão inseridos, este tipo de concepções perde de vista a forma radical de como eles são constituídos pela linguagem e pela cultura que só podem ser mantidas e renovadas pelas e nas comunidades de que eles fazem parte.

Neste sentido, afirmar o indivíduo como formado e modelado pelo ambiente social em que está inserido, sem deixar de considerá-lo um *um*, revela uma noção inadequada daquilo que seja esse *um*. No extremo, os átomos são *uns*, e o *um* é vazio que apenas subsiste para separar dois momentos do *um*: o seu ser afirmativo e o seu vazio. Assim, concebe-se a sua relação, a sua combinação com os outros, de um modo puramente contingente, quando, na realidade, os *uns* apenas subsistem nas suas relações com os outros. De

---

<sup>76</sup> Ver o Capítulo 1 de *The Ethics of Authenticity*.

outro modo, para o autor, «o sujeito moderno, como tal, está longe de ser um agente independente, atómico»<sup>77</sup>.

Isto porque a comunidade é constitutiva do próprio indivíduo, uma vez que as autointerpretações que o definem são retiradas das relações estabelecidas e possibilitadas pela comunidade. Deste modo, a identidade de um indivíduo é também fruto da própria identidade da comunidade e ele deve ser reconhecido naquilo que tem de estruturante nas suas diferenças e na capacidade de participação nas coisas públicas. Este é o erro das concepções atomistas da sociedade que não reconhecem a anterioridade da comunidade face ao indivíduo.

## 4.2. Os Liberalismos: Direitos Individuais vs. Objetivos Coletivos

As políticas do reconhecimento instigam, naturalmente, o entendimento moderno das formas políticas liberais. No entendimento moderno do conceito, pode falar-se de dois tipos de liberalismo – o novo e o antigo.

O antigo liberalismo compreende duas elaborações distintas que se fundam em duas escolas de pensamento diferentes: por um lado, o liberalismo que resulta da filosofia moral, política e económica do iluminismo escocês – em particular do pensamento de Adam Smith e David Hume – que afirma a interdependência da liberdade e da constitucionalidade, assente nos princípios de subsidiariedade, liberdade religiosa, igualdade perante a Lei e se manifesta num contrato entre gerações, possibilitado por um governo limitado, descentralizado e favorável à formulação de associações. Por outro lado, há uma concepção de liberalismo antigo, cujo fundamento pode remeter para René Descartes, John Locke, Thomas Hobbes e outros que, ao porem em causa as *visões tradicionais do Bem*, afirmam uma radicalidade da liberdade e um individualismo que se traduz num centralismo político que procura uma igualdade económica. Este tipo de liberalismo está ligado a uma concepção de uma forma extremada e impossível de individualismo que considera indivíduos atomizados que procuram realizar apenas os seus próprios interesses. De facto,

---

<sup>77</sup> «The modern subject, therefore, is far from being an independent, atomic agent» – in Taylor, Charles, «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 74.

este individualismo radical é impossível, porque a troca e o contrato só podem existir quando ambos estão suportados por normas de cooperação social que emergem informalmente e historicamente numa sociedade, por uma rede de *comunidades naturais* (famílias) e associações voluntárias (sociedade civil) – corpos intermediários entre o indivíduo e o Estado. Os mecanismos informais da sociedade civil, em conjunção com as formas do governo pela lei, fornecem um mínimo de ordem e estabilidade, que são precondições essenciais para o exercício da liberdade individual na sociedade.

A esta leitura corresponde o facto de, por um lado se poder falar em liberais que, na linha do pensamento de Hobbes, defendem que a política está desprovida de significação moral e em que o Estado não é mais do que um instrumento destinado a assegurar a coexistência pacífica dos indivíduos numa determinada sociedade; por outro lado, estão aqueles que consideram que o Estado tem uma função moral efetiva e que a política não tem por obrigação responder às exigências de sobrevivência, mas sim garantir a cada um, de maneira igualitária e equitativa, a liberdade de escolher e de perseguir uma conceção de vida boa. Deste modo, podem apresentar-se esquematicamente dois tipos de liberalismo:

- Liberalismo A – caracterizado pelo respeito pela liberdade individual, pela autonomia da pessoa e por uma conceção de justiça alicerçada em princípios reconhecidos por todos;
- Liberalismo B – de herança hobbesiana, que se caracteriza por um autoritarismo resultante da instituição de um árbitro para dirimir conflitos e para o qual é exigido que se prescindia de direitos individuais. A justiça funda-se nessa autoridade legítima.

A solução liberal não é exigir que a autoridade seja justa, mas sim negar que não possa ser dividida – separação de poderes – existindo vários árbitros. É neste mesmo sentido que o liberalismo moderno se caracteriza, essencialmente, pela existência de um governo constitucional e limitado, em que existem o primado do Direito e a proteção dos direitos individuais. Neste sentido, e uma vez que a liberdade é essencial, o que limita a liberdade dos cidadãos tem de ser justificado e, desse ponto de vista, quer a autoridade política, quer a lei, têm de ser justificadas.

Por um lado, pressupõe-se que a pessoa individual seja ontologicamente prioritária em relação aos grupos sociais e às suas relações e, desse modo, que as pessoas e as suas identidades sejam distintas, e o que é central na

personalidade é a capacidade de escolha entre diferentes modos de vida. O que ficou conhecido como a crítica comunitária ao liberalismo insistem que isso não é plausível; de acordo com esta segunda visão, as pessoas são constituídas pelos seus fins ou valores e não se podem abstrair desses fins particulares e dos seus compromissos sociais para decidirem em matérias de justiça de um ponto de vista culturalmente desenraizado.

Tendo em conta a primeira visão, as sociedades contemporâneas são caracterizadas pela existência de várias visões do Bem e qualquer tentativa para o negar violará o princípio da igualdade entre os indivíduos. Neste contexto, o papel do Estado deve limitar-se a garantir o respeito dos direitos individuais e dos princípios de justiça que derivam do imperativo de igual liberdade para todos. Isto implica que o poder de coação exercido pelo Estado deva poder ser reconhecido como legítimo por aqueles sobre os quais é exercido. Neste sentido, o Estado deve ser neutro nas suas finalidades em relação a qualquer conceção de Bem, porque os indivíduos não são definidos pelas suas interdependências – económicas, sociais, éticas, sexuais, culturais, políticas ou religiosas –, mas devem ser livres de colocar em causa qualquer forma de participação em grupos, instituições ou atividades particulares, por forma a se realizarem plenamente.

A segunda visão sublinha que uma ordem social não se pode estabelecer, estruturar e estabilizar a partir de um encontro de indivíduos que assumem apenas os seus interesses particulares. Ela só subsiste se se apoiar no reconhecimento pelos membros do grupo social, numa normatividade social que lhes é anterior e sobre a qual agem. Um Estado que seja um simples instrumento de garantia dos direitos individuais é destruidor das identidades individuais e coletivas, porque os indivíduos, ao serem *atomizados*, passam a considerar os seus concidadãos como obstáculos ou como meios para a realização dos seus projetos privados e não como fins ou parceiros de um mesmo processo de realização.

Pretender fazer do princípio da autodeterminação do sujeito o princípio moral exclusivo sobre o qual devem assentar as práticas e as instituições políticas só pode resultar na rejeição de todo o valor comum e provocar a desagregação do sentimento de pertença política.

Aqueles que pensam que os direitos dos indivíduos devem estar em primeiro lugar e que devem ter prioridade sobre os objetivos coletivos exprimem-se sob o ponto de vista liberal generalizado na sociedade anglo-americana,

ponto de vista esse que sustenta que uma sociedade deve permanecer neutra quanto às noções de *vida boa* e preocupar-se com a justiça nas relações entre os cidadãos, tratando o Estado todos de modo igual. Por outro lado, uma sociedade com objetivos coletivos, como seja o da própria sobrevivência dessa sociedade – de que é exemplo o Quebeque – pode infringir este modelo. Uma sociedade pode ser organizada à volta de uma definição de *vida boa* sem que tal seja considerado uma depreciação daqueles que, pessoalmente, não partilham essa definição. De acordo com esta concepção, uma sociedade liberal distingue-se pelo modo como trata as suas minorias, incluindo aquelas que não partilham as definições públicas do bem.

A este propósito, alguns autores sustentam que, em vez da noção de respeito, como princípio regulador da coexistência de interesses particulares numa mesma sociedade, se possa adotar uma noção de solidariedade, de tomar partido por aqueles que possam ser discriminados<sup>78</sup>. Mas esta está longe de ser uma solução satisfatória, porque, ao tomarem partido, os defensores de semelhante concepção perdem a força motriz deste tipo de política e, que é, precisamente, a procura de reconhecimento e de respeito. Por isso, afirma:

«Se tudo isto é válido, a doutrina da primazia dos direitos não é tão independente como os seus proponentes querem crer acerca de considerações sobre a natureza humana e a condição social humana. A doutrina pode ser posta em causa por argumentos que vingaram ao mostrar que os homens não eram auto-suficientes no caso do argumento anterior – isto é, não poderia desenvolver as suas potencialidades caracteristicamente humanas fora da sociedade, ou fora de certos tipos de sociedade. Neste sentido a doutrina ficaria dependente de uma tese atomista que afirme esse tipo de auto-suficiência»<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Taylor faz referência a esta concepção em *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton e Nova Iorque: Princeton University Press, 1994, criticando aqueles que pretendem substituir a noção de respeito por uma noção de solidariedade quando se ocupam da especificidade de uma cultura minoritária dentro de uma sociedade.

<sup>79</sup> «If all this is valid, the doctrine of the primacy of rights is not as independent as its proponents want to claim from considerations about human nature and the human social condition. For the doctrine could be undermined by arguments which succeeded in showing that men were not self-sufficient in the case of the above argument – that is, they could not develop their characteristically human potentialities outside of society or outside of certain kinds of society. The doctrine would in this sense be dependent on an atomistic thesis, which affirms this kind of self-sufficiency» – Taylor, Charles, «Atomism» in *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 197.

Existem outras tentativas de conciliar estas duas visões acerca do liberalismo e superar esta dificuldade. Um dos autores implicados nelas é Will Kymlicka, cujo objetivo é mostrar que as medidas necessárias para proteger a pertença cultural e a especial ênfase que os autores denominados comunitários colocam nas práticas partilhadas, em vez de fortalecerem o argumento, enfraquecem-no<sup>80</sup>. O liberalismo pode reconhecer a pertença cultural e o modo como as identidades individuais estão dependentes dela e este seria um liberalismo que, a partir da afirmação de princípios de justiça admitidos por todos, poderia deixar espaço para que as culturas minoritárias afirmassem a sua especificidade, nomeadamente no que diz respeito à sua linguagem, e assim perservassem as suas identidades próprias.

Para Taylor, é apenas nas circunstâncias em que as pessoas partilham uma identificação sobre *um modo de vida*, isto é, uma identificação que é encontrada ou reconhecida e não escolhida ou criada, que podem ser reconhecidas e as suas identidades respeitadas. No entanto, segundo Kymlicka, esta perspectiva está errada, porque é possível que duas pessoas que comungam de uma mesma pertença cultural possam não partilhar os mesmos projetos ou fins. Tais decisões não exigem que se rejeite a sua pertença a uma comunidade cultural, porque podem ocorrer dentro da própria comunidade. Só se fundamentarmos os direitos coletivos em circunstâncias desiguais é que poderemos distinguir a legitimidade dos direitos das minorias culturais, da ilegitimidade das tentativas levadas a cabo por grupos religiosos, raciais ou de classe, para obterem um estatuto especial para os seus objetivos e práticas preferidos.

Mas em que circunstâncias se justificam os direitos das minorias?

Este autor afirma que Taylor evita fundar os direitos das minorias nas escolhas das pessoas, mostrando o aparente conflito entre os requisitos da equidade individual e a sobrevivência das comunidades históricas e sublinhando que as medidas destinadas a proteger as minorias podem resultar numa forma de «dar a essas pessoas mais do que aquilo que elas partilham»<sup>81</sup>. Considera que Taylor quer incluir as conceções do Bem das pessoas na sua definição de comunidade histórica, mas isso não quer dizer que os membros da comunidade considerem esses projetos obrigatórios.

---

<sup>80</sup> Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 237.

<sup>81</sup> O argumento de Kymlicka passa por esta citação que faz de Taylor. Cf. Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 241.

Para Kymlicka, a exigência de uma comunidade independente para o igual tratamento é incoerente, porque os grupos não têm nenhuma exigência moral – não têm estatuto moral, não sentem prazer ou dor; quem os tem são os indivíduos. Ora, segundo Taylor, pressupor semelhante ideia é errado. Uma vez que os indivíduos são constituídos pela e através da interação com os outros numa rede de práticas culturais, não existe concepção como a de que um indivíduo é anterior à sociedade; do mesmo modo, o seu raciocínio não contempla as medidas destinadas a garantir, por tempo indefinido, a sobrevivência das gerações futuras e é isto que é fundamental. É precisamente neste sentido que a crítica de Taylor se faz sentir:

«Um argumento engenhoso foi recentemente lançado por Will Kymlicka [...] de qualquer modo sustenta que os direitos culturais coletivos podem ser defendidos na base de que os membros de certas comunidades ameaçadas seriam privados das condições de tomada de decisões inteligentes e autogeradas sobre a vida boa se as “estruturas culturais” pelas quais podem alcançar as opções de escolha fossem indeterminadas. Se o argumento de Kymlicka realmente prevalecesse, fecharia o intervalo entre os dois modos de liberalismo que estou a contrastar...»<sup>82</sup>.

Mas isso não só não é possível como não é desejável, já que seria subverter a própria história, negar uma herança cultural e negar a capacidade de afirmação autêntica das identidades dos membros de uma comunidade.

Mais sustenta Kymlicka: talvez Taylor apenas quisesse sublinhar o modo como a comunidade é importante para os indivíduos, quer intrínseca, quer instrumentalmente. Pode bem ser que a pertença a uma comunidade possa definir parcialmente a identidade, bem como as condições do seu florescimento, mas ainda é o indivíduo que sofre ou floresce, e é a sua dor ou o seu florescimento que dão à comunidade o seu estatuto moral. Se a preocupação

---

<sup>82</sup> «An ingenious argument has recently been put forward by Will Kymlicka [...] he nevertheless argues that collective cultural rights can be defend on the grounds that the members of certain threatened communities would be deprived of the conditions of intelligent, self-generated decisions about the good life if the “cultural structures” through which they can grasp the options are undermined. If Kymlicka’s argument really prevailed, it would close the gap between the two models of liberalism that I am contrasting...» – Taylor, Charles, «Shared and Divergent Values», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen’s University Press, Montreal, 1993, pp. 185 e 186.

de Taylor tem a ver com a importância da comunidade para o bem-estar do indivíduo, então não há razão para abandonar o plano da igualdade<sup>83</sup>.

No entanto, esta conceção é, segundo Charles Taylor, irrealista, porque a liberdade e a identidade do homem não são características essenciais inatas à pessoa. Aquilo que dá sentido à existência são os conteúdos substanciais que tecem a história própria de cada um. Estes conteúdos já estão inscritos na cultura, precedem o indivíduo; por isso, ele é predeterminado na forma de definir a sua identidade e exercer a sua liberdade. Os fins que orientam a sua existência não são produto duma escolha arbitrária e soberana, mas produto de uma autointerpretação contextualizada da situação pessoal num horizonte sociocultural que o precede.

Outra das tentativas para conciliar estas duas perspetivas e superar essa dificuldade enunciada pode ser encontrada no comentário de Michael Walzer ao artigo de Taylor *The Politics of Recognition*<sup>84</sup>. A questão coloca-se em relação aos dois tipos de liberalismo que Taylor descreve e que Walzer identifica como:

- Liberalismo de tipo 1 – comprometido com os direitos individuais e com um Estado rigorosamente neutral, isto é, um Estado sem projetos culturais ou religiosos e sem qualquer tipo de objetivos coletivos além da liberdade individual e da segurança física, do bem-estar e da segurança dos seus cidadãos;
- Liberalismo de tipo 2 – permite um Estado comprometido com a sobrevivência e o florescimento de uma determinada nação, cultura ou religião – desde que os direitos básicos dos cidadãos estejam protegidos.

Segundo Walzer, Taylor prefere o segundo destes dois tipos de liberalismos e esse é um liberalismo optativo, permissivo e não determinado, o que significa que os liberais poderão optar pela formulação do primeiro tipo de liberalismo – têm essa possibilidade. Assim, Walzer coloca a questão de saber quando devemos escolher um ou outro tipo de liberalismo.

Referindo o exemplo do Canadá com a especificidade do Quebec, Walzer realça que existem Estados como a Noruega, a França ou a Holanda em que os governos se interessam pela sobrevivência cultural da nação

---

<sup>83</sup> Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 242.

<sup>84</sup> Walzer, Michael, «Comment», in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton e Nova Iorque: Princeton University Press, 1994, p. 117.

maioritária, não reivindicando a neutralidade relativamente a linguagem, história, literatura ou costumes da maioria, assumindo, ao mesmo tempo, o respeito pelas diferenças étnicas e religiosas e permitindo uma liberdade igual a todas as minorias para organizarem os seus membros, expressando os seus valores culturais e reproduzindo o seu modo de vida na sociedade civil e na família. Deste modo, para Walzer, não faz sentido a exigência de uma provisão igual ou uma proteção igual para as culturas minoritárias, desde que os direitos fundamentais sejam respeitados.

De outra forma, o liberalismo de tipo 1 é identificado como a doutrina oficial das sociedades de imigrantes como os EUA e o Canadá federal. Aqui, a nação maioritária reivindica a sua distinção das outras minorias, recusando defender ou apoiar os seus modos de vida, interessar-se ativamente pela sua reprodução social ou permitir a algumas delas diminuir o poder estatal, mesmo que seja a nível local. As minorias culturais são livres de fazer o melhor que podem no seu próprio interesse, mas não recebem nenhum apoio do Estado, ficando em risco.

Aqui chegados, torna-se compreensível que, para Walzer, a exigência do multiculturalismo seja, numa das suas formas, uma exigência de desafiar o bem-estar e o poder de igualar riscos, o que pode ser compatível com a atração por um Estado neutral para a sobrevivência cultural de qualquer pessoa. Por outro lado e de uma outra forma, o multiculturalismo é uma exigência para minorar os riscos de todas as nacionalidades, uniões sociais e comunidades culturais; neste caso, o Estado é chamado a assumir a responsabilidade pela sobrevivência cultural de todas as pessoas. Segundo Walzer, o Estado, para garantir a sobrevivência de todas as minorias que constituem uma sociedade como a americana, teria de ir para além do reconhecimento oficial do valor igual dos diferentes modos de vida e, perante tal cenário – assumindo que essa seria também a opinião de Taylor –, a opção seria retroceder para um liberalismo de tipo 1; isto é, um liberalismo de tipo 1 escolhido dentro de um liberalismo de tipo 2.

Neste contexto, para Taylor, a questão fundamental não é o que as pessoas apreciam como bem, mas para que serve um país, isto é, qual deve ser a base de unidade sobre a qual uma entidade política soberana pode ser construída<sup>85</sup>?

---

<sup>85</sup> Taylor formula esta questão num artigo intitulado «Shared and Divergent Values», publicado em *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, Montreal, 1993.

Uma sociedade política que expõe certos objetivos coletivos pode exigir certas restrições ao comportamento dos indivíduos ou até mesmo violar os seus direitos. A exposição destes objetivos coletivos em nome de um grupo nacional pode ser pensado como algo inerentemente discriminatório. A procura de um fim coletivo envolverá sempre tratar de forma diferente os que fazem parte e os que estão de fora.

No entanto, a sociedade política não é neutral em relação aos que valorizam permanecer verdadeiros à cultura dos seus antecessores e aqueles que podem querer cortar com essa herança em nome de um objetivo individual de autodesenvolvimento. Há, necessariamente, um projeto de futuro na preservação de uma identidade cultural que não se resume a um facilitismo concedido pelo liberalismo processual de conceder a cada indivíduo a liberdade de prosseguir os seus fins e realizar os seus projetos.

No caso do Canadá, a tentativa para fazer do liberalismo processual a base da união canadiana tanto é ilegítima como está condenada ao fracasso, porque representa uma imposição de uma sociedade a outra. É necessário que os liberais processuais canadianos compreendam que existem outros modelos possíveis de sociedades liberais e que, por outro lado, os canadianos francófonos queiram viver sob tal modelo.

Isto porque, para Taylor, não se pode elaborar uma conceção política de justiça que não seja fundada numa reflexão ontológica sobre a condição do Homem e o seu modo de estar em sociedade, e aqui a constatação essencial é o carácter dialógico da existência que exige que do outro advenham o reconhecimento e a confirmação da minha identidade individual. São importantes a relação e o reconhecimento intersubjetivo para a construção da identidade, porque o julgamento dos valores e do valor da minha própria existência só tem sentido enquanto objeto de reconhecimento social, de confirmação social.

Apesar disto, Taylor não defende a tese de que o contexto sociocultural determine a pessoa ao ponto de esta ficar condenada a reproduzi-lo sem variações; no entanto, a orientação dada a uma existência não é objeto de uma escolha ou de um julgamento soberano, como seriam a escolha e a aceitação de princípios de justiça, mas sim de uma descoberta de si. Quer isto dizer que o respeito devido a cada um não é um ato de gentileza para com os outros, mas sim uma necessidade humana vital.

Como vimos, se a realização da nossa liberdade depende em parte da sociedade e da cultura em que vivemos, então, para exercermos uma liberdade

maior, temos de ajudar a determinar a forma dessa sociedade e só o podemos fazer através de instrumentos comuns de decisão. Isto significa que as instituições políticas com que vivemos podem ter um papel crucial no que seja necessário para a realização da nossa identidade como seres livres.

A deliberação conjunta sobre aquilo que nos liga a todos é uma parte essencial do exercício da liberdade. Só deste modo os homens chegam a acordo em relação a certos aspetos básicos que terão efeitos concretos nas suas vidas.

Tais questões, que só podem ser decididas pela sociedade no seu todo e que condicionam diretamente as nossas vidas, podem ser discutidas livremente por indivíduos politicamente irresponsáveis, sempre que tal seja permitido, mas também podem ser verdadeira e politicamente deliberadas. Uma sociedade em que tal deliberação fosse pública e envolvesse todos realizaria uma liberdade que não poderia ser desenvolvida em nenhum outro modelo. Isto porque estamos num terreno em que a nossa conceção de liberdade toca a questão da natureza do sujeito humano e de que forma esse sujeito é social. A tese é que a identidade do indivíduo autónomo, autodeterminado, requer uma matriz social que, por uma série de práticas, reconheça o direito à decisão autónoma e que apele a que o indivíduo tenha voz na deliberação sobre a ação política.

Como já referimos, uma sociedade liberal assume-se como tal pela forma como trata as suas minorias e, acima de tudo, pelos direitos que confere aos seus membros. Neste caso, os direitos em questão são concebidos para serem os cruciais e fundamentais reconhecidos como tais desde o começo da tradição liberal: direito à vida, liberdade de representação, liberdade de expressão, religiosa, etc.

Aqui, temos de distinguir, por um lado, as liberdades fundamentais – aquelas que nunca devem ser negadas – e, por outro lado, os privilégios e imunidades que sejam importantes, mas que possam ser revistos ou restringidos por razões fortes de política pública.

Neste sentido, uma sociedade com fortes objetivos coletivos pode ser liberal, sendo capaz de respeitar a diversidade, especialmente no que respeita àqueles que não partilham esses objetivos, e capaz de oferecer garantias de respeito dos direitos fundamentais. Certamente existiriam tensões e dificuldades em prosseguir estes objetivos em conjunto, mas eles não são incomunicáveis, e os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles que

qualquer sociedade liberal enfrenta ao tentar combinar liberdade com equidade, ou prosperidade e justiça.

«Mas, felizmente, existem outros modelos de sociedade liberal [...] 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. [...] é, obviamente, este tipo de modelo que eu subscrevia.»<sup>86</sup>

Vários modelos de liberalismo estão aqui em causa. Existem formas de liberalismo e de direitos igualitários que, nas mentes dos seus próprios defensores, só permitem que se admitam, de forma muito restrita, as identidades culturais distintas. Outro modelo de liberalismo pode incluir a noção de *direitos de grupo*, como contrabalanço aos direitos individuais, que seja activo na busca de reconhecimento de objetivos coletivos, de acordo com a identidade dos grupos sociais e culturais. A noção de que qualquer lista de direitos poderia ter uma aplicação diferente, consoante os diferentes objetivos coletivos e contextos culturais, é tida como totalmente inaceitável.

Como se coloca, então, a questão da relação entre direitos iguais e objetivos coletivos na sua relação com a diversidade social? De que forma é que está condicionada a participação política?

Em primeiro lugar, uma sociedade que exprima objetivos coletivos pode comportar restrições ao comportamento dos indivíduos, restrições essas que violam os seus direitos. Em segundo lugar, adotar direitos coletivos em nome de um grupo pode ser visto como perfeitamente discriminatório. Há indivíduos que não pertencem a esses grupos que são favorecidos e, seja de que modo for, envolve sempre tratar de modo diferente os que pertencem e os que não pertencem<sup>87</sup>. Se considerarmos, como Taylor, que

«Como sujeitos livres é-nos conferido o respeito pelos nossos direitos e certas liberdades são garantidas. Temos que ser capazes de escolher e agir, dentro

---

<sup>86</sup> Taylor, Charles, «The Politics of Recognition» in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton e Nova Iorque: Princeton University Press, 1994, pp. 81 e 82.

<sup>87</sup> A este respeito ver p. 173 e ss. de «Shared and Divergent Values», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University, 1993.

dos limites, sem a interferência arbitrária de outros. O sujeito moderno é um portador igual de direitos. Este estatuto é parte daquilo que sustenta a identidade do sujeito»<sup>88</sup>.

Assim sendo, isto é, aceitando-se que este estatuto é parte da identidade do sujeito moderno, aqueles que pensam que os direitos dos indivíduos devem estar em primeiro lugar e que devem ter prioridade sobre os objetivos coletivos exprimem-se sob o ponto de vista liberal, generalizado na sociedade anglo-americana (Rawls, Dworkin, Ackerman)<sup>89</sup>. Implicitamente, pretendem afirmar que a noção de *obedecer só a mim próprio* exige que as leis sob as quais vivemos resultem totalmente das nossas decisões.

Aqui, Charles Taylor, para explicitar o seu ponto de vista, socorre-se do exemplo de Dworkin, que distingue dois tipos de empenhamento moral: todos temos opiniões sobre o fim da vida, sobre o que constitui uma vida boa, pela qual devemos lutar – esforço *substantivo*; mas também admitimos um esforço no sentido de nos tratarmos de forma igual e justa – esforço *processual*. Dworkin sustenta que uma sociedade liberal é a que não adota nenhuma visão substantiva; pelo contrário, é uma sociedade que consegue união à volta de um esforço processual forte, tratando as pessoas com igual respeito. Dada a diversidade das sociedades modernas, seria impossível evitar que algumas pessoas, em detrimento de outras, se entregassem a uma conceção de virtude preferida.

Por outro lado, uma sociedade com objetivos coletivos, como seja a própria sobrevivência dessa sociedade, pode infringir este modelo. Como já afirmámos, de acordo com esta conceção, uma sociedade liberal distingue-se pelo modo como trata as suas minorias, incluindo aquelas que não partilham as definições públicas do bem e, acima de tudo, pelos direitos que concede a todos os seus membros. Mas, agora, os direitos em questão são concebidos como direitos fundamentais e decisivos que foram reconhecidos como tais

---

<sup>88</sup> «As a free subject, one is owed respect for one's rights and has a certain guaranteed freedoms. One must be able to choose and act, within limits, free from the arbitrary interference of others. The modern subject is an equal bearer of rights. This status is part of what sustains the subject identity» – in Taylor, Charles, «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 73.

<sup>89</sup> Ver: Taylor, Charles, «The Politics of Recognition», in *Philosophical Arguments*, Cambridge e Mass.: Harvard University Press, 1997, pp. 245 e ss.

desde o primeiro momento da tradição liberal; mas como são, precisamente, considerados direitos fundamentais, podem entrar em choque com outro tipo diferente de direitos, também considerados essenciais para a sobrevivência de determinadas comunidades, que perfillham e pretendem ver expressos esses direitos no espaço público.

No entanto, para além destes dois tipos de enquadramento das políticas públicas, há modelos que estabelecem uma distinção entre direitos fundamentais e um leque alargado de imunidades e pressupostos de tratamento uniforme que surgiram nas culturas modernas de revisão jurídica. São modelos que se propõem dar mais relevância a certas formas de tratamento uniforme em detrimento da sobrevivência cultural e a optar, por vezes, a favor desta. Assim, acabam por ser, não modelos processuais de liberalismo, mas modelos que se fundamentam bastante em juízos de valor sobre o que constitui uma vida boa – juízos esses em que a integridade das culturas ocupa um lugar importante.

Independentemente destes três enquadramentos, o liberalismo homogenizante, que ignora a diferença, pretende proporcionar um terreno neutro onde as pessoas de todas as culturas se podem encontrar e existir. Nesta perspectiva, é necessário distinguir entre o que é público e privado, ou entre a política e a religião, para que se possa relegar as diferenças antagónicas para uma esfera que não tenha efeitos políticos<sup>90</sup>.

«Ser um cidadão de uma sociedade democrática é ser um indivíduo com determinados direitos e deveres entre outros indivíduos igualmente dotados. O cidadão também pertence a outras comunidades: familiares, religiosas, ideológicas, baseadas na tradição ou em afinidades, mas tal é assunto para a esfera privada. O Estado lida apenas com indivíduos a quem confere direitos e faz exigências»<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Segundo Charles Taylor, as pessoas necessitam de um grupo de identificação e primeiramente esse grupo é baseado ou suportado pela linguagem conferida pela comunidade. No entanto, neste caso, a interpretação sugere que o humanismo cívico necessita de uma forte identificação com a comunidade entendida como moderadamente emancipada da igreja e de alianças hierárquicas. No contexto de uma nação, as pessoas só podem reger-se a si próprias se estiverem agrupadas na sua *patria*. Apenas aquelas que em conjunto formam uma *patria* podem alcançar o autogoverno. Cf. «Why do Nations Have to Become States?», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, pp. 42 e ss.

<sup>91</sup> «To be a citizen of a democratic society is to be an individual with certain rights and duties among other individuals equally endowed. The citizen also belongs to other communities, familial,

Neste sentido, este tipo de liberalismo acentua a igualdade e o igual respeito por todos os cidadãos independentemente de etnia, classe ou género, entrando muitas vezes em conflito com a necessidade de reconhecimento destas especificidades. Isto porque o respeito igual está limitado pelo igual potencial que é inerente e reconhecido a todos os indivíduos, grupos e comunidades. É reflexo, muitas vezes, da imposição de uma cultura hegemónica cujos próprios valores ultrapassam e alienam as identidades sociais de grupos ou comunidades minoritárias.

As sociedades modernas cresceram para uma maior homogeneidade e uma maior interdependência, o que fez com que as comunidades parciais perdessem a sua autonomia e, de alguma forma, a sua identidade, porque, na ideologia da homogeneidade, estas características deixam de ter significado e valor para aqueles que as possuem. A homogeneização fomenta o ressentimento e a alienação das minorias e indetermina as comunidades ou as características pelas quais as pessoas se identificam sem as substituírem.

No debate político e nos movimentos sociais contemporâneos, retoma-se a ideia de «reconhecimento» como aquela em que os indivíduos, grupos e comunidades devem ver as suas diferenças e especificidades reconhecidas e respeitadas, isto é, a qualidade moral das relações sociais não pode ser medida apenas por uma repartição justa ou injusta dos bens materiais ou de direitos. A ideia de justiça deve antes integrar de forma essencial as concepções sobre a forma como os indivíduos se reconhecem uns aos outros e sobre a identidade que se reconhecem mutuamente.

A única forma de reconciliar esta ideia com a vida em sociedade é pela total e universal participação de todos na estruturas sociais e políticas que regem a vida em sociedade. Neste sentido, as únicas estruturas que podem ser aceites como intocáveis são aquelas que respeitam a tomada de decisões, quando estas são tomadas por todos, e tal só é possível se existir um acordo comum sobre um propósito comum. De outro modo, a ideologia moderna da igualdade conduziria à homogeneização da sociedade.

---

religious, ideological, built on tradition or affinity. But that is a matter for the private sphere. The state deals only with individuals, to which it accords rights and on which it makes claims» – in Taylor, Charles, «Impediments to a Canadian Future», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 198.

Isto quer dizer, segundo Taylor, que a luta para manter os padrões de igual pertença tem sido feita por aquilo a que podemos chamar políticas de antidiscriminação. Além disso, há uma transferência das políticas do reconhecimento para as políticas de antidiscriminação com autoexclusão das primeiras<sup>92</sup>.

Embora o Estado moderno possa fazer alguma diferenciação dos papéis políticos – o que é inevitável –, isso não quer dizer que tenha de existir uma diferenciação social e que ela seja relevante no processo de decisão. No entanto, importa considerar que o homem moderno tem uma dimensão extra de complexidade: não é apenas um cidadão do seu país, mas também se considera um homem como tal, com uma visão própria de vida boa ou com uma conceção própria do bem, o que é uma parte significativa da sua identidade.

Um dilema deste tipo pode ser visto nas sociedades contemporâneas. O agente não é simplesmente o cidadão, a agência não é completamente sua; nós não desenhamos e planeamos o Estado, nem as suas existência e constituição dependem da nossa vontade ou da existência individual. O agente cresce ou forma-se na história; cresce nas instituições que necessitam de ser alteradas, que necessitam de ser transformadas, como instituições de serviço que são, em instituições de identidade, para que o Homem se identifique com a vida pública. Tal não resulta apenas numa mudança de vontade ou propósito; é algo que se desenvolve no tempo e nas comunidades de sentido que nos constituem.

Não se pode permitir ao Homem que participe na formação da vontade comum como indivíduo expressando as suas escolhas pessoais apenas através do voto<sup>93</sup>. A vontade comum deve ser expressa através do papel que os homens desempenham nas instituições da sociedade civil e nas instituições políticas. É trazer a vontade particular e o juízo particular para uma vontade

---

<sup>92</sup> Em relação à problemática que envolve as políticas de antidiscriminação e o seu relacionamento com uma verdadeira política do reconhecimento, cf. Taylor, Charles, «Impediments to a Canadian Future», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, pp. 187-201.

<sup>93</sup> «Freedom cannot simply be defined as independence for the individual relative to state interference; [...] Free people are self-governing people». No entendimento moderno a «liberdade não pode ser apenas definida como a independência do indivíduo face à interferência do Estado [...] Pessoas livres são pessoas autogovernadas» – Taylor, Charles, «Why do Nations Have to Become States?», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 41.

política e uma consciência focada no todo e nos seus fins e, neste contexto, unir a esfera privada à vida pública no seu todo. Assim sendo, os homens devem relacionar-se com a política, não como indivíduos, mas através da sua associação nos componentes articulados da sociedade. É uma pura abstracção exigir que todos os homens se relacionem com o poder político do mesmo modo.

Retomando Hegel, a totalidade desta vontade autodeterminante só pode alcançar uma expressão adequada se a decisão da sociedade culminar numa consciência singular, isto é, se o propósito expresso e os bens disponíveis pelo todo social refletirem ou estiverem de acordo com a diversidade que constitui a sociedade política. Se assim não for, o desafio permanece: «Uma certa conceção de pessoa humana é pressuposta numa determinada prática e é-lhe essencial a compreensão das normas que a definem»<sup>94</sup>.

Podemos pensar nas instituições e nas práticas de uma sociedade como uma linguagem em que as ideias fundamentais são expressas, mas estas ideias pertencem apenas a uma sociedade e não a indivíduos – constituem a vida pública de uma sociedade.

Como conciliar então este desejo de liberdade *absoluta* com a diferenciação social sem se cair numa anarquia?

Por existir um propósito comum e uma participação de todos, a liberdade *absoluta* é garantida porque todos se veem reconhecidos na decisão política que se impõe, porque todos, independentemente das suas diferenças, estão representados. Neste quadro, os diferentes grupos sociais identificados pelos seus modos de vida serão diferenciados na sua relação com o governo da sociedade e, ao mesmo tempo, pela sua participação, regulam todas as diferenciações do sistema político ao lado das linhas que separam a divisão dos poderes. Pese embora o facto de os diversos grupos tomarem decisões que afetam apenas parte do todo social, nenhuma decisão significativa pode ser tomada por menos do que o todo.

A necessidade da comunidade política humana como vontade geral que seja incorporada em estruturas estatais diferenciadas é uma necessidade

---

<sup>94</sup> «A certain conception of human person is presupposed in a practice if it is essential to understanding the norms which define it» – Taylor, Charles, «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 67.

ontológica fundamental para o Homem; de outro modo, a necessidade da liberdade absoluta conduziria ao terror e à anarquia, isto porque a sociedade política não é neutra em relação aos que valorizam permanecer fiéis à cultura dos seus antecessores e aqueles que podem querer cortar com essa herança em nome de um objetivo individual de autodesenvolvimento. Neste sentido, pertencer a uma comunidade de identificação específica não invalida que esta identidade não seja considerada e respeitada no enquadramento de uma organização política maior; exemplo disso é quando Taylor constata que, apesar de todas as críticas que se possa fazer: «Seríamos europeus pelo facto de sermos franceses ou espanhóis. O super-Estado, aqui, não se relacionaria com indivíduos enquanto tais, mas reconheceria subcomunidades»<sup>95</sup>.

Há, necessariamente, um projeto de futuro na preservação de uma identidade cultural que não se resume no facilitismo de conceder a cada indivíduo a liberdade de prosseguir os seus fins e realizar os seus projetos; tal ação completamente desenraizada não seria possível.

### 4.3. O Multiculturalismo

Se, por um lado, o trabalho de Taylor se situa ao nível da antropologia filosófica procurando compreender a natureza humana e caracterizar o indivíduo moderno nos seus fundamentos morais, por outro lado não deixa de estar atento aos problemas políticos concretos de uma sociedade multicultural e globalizada – e as suas reflexões em torno do problema do Quebec são disso exemplo. Por isso, naturalmente, constata que todas as sociedades se estão a tornar cada vez mais multiculturais.

Sendo as sociedades formadas por diversas identidades culturais, por diversas comunidades, o multiculturalismo assume-se, hoje, como um facto e um fator que coloca problemas ao tratamento homogéneo e indiferenciado que grande parte das democracias constitucionais aplica aos indivíduos e comunidades.

---

<sup>95</sup> «One would be a European through being a Frenchman, or a Spaniard. The superstate here would not deal with individuals as such but would recognize subcommunities» – Taylor, Charles, «Impediments to a Canadian Future», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 198.

A tese sobre as condições sociais da liberdade resulta da noção de que a liberdade exige, primeiramente, uma certa compreensão do eu, uma em que as aspirações à autonomia e ao autogoverno se tornem concebíveis; em segundo lugar, esta autocompreensão não é algo que possamos sustentar por nós próprios, porque a nossa identidade é sempre em parte definida em conversações com os outros através da compreensão comum que envolve as práticas sociais. Isto porque a identidade do indivíduo autónomo, autodeterminado, requer uma matriz social que, por uma série de práticas, reconheça o direito à decisão autónoma e apele a que o indivíduo tenha voz na deliberação sobre a ação política.

De facto, hoje assistimos a um enorme debate entre a relação da democracia constitucional, característica dos Estados de Direito do Ocidente, e a possibilidade de uma política que reconheça as diversas identidades culturais que compõem uma mesma sociedade. Para além de existirem diversas identidades culturais dentro de um mesmo tecido social, há também o problema da existência de *identidades coletivas* – pessoas que se identificam como membros de um determinado grupo que se distingue por sexo, raça, etnia, nacionalidade ou sexualidade e que reivindicam um reconhecimento pelos bens que estruturam os enquadramentos valorativos desses mesmos grupos.

Neste sentido, há uma necessidade de reconhecimento público que ultrapassa o conceito de igualdade pelo qual todos os membros são considerados e que, muitas vezes, pode levar a concepções homogeneizantes da composição da sociedade em qualquer dos tipos de liberalismo referidos. No plano social, existe uma permanente política de reconhecimento igualitário: tratar, respeitar e consagrar a diferença e a especificidade de cada grupo cultural é uma questão fundamental ao nível da cidadania e, nos dias de hoje, incontornável para o aprofundamento da democracia. Como se poderá fazê-lo?

Aprofundar a democracia poderá passar por aumentar este grau de reconhecimento de direitos, garantido imunidades e especificidades e aprofundando a cultura de revisão jurídica face a casos concretos essenciais para o florescimento e a afirmação de identidades culturais específicas. Só que uma sociedade democrática requer um certo tipo de unidade, porque as pessoas que a compõem formam, supostamente, uma unidade de decisão coletiva. Para isso, é necessário que estas sejam capazes de confiar umas nas outras,

de terem um sentido de compromisso umas com as outras, sob pena de todo o processo de decisão comum ficar envenenado pela divisão, a desconfiança e a suspeição mútuas.

Isso pode ocorrer quer a nível individual, quer a nível comunitário, porque, geralmente, os grupos dominantes consolidam a sua hegemonia inculcando uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados. Assim, a luta pela liberdade e pela igualdade deve passar por uma reformulação dessa imagem que tem lugar dentro do indivíduo ou do grupo subjugado face ao dominador. A novidade reside na formulação explícita que agora é feita da exigência do reconhecimento considerado essencial para a nossa formação, para a formação da nossa identidade.

Deste modo, o reconhecimento mútuo entre grupos é uma questão fundamental na política moderna; é uma exigência de grupos étnicos, culturais, religiosos ou outros. Significa todos terem uma voz igual na decisão, voz essa que deve ser ouvida por todos. É neste sentido que Taylor, embora referindo-se à especificidade do Quebeque face ao Canadá, que, no entanto, se pode aplicar a todas as sociedades democráticas ocidentais, afirma:

«A causa remota da nossa iminente fratura pode ser posta numa palavra: reconhecimento. Todas as pessoas querem ser reconhecidas por aquilo que são, mas esta necessidade assume uma importância particular na sociedade moderna, onde o nosso sentido de identidade – o que queremos que seja reconhecido em nós – é definido em termos novos e originais»<sup>96</sup>.

Se, atualmente, os diferentes grupos traduzem a sua procura por reconhecimento num conceito de igual justiça, independentemente das consequências para outros grupos, numa coligação maior que se tem refletido nas políticas do multiculturalismo, nos grupos feministas e noutros que se satisfazem com as

---

<sup>96</sup> «The root cause of our impending fracture can be put in one word: recognition. All people want to be recognized for what they are, but this need takes on a peculiar importance in modern society, where our sense of identity – what we want to be recognized as – is being defined in new and often original terms» – Taylor, Charles, «Impediments to a Canadian Future», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 188.

garantias de igualdade de tratamento entre indivíduos, grupos e comunidades, para as minorias que se definem como sociedades históricas e que querem assim ser consideradas isso não serve. A sua especificidade tem de ser reconhecida sem a exclusão de outros e estes são os termos novos e originais a que Taylor se refere – por exemplo, um conceito de justiça que confira, a nível regional, a igualdade entre províncias é incompatível com o reconhecimento de uma comunidade distinta. Eis o que afirma:

«Supondo que vivemos num país em que o entendimento comum é o de que existe mais do que uma fórmula de cidadania e em que poderíamos viver com o facto de diferentes pessoas se referirem a diferentes fórmulas; supondo que queremos preservar os nossos valores políticos comuns, a nossa forma de democracia liberal e as nossas formas de satisfação das nossas necessidades [...] poderíamos não nos sentir desalentados e ameaçados mas talvez estimulados e engrandecidos pelas diferenças que teríamos de transpor para manter esse enquadramento maior.»<sup>97</sup>

Mais do que uma política de igualdade, julgar grupos, comunidades e até civilizações diferentes implica uma política da diferença; no entanto, ao invocar os nossos critérios para julgar as civilizações e culturas, a política da diferença poderá acabar, como vimos, por tomar as pessoas por iguais. Assim, a exigência de reconhecimento igual é inaceitável, pelo que não se trata de fazer juízos de valor favoráveis antes de uma transformação da linguagem e dos critérios que permitem julgar. Fazê-lo seria manifestar uma tendência homogenizante e etnocêntrica, porque seria apenas uma manifestação dos nossos critérios parciais e ainda não informados pelo outro. Ao contrário, atingimos um juízo de valor comum porque mudamos os nossos critérios. Deste modo,

---

<sup>97</sup> «Suppose that we lived in a country where the common understanding was that there was more than one formula for citizenship and where we could live with the fact that different people related to different formulae. Suppose that we wanted to preserve our common political values, our mode of liberal democracy, and our ways of providing for our common needs [...]. And we might come not to be dismayed and threatened, but even stimulated and enlarged by the differences we would have to bridge to keep this larger frame» – *ibid*, p. 199.

Taylor considera que «O Canadá é um *locus* material para a experimentação da sociedade dialogante»<sup>98</sup>.

Do mesmo modo, o multiculturalismo pode também ter muito a ver com a imposição de algumas culturas a outras pelo pressuposto da superioridade. Considera-se que as sociedades liberais do Ocidente são *culpadas*, devido ao seu passado de colonização e à marginalização de segmentos da sua população oriundos de outras culturas. Assim, põe-se de novo a questão do reconhecimento – há a necessidade de todos reconhecerem o valor igual das diferentes culturas, deixando-as não só sobreviver, mas também admitir o seu mérito.

Neste sentido, podemos dizer que os desafios do multiculturalismo exigem, hoje, determinadas políticas que reconheçam, respeitem e integrem comunidades culturais diferentes presentes na mesma sociedade. Fazer um julgamento favorável antes de tempo seria não só condescendente, mas também etnocêntrico – iríamos louvar o outro por ser como nós. Daqui ressalta outro problema grave relativamente a uma grande parte da política de multiculturalismo: a exigência perentória de juízos de valor favoráveis é paradoxalmente homogeneizante, porque implica que tenhamos já critérios para fazer tais juízos.

Os verdadeiros juízos de valor pressupõem um horizonte fundido de critérios; pressupõe que já fomos transformados pelo estudo do outro, de modo que não estamos só a julgar através dos nossos critérios originais. Isso permite julgar o outro a partir de um conjunto de critérios que resultam dessa nova linguagem, partindo do princípio de que todas as culturas, tradicionais e desenvolvidas, são dignas do mesmo valor. É, no fundo, o reconhecimento e a integração, nossos e do outro, numa nova unidade que não restrinja nem anule as partes, mas antes conserve o essencial e distinto de ambas numa síntese ulterior. Quer isto dizer que criar novas organizações sociais assentes em padrões culturais distintos é diferente de, simplesmente, preservar ou proteger as identidades já existentes, nas quais uma identificação cultural comum é parte relevante. É preciso mais, é preciso que as estruturas sociais reflitam essa própria diversidade no respeito pelas suas especificidades e é por isso que Charles Taylor entende que, nos nossos dias, se exige a consideração por aquelas que podem ser consideradas como *sociedades distintas*:

---

<sup>98</sup> «Canada is a natural locus for the experiment in the dialogue society» – Taylor, Charles, «A Canadian Future?», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 27.

«[...] a emigração internacional está a tornar todas as sociedades cada vez mais diversas, em que as políticas do reconhecimento estão a assumir um papel cada vez maior. Talvez a sociedade da cidadania uniforme seja a verdadeira utopia do século XX e só possamos viver nela como modos ainda inexplorados de maior diversidade. Uma expressão como “sociedade distinta” pertence a esta nova exploração porque permite a diferença [...]. A grande vantagem da “sociedade distinta” é que permite a um grupo respirar sem impor o seu modelo a outro. Cada uma destas “sociedades distintas” seria em si cada vez mais diversa, mais etnicamente variada, multicultural, com minorias significativas, com variados graus de autogoverno»<sup>99</sup>.

Posto isto, segundo Charles Taylor<sup>100</sup>, na relação ou no confronto de culturas, o que tem de acontecer é aquilo a que Gadamer chamou  *fusão de horizontes*. Aprendemos a movimentar-nos num horizonte mais alargado, dentro do qual partimos já do princípio de que aquilo que serve de base à valorização pode ser considerado como uma possibilidade a par do padrão da cultura que antes nos era desconhecido. A «fusão de horizontes» funciona através do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação, por meio dos quais poderemos articular esses contrastes.

O que se exige de nós não são juízos de valor perentórios e falsos, mas uma disposição para nos abirmos ao estudo comparativo das culturas que nos obrigue a deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes. Acima de tudo, exige-se que admitamos que estamos muito aquém desse último horizonte que poderá tornar evidente o valor relativo das diferentes culturas. Tal poderá significar desfazer uma ilusão que ainda domina muitos multiculturalistas – assim como os seus mais acérrimos opositores.

---

<sup>99</sup> «[...] national migration is rendering all societies more and more widely diverse and in which the politics of recognition is taking a larger and larger place. Perhaps the uniform citizenship society is the real utopia of the twenty-first century, and we can only live in as yet unexplored modes of deep diversity. A term such as “distinct society” belongs to this new exploration because it allows for difference. [...] but the whole point of “distinct society”, its advantage over the older demands for “two nations”, is that it allows one group to breathe without imposing its model on the other» – Taylor, Charles, «Impediments to a Canadian Future», in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen’s University Press, 1993, p. 200.

<sup>100</sup> Ver Taylor, Charles, «The Politics of Recognition», in *Philosophical Arguments*, Cambridge e Mass.: Harvard University Press, 1997, pp. 252 e ss.

Estamos muito envolvidos na linguagem dos princípios universais e da exclusão, mas temos de desenvolver um discurso de diversidade. Do mesmo modo, temos a escolha de percorrer este caminho de diversidade sozinhos e em conflito mútuo, ou seguirmos juntos nalguma relação de suporte mútuo. Daí que se compreenda a afirmação do autor: «A última pode não ser a terra prometida, mas continuaria a ser a inveja do mundo»<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> «The latter might not be the promised land, but it would continue to be the envy of the world.» Taylor, Charles, «Impediments to a Canadian Future» – in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 200.

## 5. O Reconhecimento

Recorrentemente, isto é, pelo menos por Hegel, Charles Taylor e Axel Honneth, têm vindo a ser identificadas três instâncias de reconhecimento fundadas nas noções de amor, direitos e solidariedade, que ocorrem em diferentes esferas da sociedade concretizadas na família, na sociedade civil regulada pela instituição jurídica, e na comunidade ética, seja ela reflexo do Estado ou não.

Quer ao nível individual, privado e íntimo, quer ao nível social, público e político, a formação e a manifestação de uma identidade são governadas pelo imperativo do reconhecimento mútuo, porque só podemos desenvolver uma relação prática com o nosso *eu* quando aprendemos a ver-nos a nós próprios em interação com os outros e com o nosso modo próprio de ser. Neste sentido, o processo histórico de individualização pressupõe um desenvolvimento gradual das relações de mútuo reconhecimento em formas cada vez mais complexas de interação.

Essas formas cada vez mais complexas de interação, identificadas em primeiro lugar por Hegel, concretizam-se, na expressão deste autor, na família, na sociedade civil e no Estado, e a estas instituições de reconhecimento correspondem os diferentes modos de relacionamento entre os indivíduos, na família, na sociedade civil enquadrada pela instituição jurídica ou na comunidade ética. Deste modo, é necessário encontrar as formas de desrespeito que, como equivalentes negativos dos modos de reconhecimento, permitam compreender como se desenvolve esse processo histórico.

Neste sentido, o reconhecimento aparece como uma mediação entre a conflitualidade que ocorre em cada uma destas três instâncias, a saber:

- no quadro emocional familiar das relações de amor e de amizade;
- na esfera da sociedade civil enquadrada pela lei;
- na comunidade ética como confirmação da identidade individual e social.

Trata-se de compreender como, em cada tipo de instituição, a luta pelo reconhecimento é constituinte da identidade humana e fundamento moral da realidade social, podendo, desse modo, ser compreensíveis a existência e a superação dos conflitos numa nova unidade de sentido mais rica, a nível individual, social ou político.

Para tal, e partindo de uma conceção intersubjetiva de pessoa, é possível identificar três tipos de sentimentos morais que fundam e possibilitam estes diferentes modos de reconhecimento:

- Amor – sentimento enraizado na família em que os sujeitos se reconhecem pela sua interdependência e pelo carinho que os une;
- Respeito pelo direito – ordem jurídica que ordena as relações da sociedade civil onde ocorrem a troca e o contrato para a supressão das necessidades;
- Solidariedade – sentimento resultante da existência de uma comunidade ética personificada no Estado.

Sabendo-se que a estes três tipos de reconhecimento correspondem três formas de desrespeito que podem levar à existência de conflitos e que tais conflitos só serão superados por uma conceção de vida ética assente na teoria do reconhecimento, é necessário estar alerta para compreender que os motivos de resistência são muitas vezes catalogados como interesses que emergem da satisfação de necessidades materiais e não de sentidos morais. Do que se trata aqui é de que o processo em que o indivíduo experimenta o desrespeito possa ser entendido como um processo relativo a todo o grupo e daí justificarem-se exigências coletivas por modos de reconhecimento; isto é, não se trata tão-só da necessidade de reconhecimento individual, mas também de uma necessidade coletiva que é sentida pelo grupo ou por uma comunidade particular.

A partir do momento em que o sujeito se acha reconhecido por outro sujeito no que respeita às suas capacidades e qualidades e, ao mesmo tempo, reconhece o outro, passa a compreender a sua identidade distinta, particular. No entanto, e uma vez que cada experiência de reconhecimento é potenciadora de um maior conhecimento da própria identidade, na lógica do reconhecimento, vão-se alternando gradualmente formas de conflito e reconciliação que não são mais do que momentos de atualização da vida ética que se deve expressar na organização política da sociedade.

Deste modo, podemos dizer, a título exemplificativo, que o insulto e a humilhação são exemplos de comportamentos que, como formas de desrespeito e de restrição da liberdade, constituem formas de negação do reconhecimento e, como tal, são modos de negação da formação da identidade pessoal e, obviamente, formas de obstrução à constituição de uma efetiva comunidade ética.

De diferentes modos, dependendo da estrutura da própria sociedade, pode-se identificar a negação de direitos ou a ostracização social como modos não só de restrição da autonomia pessoal, mas também de negação da possibilidade de afirmação do indivíduo como um parceiro de interação detentor de direitos morais dentro de um horizonte grupal ou cultural partilhado.

Há que compreender que o modo de reconhecimento que ocorre na e pela sociedade civil, sendo ainda caracterizado pela singularidade dos indivíduos na relação, possibilita a existência do crime, pois todos os indivíduos, ao serem concebidos negativamente, como portadores de determinados direitos que podem ser infligidos, podem experimentar uma forma de reconhecimento incompleta de dois modos: por um lado, como pessoas (sujeitos de direito) cuja identidade particular é negada; por outro, como negação do respeito social que chega a cada um pelas suas posses, pelo lugar que ocupam na sociedade.

Neste sentido, é concebível que o conflito social possa assumir uma luta de vida ou morte, porque o que está em causa já não é só a ordem jurídica que reconhece direitos ao indivíduo, mas sim o conteúdo de ser pessoa. Quando tal acontece, surge a possibilidade de ultrapassar a ordem jurídica e afirmar a necessidade de um novo modo de reconhecimento, apenas possível pela existência de uma comunidade de cidadãos livres, uma comunidade ética.

Por isso, há que distinguir entre os modos de integração social que ocorrem de modo emocional (amor), e os que têm a sua natureza na assunção de direitos e respeito dos deveres (direitos) ou numa orientação partilhada para os valores (solidariedade), e compreender que é aos níveis familiar, social e político que o reconhecimento se assume como a via própria para a mediação de conflitos.

## 5.1. O Reconhecimento como Mediação de Conflitos Familiares

Pelo que ficou dito, importa, agora e em primeiro lugar, compreender o reconhecimento como mediação de conflitos familiares.

Retomando a conceção intersubjetiva da pessoa, verifica-se que as relações amorosas são concebidas como relações primárias, no sentido em que são constituídas por fortes laços emocionais entre um pequeno número de pessoas – para além das amizades e das relações entre amantes, as relações entre pais e filhos são cruciais. Neste sentido, o amor é o primeiro estado de reconhecimento recíproco, porque os sujeitos se confirmam um ao outro em relação com a natureza concreta das suas necessidades e, por isso, se reconhecem na dependência do carinho mútuo. Esta relação de reconhecimento está, necessariamente, ligada à existência física concreta de outros que exibem algo que faz realçar uma estima particular à luz dos nossos próprios sentimentos; quer isto dizer que o amor é compreendido como *sendo eu num outro*.

Este sentimento de pura indiferenciação torna-se, pelo amor e pelo reconhecimento dessa interdependência, condição essencial para a determinação e para a apropriação do mundo externo como uma realidade diferenciada que é resgatada através dos sentimentos de amor e confiança enraizados na relação familiar. Deste modo, os sentimentos de amor, de segurança e de confiança na satisfação das necessidades não são perdidos, mas antes projetados nas futuras relações com o mundo externo e com os outros que possuem a sua própria integridade. É, no fundo, o primeiro estágio de socialização do indivíduo.

Tal verifica-se, porque, como forma de apropriação e, ao mesmo tempo, de afirmação de uma identidade própria, o indivíduo, frequentemente, age de modo a destruir o ambiente circundante. Tal destruição ou apropriação não é mais do que uma forma de afirmação e luta por reconhecimento de duas realidades separadas – o eu e o que o rodeia – no fundo, a confirmação de uma identidade num mundo de diferença, potenciada pelo sentimento do amor na relação com o outro próximo e significativo e fortalecida pela confiança que daí resulta.

Este nível fundamental de confiança emocional – não apenas na experiência de necessidades e sentimentos, mas também na sua expressão – que a experiência intersubjetiva do amor ajuda a concretizar constitui a pré-condição

psicológica para o desenvolvimento de todas as atitudes de respeito próprio futuras. Naturalmente, será projetado nas relações que se estabelecerão no âmbito da sociedade civil, e depois na participação da construção e da organização da sociedade política que enquadra a vida em comunidade, preservando os seus valores pela partilha e pela solidariedade.

Importa, no entanto, retomar algo que ficou dito: os motivos de resistência à consideração do reconhecimento como mediação de conflitos são muitas vezes catalogados como interesses que emergem da satisfação de necessidades materiais e não de sentimentos morais. Este é um aspeto fundamental a ter em conta na medida em que a sua manifestação é transversal a todas as instituições de reconhecimento identificadas.

Para este autor, o que é relevante para a idade moderna não é a necessidade de reconhecimento, mas sim as condições em que esse reconhecimento pode falhar e é por isso que a sua necessidade é agora conhecida.

O individualismo, o relativismo e o instrumentalismo, face à vida em comunidade, são características próprias da identidade moderna que fazem com que esses motivos de resistência sejam problemáticos. Isto porque, como vimos, segundo Taylor, quando as pessoas que nos rodeiam perdem o seu significado – que decorre do seu lugar na «Grande Cadeia do Ser» – ficam sujeitas a serem tratadas como puros materiais ou instrumentos para os nossos projetos egoístas. Isso, aliado a outra característica da modernidade – em particular, uma visão peculiar do conceito de autenticidade – que sustenta que não se deve desafiar os valores do outro, porque eles refletem o seu próprio modo de vida e, como tal, devem ser respeitados, inaugura um relativismo avassalador que se funda na valorização do poder da escolha e da liberdade autodeterminante, o que, por sua vez, conduz ao sacrifício das relações amorosas. Este é o modo como se nega a existência de um horizonte de significado preexistente muito anterior à escolha, pela qual algumas coisas são mais valorizadas do que outras e outras nem isso.

A um nível mais íntimo, produz uma visão dos relacionamentos em que estes devem estar ao serviço da realização pessoal. Neste sentido, o relacionamento é secundário face à autorrealização dos parceiros, fazendo com que os laços incondicionais que devem durar para a vida façam pouco sentido. Mesmo o sentido de que a primordial significação da minha vida vem do facto de ser escolhida – o caso em que a autenticidade é fundamentada na liberdade autodeterminante – depende da compreensão de que, independentemente

da minha vontade, existe algo nobre, corajoso e, desse modo, significativo em lhe dar a forma. No entanto, nesta cultura transviada da autenticidade, ao contrário da afirmação de um horizonte de significado que nos precede e constitui, a autoexploração e a autodescoberta assumem-se como as formas mais importantes de autorrealização.

Isto não se prende apenas com o facto de as pessoas sacrificarem as suas relações amorosas e o cuidado pelos seus filhos para prosseguirem as suas carreiras profissionais como projeto de autorrealização. Mais do que isso, os nossos laços com os outros, assim como outras exigências morais externas, podem facilmente entrar em conflito com o nosso desenvolvimento pessoal, isto é, as exigências de uma carreira profissional podem ser incompatíveis com as obrigações para com a nossa família, ou com a adesão a uma causa ou um princípio mais amplo. A vida pode parecer mais fácil se pudermos negligenciar estes constrangimentos externos – de facto, em certos contextos em que lutamos para definir uma identidade, esquecer os constrangimentos pode ser o único meio de sobrevivência.

No entanto, justificar, em nome da autenticidade, um modo próprio de relacionamentos como instrumento para a autorrealização do indivíduo deve ser visto como uma autocontradição. Aqueles que parecem prontos para deitar fora o amor para com pais e filhos e a solidariedade com os outros parceiros de interação em prol da evolução na carreira profissional ou em prol de outro objetivo autorrealizador egoísta impossibilitam as condições para o exercício da própria autenticidade, isto porque ser-se autêntico é, antes de mais, afirmar a nossa identidade num mundo de diversidade a partir daquilo que essencialmente nos constitui e que vem até nós, em primeiro lugar, através das nossas relações com os nossos outros significantes.

Aquilo a que se assiste hoje é que as pessoas, de facto, parecem considerar os seus relacionamentos cada vez mais revogáveis. O exemplo que Charles Taylor nos dá ao referir-se ao aumento das taxas de divórcio como apenas uma indicação parcial do aumento das ruturas familiares, em virtude do crescente número de uniões de facto nas sociedades ocidentais, reforça este pressuposto. É também por isso que, cada vez mais, a instituição familiar definha e que as pessoas parecem menos enraizadas nas suas comunidades de origem, o que leva, também e como consequência, a uma quebra na participação cívica, uma vez que as diferentes formas de reconhecimento são interdependentes.

Outro exemplo do que ficou dito é que hoje existe um certo tipo de discurso de justificação da não-padronização das orientações sexuais. Sendo apenas um exemplo, permite-nos compreender como a retórica da diferença e da diversidade é importante para esta cultura contemporânea da autenticidade. Quer-se sustentar que a monogamia heterossexual não é a única forma de alcançar a realização sexual; que aqueles que estão inclinados, por exemplo, para relações homossexuais não devem ser vistos como estando num rota inferior ou num caminho menos meritório, isto é, valoriza-se a originalidade, por si só, na consideração da diversidade e não de como esta diversidade é constituinte, também, da identidade. O que é importante reter é que não se trata da afirmação de uma escolha, do valor de uma orientação ou da manifestação de uma preferência, como é o caso da orientação sexual; trata-se sim da concretização de uma prática que resulta de um horizonte de significado que nos constitui e esse não é o caso de uma orientação sexual.

Neste sentido, não podemos considerar os nossos relacionamentos como instrumentos para a nossa realização, se também servirem para formar a nossa identidade. De facto, as identidades mudam, mas formamo-las como a identidade de uma pessoa que em parte já viveu e que completará a vivência de uma vida inteira, isto é, não se define a identidade de cada um num momento particular da sua história de vida, mas tenta-se dar sentido à vida através daquilo que tem sido e de como se projeta que venha a ser. Assim, embora as nossas relações possam ser vistas, antecipadamente, como dispensáveis porque, eventualmente, estão destinadas a um *encontro supremo* e se o que é importante é a minha autoexploração através de relacionamentos temporários, então, não é a minha identidade que estou a explorar, mas sim alguma modalidade de prazer. O hedonismo confunde-se aqui com o individualismo.

A noção de que podemos prosseguir a nossa realização desta forma é ilusória, e segue de algum modo o mesmo caminho que a ideia de que nos podemos escolher a nós próprios sem reconhecer um horizonte de significado que vá para além da escolha.

O que é necessário explicar é a relativa grande facilidade com que estes constrangimentos externos podem ser dispensados ou ilegítimos. Um exemplo disso é que podemos afirmar que, embora nunca nos possamos libertar completamente daqueles cujos amor e cuidado preenchem as nossas vidas, devemos tentar definir-nos a nós próprios ao máximo nível, alcançando, tanto quanto nos for possível, algum controlo da influência, por exemplo, dos

nossos pais, evitando cair noutras dependências deste tipo. A questão não é apenas a da possibilidade da afirmação; esta vai para além disso e traduz-se, nos dias de hoje, na necessidade de muitas pessoas se sentirem compelidas a fazerem isso, isto é, a sentirem que as suas vidas seriam de algum modo desperdiçadas, desaproveitadas ou desvalorizadas se não o fizerem.

Querer sustentar que necessitaremos de relacionamentos para nos preencher, mas não para nos definir, é errado. Errado, porque não considera o facto de o nosso entendimento acerca das coisas boas da vida poder ser transformado, modificado e preenchido pelo seu desfrute em comum com as pessoas que amamos e, da mesma forma, do entendimento de como alguns bens apenas nos são acessíveis através desse desfrute comum. Segundo Charles Taylor, sustentar o contrário, isto é, evitar que as nossas identidades sejam formadas pelas pessoas que amamos, exige um grande esforço, e provavelmente muitas ruturas, considerando que identidade é aquilo que somos e de onde vimos, bem como o horizonte perante o qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Quer isto dizer que, se algumas das coisas que mais valorizo apenas estão acessíveis a mim por relação com a pessoa que amo, então ela torna-se interna à minha identidade.

Tal ideia reflete o conhecimento de que a contribuição de outros significantes, mesmo quando ocorre no início das nossas vidas, é mantida na continuidade das nossas vidas e, ao mesmo tempo, reflete também algo mais que aqui é importante: o conhecimento de que a nossa identidade requer o reconhecimento dos outros desde o nascimento.

Nos dias de hoje, é difícil encontrar alguém que se considere plenamente inserido neste tipo de sociedade ocidental que, em face das suas escolhas de vida, acerca da sua carreira profissional ou dos seus relacionamentos pessoais, não valorize a sua própria autorrealização, o seu autodesenvolvimento ou a realização do seu próprio e específico potencial. Neste contexto, para Charles Taylor, o que é necessário é tentar conduzir as pessoas em direção a uma compreensão renovada do conceito de autenticidade; um conceito em que a autorrealização não exclua as relações incondicionais e as exigências morais que estão para além do eu mas que, de algum modo, as exija.

Naturalmente, esta nova compreensão é fundada e mediada pelo reconhecimento e, se tal ocorre ao nível individual, o mesmo se poderá verificar a nível social.

## 5.2. O Reconhecimento como Mediação de Conflitos Sociais

No seguimento do que ficou assumido, é conveniente ressaltar que, sem a segurança que a pessoa amada continuará a sentir, mesmo depois de se tornar independente, seria impossível para o sujeito do amor reconhecer a sua independência. Uma vez que esta experiência tem de ser mútua nas relações amorosas, o reconhecimento é aqui caracterizado por um duplo processo em que o outro é libertado e, ao mesmo tempo, ligado emocionalmente ao sujeito do amor; e, uma vez que os sentimentos positivos sobre as outras pessoas não são objeto de escolhas, as relações amorosas não podem ser expandidas pela vontade para além do círculo social de relações primárias para passarem a abranger um enorme número de padrões de interação. É apenas pelo desejo mútuo de demarcação que se produz o estado de confiança individual indispensável para a participação autónoma na vida pública.

Tentar dizer o mesmo acerca das relações que se estabelecem entre os indivíduos no âmbito da sociedade civil e que são enquadradas pelo direito e pelas instituições jurídicas é dizer que nos reconhecemos a nós próprios nessas relações como possuidores de direitos quando sabemos quais são as obrigações normativas que temos de assumir individualmente e na relação com os outros; só quando reconhecemos os outros como membros da sociedade e detentores de direitos é que nos podemos compreender como pessoas jurídicas, no sentido em que temos a certeza de que certas exigências serão satisfeitas. Deste modo, a autonomia pessoal deve a sua existência a um modo particular de reconhecimento recíproco que está incorporado na lei positivada e esta forma particular de reciprocidade, fundada no reconhecimento jurídico, só pode emergir, segundo Hegel e Axel Honneth, no decurso do desenvolvimento histórico.

É precisamente para elucidar a compreensão do reconhecimento no decurso do seu desenvolvimento histórico e vincar o entendimento moderno da necessidade de uma forma de reconhecimento mais verdadeira e autêntica, tal como a apresentada por Taylor, que é útil compreender como essa compreensão foi renovada por Axel Honneth a partir do pensamento de Hegel.

Segundo Honneth<sup>102</sup>, a noção de reconhecimento jurídico refere-se, em primeiro lugar, à situação em que o eu e o outro se respeitam como sujeitos

---

<sup>102</sup> Ver o Capítulo 5 de Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995.

jurídicos, dado que ambos têm consciência das normas sociais segundo as quais os direitos e deveres se distribuem na sociedade; então, uma definição deste tipo apresenta uma lacuna na especificação do tipo de direitos conferidos aos indivíduos e na legitimação pela qual eles são gerados na sociedade. O que esta definição nos mostra é apenas que somos indivíduos com direitos, se a sociedade nos reconhecer como membros de uma comunidade.

Para ultrapassar tal lacuna, temos de admitir que a estrutura de onde se pode extrair a definição de pessoa dotada de direitos só assume a forma jurídica de reconhecimento ao tornar-se dependente da premissa de uma conceção de moralidade universal. É a partir daqui que o sistema jurídico pode ser compreendido como uma expressão universal dos interesses de todos os membros da sociedade em que os privilégios e as exceções deixam de ser admitidos. Assim, na obediência à lei, os sujeitos jurídicos reconhecem-se como pessoas capazes de tomar decisões razoáveis, autonomamente, sobre as normas morais, desse modo ultrapassando a sua autoridade individual e reordenando a sua ação para um princípio universal de justificação.

Uma vez que a legitimidade da ordem jurídica depende do acordo racional entre indivíduos com direitos iguais, qualquer sociedade baseada na lei moderna está fundada na assunção da responsabilidade moral de todos os seus membros.

O que se quer dizer é que, na transição para a modernidade, os direitos individuais separaram-se das explicações concretas relativas aos indivíduos, porque passaram a conceber todos os indivíduos como livres e iguais. No entanto, a partir desta transição, o reconhecimento de alguém como pessoa jurídica passou a ser separado do nível de apreço social, de modo que passaram a ressaltar duas formas diferentes de respeito que funcionam de diferentes modos e que se podem caracterizar, respetivamente, pela lei e pela *comunidade de valor*.

Para este autor, se bem que o reconhecimento jurídico não admita nenhum tipo de diferenciação da pessoa enquanto pessoa, o apreço social, pelos feitos ou capacidades da pessoa, requer uma estratificação em que seja determinado o reconhecimento da sua maior ou menor relevância social. Quando consideramos o modo de reconhecimento das comunidades de valor, temos de dirigir a questão desta forma particular de respeito moral no contexto da estima social e este é o caso das características particulares que distinguem as pessoas.

O que é exigido são as condições em que os direitos individuais não estão garantidos dispersamente por membros de um determinado estatuto social, mas sim garantidos igualmente para todas as pessoas como seres livres; só então é que a pessoa jurídica individual pode ser concebida como um ponto de referência objetivado, visto ser reconhecida como tendo a capacidade, autonomamente, para a formação de juízos.

Assim, ser juridicamente reconhecido é ser respeitado, não apenas na nossa capacidade abstrata de nos orientarmos por normas morais, mas também pelo estatuto social que ambicionamos e pelo qual vale a pena viver. Na sua conjunção, estas características estão sujeitas à mudança e, conseqüentemente, inauguram novas formas de reconhecimento, respeitando quer o desenvolvimento da ordem jurídica, quer o próprio desenvolvimento da cultura na história.

Quer isto dizer que, para Honneth, em primeiro lugar, o conteúdo substantivo da lei é ampliado, criando e aumentando as oportunidades para os diferentes indivíduos realizarem as suas liberdades que estão socialmente garantidas; em segundo lugar, as relações são universalizadas, no sentido em que, aos indivíduos e aos grupos, supostamente excluídos ou desfavorecidos pelo não-reconhecimento dos seus direitos ou estima social, são agora garantidos os mesmos direitos.

Assim, os confrontos práticos que resultam das reações de ser negado o reconhecimento ou do tratamento desrespeitoso representam conflitos sobre a evolução quer do conteúdo substantivo que informa o apreço social, quer do âmbito social do estatuto da pessoa jurídica e isso justifica a continuação da luta pelo reconhecimento ao longo da história.

No entanto, a participação na vida pública não é nada pacífica. Para Charles Taylor, não basta a identificação do reconhecimento dos indivíduos como iguais porque dotados dos mesmos direitos, nem a consideração do reconhecimento da sua diferença apenas pelo estatuto e a estima social que advém dos papéis que cada um desempenha na sociedade.

Começemos pelo princípio. Para Charles Taylor, vivemos num mundo em que as pessoas têm o direito de escolher para si o seu próprio modo de vida e de decidir em consciência que convicções expor, e este direito é, normalmente, suportado pelos nossos sistemas jurídicos. Atualmente, o desafio é combinar, de uma forma não autocontraditória, diferentes modos de vida e diferentes modos de ação com os direitos universais e igualitários que sustentam a própria vida em sociedade.

Não obstante, hoje em dia, segundo Charles Taylor, a existência social está intimamente ligada à cultura da autorrealização e tal funda-se, em primeiro lugar, na noção de direito universal, isto é, todos têm o direito e a capacidade de ser eles próprios e ninguém tem o direito de criticar os valores do *outro*, o que conduz aqueles que se inserem nesta cultura a concepções de justiça processual, sustentando que a autorrealização de alguém deve ser salvaguardada de igual modo na realização dos outros. Em segundo lugar, encoraja-se uma compreensão puramente pessoal da autorrealização, considerando o significado das várias associações e comunidades em que a pessoa entra de um modo meramente instrumental. Quer isto dizer que esta forma moderna de autorrealização no espaço público se funda no universalismo e no igualitarismo do direito para afirmar o seu individualismo. Mais! Taylor considera-o de modo radical: «O próprio conceito de um direito parece exigir a satisfação integral, se for de um direito que se trata; se não, então nada»<sup>103</sup>.

Um terceiro fator que tem contribuído para que se alastre este tipo de individualismo tem sido o tipo de estudo e de explanação operados pelas ciências sociais, que se tem afastado da invocação de ideais morais pela aproximação aos métodos de cálculo das ciências naturais. Isto deve-se, segundo Taylor, à projeção do exercício da razão instrumental na explicação das mudanças sociais, atribuindo as suas causas a fatores tão desenraizados como as transformações da industrialização, a grande mobilidade ou a urbanização. Sendo certo que as mudanças sociais que têm ocorrido na época moderna informam um novo padrão para a compreensão da vida em sociedade e, como tal, têm de ser explicadas, o que é importante sublinhar é que essa explicação envolve o recurso às motivações humanas, a não ser que consideremos que a industrialização ou o crescimento das cidades ocorrem, inteiramente, por processos com uma cadência mecânica em que a intencionalidade humana não esteve presente.

Desta forma, preocupante é também o facto de este modo instrumental e contabilístico, este exercício da razão calculadora, não se ficar apenas pelo modo de explanação que hoje é corrente nas ciências sociais, mas – talvez ainda mais importante – se projetar nas relações entre as pessoas. É neste

---

<sup>103</sup> «The very concept of a right seems to call for integral satisfaction, if it's a right at all: and if not then nothing» – in Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, p. 116.

sentido que Charles Taylor nos fala da afirmação da vida comum, isto é, do sentido de que a vida da produção e da reprodução, do trabalho e da família, é o que deve ser valorizado; a produção das condições materiais de vida em ainda maior abundância e a ausência de sofrimento e sacrifício em prol de valores maiores:

«A autenticidade parece ser, uma vez mais, definida de um modo que se centra no eu e que nos distancia das nossas relações com os outros. [...] esta cultura dá grande ênfase à esfera íntima dos relacionamentos. [...] Esta visão reflete a continuação na cultura moderna de uma orientação que tem agora séculos de idade e que coloca o centro de gravidade da vida boa não numa esfera maior, mas naquilo a que quero chamar “vida comum”, isto é, a vida familiar e da produção, do amor e do trabalho»<sup>104</sup>.

Esta é, sem dúvida, muitas vezes, a fonte das difíceis e penosas batalhas, quer intergeracionais, quer sociais, apenas porque estes individualismos definem a corrente principal na qual os indivíduos estão a ser inevitavelmente aculturados.

O que ficou dito é bem visível no mundo do trabalho:

«Numa sociedade cuja economia é, por exemplo, largamente formada pelas forças do mercado, todos os agentes económicos têm de atribuir um papel importante à eficiência se querem sobreviver e, numa maior e mais complexa sociedade tecnológica, assim como nas unidades em grande escala que a formaram, – firmas, instituições públicas, grupos de interesse – os assuntos comuns têm de ser geridos, de algum modo, de acordo com os princípios da racionalidade burocrática. Assim, quer deixemos a nossa sociedade aos mecanismos da “mão invisível” do mercado, quer tentemos geri-la coletivamente, somos forçados a operar em algum grau de acordo com as exigências da

---

<sup>104</sup> «Authenticity seems once more to be defined here in a way that centers on the self, which distances us from our relations to others. [...] this culture puts a great emphasis on relationships in the intimate sphere, especially love relationships. This view reflects the continuation in modern culture of a trend that is now centuries old and that places the center of gravity of the good life not in some higher sphere but in what I want to call “ordinary life”, that is, the life of production and the family, of work and love» – in Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, pp. 44 e 45.

racionalidade moderna, quer isto sirva ou não o nosso padrão moral. A única alternativa parece ser um tipo de exílio interior, uma automarginalização»<sup>105</sup>.

Isto porque, segundo Taylor, uma sociedade composta por um público fragmentado, dividido nos seus propósitos, está de facto à mercê do domínio da razão instrumental, sendo que os mecanismos internos das políticas democráticas reduzem a pó quaisquer tentativas de resistência, pois isso pode colocar em causa o próprio Estado de Direito assente em princípios universais e igualitários.

Trata-se da exigência de um estatuto igualitário de culturas e de géneros e isso significa que as formas de reconhecimento igualitário têm sido essenciais para a cultura democrática, porque a sua recusa pode infligir estragos naquelas a quem isso é negado.

Mesmo que os indivíduos possam encontrar um tipo de reconhecimento diferenciado que advenha dos seus próprios desempenhos e papéis sociais, o que decisivamente tem minado este modo de identificação social é este tipo de ideal de autenticidade em si mesmo, que apela para que se descubra a maneira de ser própria e original; por definição, essa descoberta não pode ser socialmente derivada, mas gerada interiormente.

Neste contexto, tudo o que o reconhecimento da diferença parece exigir é que aceitemos algum princípio de justiça processual. Não exige que tenhamos uma aliança forte, por exemplo, a uma sociedade política. No entanto, a mera diferença não pode ser por si só o fundamento do igual valor. Se os homens e as mulheres são iguais, não é por serem diferentes, mas porque, para além das diferenças, existem certas propriedades, comuns ou complementares, que têm valor igual. São seres capazes de razão, de amor ou de memória ou de reconhecimento dialógico. Isto significa reconhecer o igual valor de maneiras

---

<sup>105</sup> «In a society whose economy is largely shaped by market forces, for example, all economic agents have to give an important place to efficiency if they are going to survive. And in a large and complex technological society, as well as in the large-scale units that make it up – firms, public institutions, interest groups – the common affairs have to be managed to some degree according to the principles of bureaucratic rationality if they are to be managed at all. So whether we leave our society to “invisible hand” mechanisms like the market or try to manage it collectively, we are forced to operate to some degree whether or not it suits our own moral outlook. The only alternative seems to be a kind of inner exile, a self-marginalization» – in Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992, p. 97.

diferentes de ser. É este conhecimento do igual valor que uma política da identidade/do reconhecimento exige.

Ter ao mesmo tempo um reconhecimento mútuo da diferença – isto é, do igual valor de identidades diferentes – exige que partilhemos mais do que uma crença neste princípio; temos também de partilhar alguns padrões de valor em que as identidades respeitantes se verifiquem como iguais. Isto porque este tipo de reconhecimento da diferença exige um horizonte de significado, neste caso um horizonte partilhado, que exige a partilha, uma vida política participativa, para que possamos ir para lá da inevitabilidade da justiça processual.

Uma vez criado um clima comum de compreensão, uma consciencialização comum em torno de um mesmo propósito, a situação pode mudar e essa pretensa inevitabilidade pode ser destruída. Neste caso, a compreensão das fontes morais da nossa civilização pode fazer a diferença, na medida em que pode contribuir para uma nova compreensão comum se considerarmos o nosso padrão de vida social como aberto à contestação, como um *locus* de luta por outras formas de um reconhecimento que não seja apenas igualitário, isto é, por formas de reconhecimento que preservem as diferenças essenciais no espaço social.

### 5.3. O Reconhecimento como Mediação de Conflitos Políticos

Tal como afirmámos na secção anterior, segundo Axel Honneth, os sujeitos humanos necessitam de uma forma de apreço social que lhes permita relacionarem-se positivamente com as suas próprias características e capacidades. Este tipo de padrão de reconhecimento só pode ser compreendido pela suposição da existência prévia de um horizonte de valores partilhado intersubjetivamente. O princípio universal e fundamental que subjaz a estas relações só pode ser reconstruído quando é concebido como resultado de uma conjunção da forma de reconhecimento jurídico com as formas de reconhecimento dadas pela estima social, em que os sujeitos são reconhecidos pela importância social dada às características pessoais concretas.

Este modo de reconhecimento exige uma mediação social que deve possibilitar a expressão das diferenças características entre sujeitos humanos de um modo universal e, mais especificamente, de um modo intersubjetivo. Esta

tarefa de mediação é feita, ao nível social, por um trabalho de articulação simbólico em que os valores éticos e os objetivos são formulados para, em conjunto, formarem a autocompreensão cultural da sociedade, o que constitui um sistema de referência que orienta a estima social das pessoas, porque as suas realizações e capacidades são julgadas intersubjetivamente de acordo com o nível em que podem contribuir para a realização dos valores definidos culturalmente.

Sabendo-se que a transição da sociedade tradicional para as sociedades modernas desloca, decisivamente, o horizonte de valor, inaugurando uma nova conceção de realização humana, pela transição dos conceitos de honra para as categorias de *posição social* ou *prestígio*, verifica-se que as relações jurídicas não abarcam todas as dimensões da estima social, porque esta também se aplica às capacidades e características individuais que diferem nos membros de uma mesma sociedade. As pessoas podem ver-se valorizadas apenas quando se acham reconhecidas pelas realizações individuais que são partilhadas com os outros.

Assim, a individualização das realizações é, inevitavelmente, acompanhada da abertura da valorização social. A partir daqui, é um modo de valor pluralista que constitui a orientação cultural em que o nível de realização dos indivíduos e a sua importância social são definidos – e é neste contexto que o conceito de «honra» passa a dar lugar ao conceito de «prestígio».

Assim, para Axel Honneth, o desenvolvimento deste processo histórico de transformação concetual envolve o declínio da categoria de «honra» – ligada aos modos de vida específicos de um grupo ou de um Estado – para um contexto de aplicação diferente, o da esfera privada – *integridade*.

De outro modo, é no grupo que o indivíduo vê de modo mais amplo o reconhecimento das suas características e capacidades individuais, pois estas são primariamente reconhecidas por aqueles que partilham as mesmas características e os mesmos objetivos de realização. Neste sentido, o grupo é o modo privilegiado para agir no domínio público mostrando que o seu modo próprio de vida deve ser especialmente valorizado, e isto traduz um conflito cultural contínuo.

Segundo Axel Honneth, é a categoria da *solidariedade* que pode fazer a síntese destas diferentes exigências e ultrapassar estes conflitos e que pode ser concebida como uma relação interativa em que os sujeitos simpatizam com outros modos de vida diferentes porque, entre eles, há uma estima

simétrica. Estimarmo-nos uns aos outros significa vermo-nos uns aos outros à luz de valores que permitem que as capacidades e as características do outro apareçam como significantes numa *praxis* partilhada.

A solidariedade, que emerge no grupo como forma de resistência à opressão política, é o acordo num objetivo prático que gera um horizonte de valor intersubjetivo em que cada elemento aprende a reconhecer o significado das suas capacidades e as características dos outros no mesmo grau. É em torno de uma compreensão alargada e de um propósito comum que se suporta a identidade dos indivíduos que compõem o grupo e que por ele são reconhecidos.

No que diz respeito ao reconhecimento individual, a experiência de ser estimado socialmente é acompanhada por um sentimento de confiança em que as capacidades e realizações serão reconhecidas como válidas pelos outros membros da sociedade. Sendo esta relação, consigo mesmo, de autoestima, tida como uma categoria paralela aos conceitos de autoconfiança e autorrespeito, quando aplicada a todos os membros de uma sociedade, pode-se falar, então, de um estado de solidariedade social.

Relações deste tipo podem ser chamadas casos de solidariedade, porque inspiram não apenas a tolerância passiva, mas também uma preocupação pelo que é individual e particular sobre a outra pessoa e é só assim que os nossos objetivos partilhados podem ser realizados.

É neste sentido que, para Honneth, as relações sociais concebidas nos termos do conceito de «solidariedade» abrem, pela primeira vez, o horizonte dentro do qual cada indivíduo, competindo pelo apreço social, pode adquirir uma forma de reconhecimento não marcada por experiências de desrespeito.

Dentro deste quadro traçado por Honneth, importa agora aprofundar a crítica de Charles Taylor a este modo de reconhecimento fundado na estima ou no apreço social. Embora admita que são o grupo e a comunidade em que o indivíduo se insere que dão sentido às particularidades que este deseja ver reconhecidas no plano social e, da mesma forma, que é pelo grupo que os indivíduos podem ser politicamente efetivos, há que problematizar um pouco mais a necessidade da formação dessa compreensão mais alargada em torno de um propósito comum e compreender como é que a sociedade politicamente organizada poderá ser desafiada a respeitar as exigências específicas que decorrem das ações políticas que concorrem para a concretização desse propósito.

Para Charles Taylor, mais do que compreender o indivíduo como membro de grupos de identificação, que possibilitam o reconhecimento das suas características particulares na esfera social, mais do que compreender que é necessária a formação de grupos para que os indivíduos sejam politicamente efetivos, importa também compreender os modos ou os mecanismos particulares que possibilitam a relação com a organização política da sociedade em que se inserem, com o Estado.

Neste contexto, é importante sublinhar que as instituições sociais, que fazem a ponte entre o indivíduo e o Estado, refletem padrões da conduta humana definidos por sistemas públicos de leis e os cargos e posições que lhes são subjacentes que, normalmente, indicam certas intenções e certos propósitos. Assim, a justiça ou a injustiça dos arranjos sociais e as opiniões sobre estas questões influenciam decisivamente as estruturas sociais: numa escala maior, determinam como consideramos a aceitação ou a rejeição de uma instituição, ou a tentativa para reformá-la ou defendê-la.

Considerando o direito como uma instituição anterior aos modos possíveis de ação e de reformulação das estruturas sociais, o processo político torna-se importante para a criação ou a revisão das regras e para tentar controlar os poderes legislativo e executivo dos governos; mas, mesmo que tudo seja feito de acordo com os procedimentos constitucionais, é necessário explicar por que é que tais regras são aceitáveis. Parece, então, como já vimos, que uma teoria política correta, num regime constitucional justo, pressupõe uma teoria da justiça que explique como os sentidos morais influenciam o modo de tratamento dos assuntos públicos.

Se, por um lado, esses sentidos morais influenciam as mudanças que ocorrem ao longo da vida na definição do que sejam *os nossos fins últimos*, por outro, explicar a intencionalidade de uma ação é mostrar como, dadas as nossas opiniões e as alternativas disponíveis, essa ação está de acordo com o que consideramos, a cada momento, ser *o nosso modo de vida*. Deste modo, o acordo entre o nosso modo de vida e os nossos fins últimos pressupõe, como vimos anteriormente, que uma instituição de serviço tenha de ser, de algum modo, uma instituição de identidade, isto é, que uma conceção de justiça tenha de ter um conteúdo moral.

Entre o nosso modo de vida e os nossos fins últimos estão as alianças que temos com pessoas, os interesses que assumimos como próprios e que concorrem para a realização dos interesses dos outros e para o sentido de justiça.

Estes três princípios descrevem como o nosso sistema de desejos acaba por resultar em diferentes fins, à medida que estabelecemos laços afetivos; mas estas mudanças têm de ser distinguidas da nossa formulação de desejos próprios desviantes que resultam da aquisição de um maior conhecimento ou da existência de oportunidades futuras. Assim sendo, as normas éticas já não são experienciadas como meros constrangimentos, mas estão ligadas a uma conceção de justiça coerente. A relação entre os padrões morais e sociais e as aspirações humanas é agora compreendida e as pessoas percebem o seu sentido de justiça como uma extensão das suas alianças naturais e como um modo de realização do bem coletivo. Neste tipo de sociedade assim ordenada, parecem estar criadas as condições para que a identidade dos indivíduos, dos grupos e das comunidades possa ser formada, afirmada e reconhecida no espaço público. Poder-se-á, assim, falar de uma identidade social abrangente e «homogénea» onde indivíduos e grupos – apesar da sua diversidade – se realizam.

Neste confronto de leituras, há duas visões que se interligam: uma em que a organização política é considerada como um dado adquirido, com a sua própria estrutura à qual indivíduos e grupos se devem adaptar, lutando por formas específicas de reconhecimento das suas diferenças; outra em que o Estado não é mais do que um reflexo, uma consequência ou uma projeção das relações de reconhecimento que ocorrem primeiro entre indivíduos, depois entre grupos e comunidades. Segundo Taylor, é esta segunda forma de consideração da estrutura política que enquadra uma sociedade que responde melhor às necessidades de reconhecimento e permite a constituição de uma verdadeira comunidade ética.

## Conclusão

Em conclusão, retomemos os principais argumentos.

1. O conceito de reconhecimento, a análise da identidade moderna, os fundamentos morais que constituem o agente humano, os desafios do multiculturalismo que exigem determinadas políticas que reconheçam, respeitem e integrem comunidades culturais diferentes existentes na mesma sociedade são temas que, para além do exercício filosófico especulativo que põe em análise uma tradição histórica na origem da identidade moderna, apresentam também soluções para uma compreensão dos problemas que, nos nossos dias, se colocam em termos de coesão social, desenvolvimento harmonioso das sociedades modernas e aprofundamento das democracias. Embora o seu trabalho se situe ao nível da antropologia filosófica e da ética, procurando compreender a natureza humana e caracterizar o indivíduo moderno nos seus fundamentos morais, Taylor também não deixa de estar atento aos problemas políticos concretos de uma sociedade multicultural e globalizada.

Importa, pois, voltar a falar dessa relação; do que sejam *pessoa* e *sociedade*, compreender a sua interdependência, constatando que as sociedades são formadas por pessoas diferentes que exigem um modo pacífico de coexistência para poderem realizar-se na formação e na manifestação das suas próprias identidades. Quer isto dizer que se trata de compreender como uma sociedade se pode manter una e coesa sendo constituída por uma enorme diversidade.

A reflexão gira em torno de uma experiência de vida individual dentro de uma sociedade múltipla, isto é, da afirmação da pessoa perante a coexistência de diferentes grupos, comunidades e culturas enquadrados por uma mesma organização política, um mesmo Estado. Quer-se com isto dizer que a afirmação de uma identidade é feita sobre um horizonte de diversidade; que a existência dessa diversidade implica um conflito inerente à formação e à manifestação de uma qualquer identidade, e que tal conflito só pode ser mediado

pelo reconhecimento mútuo do que seja ser-se pessoa, porque a definição de uma identidade passa por encontrar o que é em mim significativamente diferente do outro, e, de facto, afirmar uma identidade é negar todo um conjunto de possibilidades, isto é, é restringir o horizonte de significados possíveis pela afirmação de uma especificidade que pode ser, em primeiro lugar, individual, e depois de grupo, social, cultural e até civilizacional.

Assim, a partir da constatação da existência de sociedades multiétnicas, multiculturais, com identificações diversas, mas funcionando sob uma mesma e unívoca organização política, há que compreender como e quais são os mecanismos que conseguem sustentar essa sociedade una e coesa, reconhecendo que são inevitáveis tensões e conflitos face à intrínseca diversidade.

É a relação entre a identidade e a diferença, bem como a relação entre a unidade e a multiplicidade e os conflitos, que daí necessariamente advêm, que faz com que Taylor nos conduza e nos apresente o conceito de reconhecimento como a mediação entre as partes, que abarca as duas direções da dialética, subsumindo-as numa nova unidade de sentido.

Identidade, diversidade e conflito tornam-se noções principais, porque retratam os termos da tese e, na sua relação, a dinâmica da antítese que permite compreendê-las numa síntese ulterior, que ultrapassa a sua intrínseca contrariedade, mas, ao mesmo tempo, preserva as suas especificidades numa nova unidade de sentido que é dada pelo conceito de reconhecimento. É neste sentido que o reconhecimento é entendido como mediação, isto é, como modo de pacificação da coexistência, como modo de um verdadeiro respeito e de uma verdadeira dignidade do ser humano naquilo que ele tem de mais essencial, isto é, a sua identidade afirmada e preservada numa unidade com a diversidade que, assim, é mais rica. É, no fundo, o reconhecimento e integração, nossa e do outro, numa nova unidade que não restrinja nem anule as partes, mas antes conserve o essencial e distinto de ambas.

Neste quadro, criar novas organizações sociais assentes em padrões culturais distintos é diferente de, simplesmente, preservar ou proteger as identidades já existentes, nas quais uma identificação cultural comum é parte relevante. É preciso mais, é preciso que as estruturas sociais reflitam essa própria diversidade no respeito pelas suas especificidades.

Podemos então afirmar que a luta pelo reconhecimento obedece a dois movimentos: por um lado, a exigência de que uma identidade seja respeitada e considerada digna nas suas especificidades fundamentais, isto é, naquilo

que fundamentalmente permite responder à questão *quem sou eu?* Por outro lado, para que tal seja possível, as instituições sociais e políticas que presidem à organização social têm de ser reconhecidas como um prolongamento dessas identidades diferentes que agem no espaço público.

O essencial é compreender como, em cada tipo de instituição, a luta pelo reconhecimento é constituinte da identidade humana e fundamento moral da realidade social, podendo desse modo ser compreensíveis a existência e a superação dos conflitos numa nova unidade de sentido, quer ao nível individual, quer a nível social ou político. No entanto, este duplo movimento tem, nos dias de hoje, esbarrado com as políticas liberais de cariz universalista igualitário.

Assim, o desafio é combinar, de uma forma não autocontraditória, diferentes modos de vida e diferentes modos de ação com os direitos universais e igualitários que sustentam a própria vida em sociedade. Ter, ao mesmo tempo, um reconhecimento mútuo da diferença – isto é, do igual valor de identidades diferentes – exige que partilhemos mais do que uma crença neste princípio; temos também de partilhar alguns padrões de valor em que as identidades respeitantes se verifiquem como iguais, isto porque este tipo de reconhecimento da diferença exige um horizonte de significado, neste caso um horizonte partilhado, e exige a partilha de uma vida política participativa.

A compreensão das fontes morais da nossa civilização pode fazer a diferença, na medida em que pode contribuir para uma nova compreensão comum, se considerarmos o nosso padrão de vida social aberto à contestação, como um *locus* de luta por outras formas de reconhecimento que não sejam apenas igualitárias, isto é, por formas de reconhecimento que preservem as diferenças essenciais no espaço social. Quer isto dizer que as instituições sociais e políticas, que enquadram a vida das pessoas, têm de ser, de algum modo, instituições de identidade, isto é, têm de estar assentes numa conceção de justiça com um conteúdo moral reconhecido por aqueles que com elas se relacionam. É que as instituições sociais, que fazem a ponte entre o indivíduo e o Estado, refletem, elas próprias, padrões da conduta humana, determinando como consideramos a sua aceitação ou a sua rejeição e as tentativas para as reformular ou defender.

Assim, poder-se-á falar de uma identidade social abrangente em que indivíduos e grupos – apesar da sua diversidade – se realizam.

2. Neste confronto de leituras, há duas visões que se interligam: por um lado, a organização política é considerada como um dado adquirido, com a

sua própria estrutura à qual indivíduos e grupos se devem adaptar, lutando por formas específicas de reconhecimento das suas diferenças; por outro lado, o Estado não é mais do que um reflexo, uma consequência ou uma projeção, das relações de reconhecimento que ocorrem, primeiro entre indivíduos, depois entre grupos e comunidades. Segundo Taylor, é esta segunda forma de consideração da estrutura política que enquadra uma sociedade que responde melhor às necessidades de reconhecimento e permite a constituição de uma verdadeira comunidade ética.

No entanto, o que se verifica hoje em dia é um profícuo debate entre a relação da democracia constitucional e a possibilidade de uma política que reconheça diversas identidades culturais que compõem uma mesma sociedade. Acresce a isto que, para além de existirem diversas identidades culturais dentro de um mesmo tecido social, há também o problema da existência de *identidades coletivas* que reivindicam um reconhecimento pelos bens que estruturam os enquadramentos valorativos dessas mesmas identidades.

Neste sentido, há uma necessidade de reconhecimento público que ultrapassa o conceito de igualdade pelo qual todos os membros são considerados e que, muitas vezes, podem levar a concepções homogeneizantes da composição da sociedade. Para Taylor, ultrapassar isto é constatar, em primeiro lugar, que a identidade humana é criada dialogicamente e que, se pode ser considerado autónomo, autoformante e criativo, o indivíduo é também portador de cultura, e as culturas de cada identidade diferem consoante as identificações achadas no passado e no presente. Se a identidade humana é dialogicamente criada e constituída, então o reconhecimento da nossa identidade exige uma política que seja aberta para podermos decidir publicamente sobre todos os aspetos da identidade que partilhamos. A questão do reconhecimento é ainda importante, porque se coloca ao nível do respeito pela dignidade humana; e daí a necessidade de proteção dos direitos fundamentais dos indivíduos passar também pelo reconhecimento de que os indivíduos são membros de grupos culturais específicos.

Tratar, respeitar e consagrar a diferença e a especificidade de cada indivíduo, grupo ou comunidade é uma questão fundamental ao nível da cidadania e, nos dias de hoje, algo incontornável para o aprofundamento da democracia.

3. De facto, sendo o indivíduo constituído pela linguagem e pela cultura, a sua identidade só pode ser mantida e renovada pelas e nas comunidades de que faz parte, uma vez que as autointerpretações que o definem são retiradas das relações estabelecidas e possibilitadas pela comunidade.

Deste modo, para compreender o Homem, é necessário concebê-lo como agente humano, como agente moral, que se define em autointerpretação e autocompreensão, e que exige ser reconhecido naquilo que tem de estruturante na sua diferença e na sua capacidade de participação nas coisas públicas, porque o nosso estatuto de cidadãos implica a forma como, coletivamente, determinamos a organização social e, neste sentido, o facto de nos auto-governarmos é uma parte extremamente importante da nossa dignidade enquanto sujeitos livres.

No entanto, na maior parte dos casos e em especial em sociedades multi-culturais, como é o caso do Canadá e dos Estados Unidos da América, bem como em países que foram colonizados e que depois assumiram os modelos de organização social e política que haviam sido praticados pelos Estados coloniais – o que representa mais de metade do mundo – a organização das estruturas sociais é feita de cima para baixo. Ou seja, atualmente, a organização social é criada pelos poderes político-constitucionais e imposta aos cidadãos, que a ela têm de se adequar; juntando a isto as políticas liberais, igualitárias e universalistas que têm caracterizado as sociedades modernas do Ocidente, não existe espaço nenhum para a consideração de qualquer *comunidade distinta* dentro de uma mesma organização política.

Neste sentido, a importância do reconhecimento de uma comunidade distinta é ainda maior, porque essa exigência permite a existência de uma comunidade específica sem que nenhuma outra, maioritária ou minoritária, imponha o seu modelo. É importante, até mesmo essencial, que nas sociedades modernas os textos constitucionais que enquadram as suas organizações estabeleçam um reconhecimento efetivo das comunidades distintas que, eventualmente, existam.

Não se trata aqui de reconhecer ou conferir autonomia a uma parte do território nacional que confina a existência de uma cultura específica – se bem que essa possa ser uma solução possível, já concretizada em arranjos federais, embora com custos a nível da representatividade parlamentar e a nível do governo central – o que se trata é de o texto constitucional vir a contemplar a existência de comunidades diferentes (distintas) sem comprometer a união e a coesão do todo nacional.

Assim, a estrutura constitucional tem de reconhecer, completa e explicitamente, a especificidade de comunidades distintas, conferindo-lhes os poderes necessários para defenderem e promoverem as suas particularidades e, assim, as suas identidades.

No fundo, esta exigência faz-se sentir porque existem diversas formas pelas quais diferentes pessoas se consideram parte ou se relacionam com o todo nacional. Certamente que o sentimento de um basco em relação ao Estado espanhol não é o mesmo do que o de um catalão, isto é, diferentes pessoas relacionam-se e reconhecem-se de diferentes modos com a organização social e política em que se inserem, e são esses respeito e reconhecimento pelas suas especificidades que é essencial preservar de forma a garantir a participação de todos na união e na coesão nacionais.

Neste contexto, naturalmente, o modelo de cidadania não pode ser uniforme, como fazem crer aqueles que defendem que uma sociedade só se sustenta una e coesa, porque se baseia num modelo de cidadania igualitário, que confere a todos os mesmos direitos e deveres, e com isso atribui a todos o sentido de pertença a uma mesma política. Mais uma vez, este é um reflexo de um modelo de sociedade imposto aos cidadãos pelos poderes políticos e não criado a partir da interação dos indivíduos na sociedade, instituindo e sustentando instituições de identidade e uma organização política com um conteúdo moral substantivo, isto é, uma verdadeira comunidade ética.

Importa, pois, conceber que é possível existirem modelos de cidadania diferentes num mesmo enquadramento sociopolítico, para além das soluções liberais. Considerar esta possibilidade é conduzir a reflexão em torno de um problema de escala, isto é, se a coexistência de dois conceitos de cidadania é possível num contexto alargado como o da União Europeia, em que ser-se cidadão de um Estado-membro implica ser-se cidadão europeu, com direitos de representatividade e deveres de participação na construção política da União, o mesmo poderá acontecer num determinado contexto nacional em que se coloque o problema da coexistência de diferentes culturas, com sentimentos diversos de pertença a uma mesma estrutura sociopolítica. Isto porque, nos dias de hoje, o estatuto de cidadão e a dignidade da pessoa implicam, como já foi sustentado, a capacidade de nos autogovernarmos.

Tal torna-se ainda mais urgente quando, hodiernamente, os cidadãos se alienam da participação na construção da organização social e política pela qual as suas vidas públicas são enquadradas. Como Charles Taylor identifica, o aumento do consumo tem desacreditado a importância que estava ligada aos bens materiais; as crescentes preocupação e ocupação com a autorrealização tendem a fragmentar a família que, outrora, era o *locus* privilegiado da vida humana e as crescentes concentração e mobilidade humanas nas nossas

sociedades têm, ao mesmo tempo, contribuído, quer para o afastamento da participação nas instituições governamentais, quer para indeterminar o sentido do nosso estatuto dentro da sociedade maior que suporta a nossa identidade. Da mesma forma, todo este processo tem conduzido à falta de confiança nas nossas definições de vida boa em virtude dessa alienação das instituições governamentais e da desconfiança e das tensões que têm caracterizado, cada vez mais, as relações sociais, e até familiares, entre os indivíduos<sup>106</sup>.

O importante é que possamos decidir acerca da nossa vida em conjunto, como um todo ou como uma comunidade, e isso só é possível com uma verdadeira política de reconhecimento.

4. Como portugueses, cujo Estado se identifica com uma nação que tem existido e permanecido coesa ao longo da história (a nação portuguesa nunca se confundiu, nem se alargou com os países que colonizou, embora esse problema já não se coloque da mesma forma com aqueles que desses países emigraram para Portugal), toda esta problemática da necessidade do reconhecimento pode parecer estranha; no entanto, se considerarmos, por exemplo, o desmembramento da ex-Jugoslávia, aqui bem dentro da Europa, o problema atual da estabilidade no Próximo ou Médio Oriente posto em causa por cristãos, judeus e muçulmanos e por sunitas, xiitas e curdos, ou ainda os graves problemas identitários que ocorrem nas sociedades de emigrantes, como os Estados Unidos da América, ou outras lutas que chegaram também ao ponto de estabelecer organizações terroristas transnacionais, podemos, então, considerar que a importância e a necessidade do reconhecimento são absolutamente decisivas nas políticas públicas dos nossos dias, sob pena da perpetuação dos conflitos.

Há, no entanto, outros exemplos que permitem ter uma outra perspetiva concordante com os desafios que Charles Taylor identifica e com o alerta que nos deixa. Apesar da questão específica do Quebeque, sendo o Canadá uma sociedade multiétnica, multicultural e pacífica – muitas vezes exemplo de existência da coexistência pacífica na diversidade –, pode ser esse o lugar primordial para a aplicação de uma verdadeira política do reconhecimento. Talvez esteja mesmo destinado a isso, como Charles Taylor gosta de invocar ao citar uma piada pouco conhecida:

---

<sup>106</sup> Cf. Taylor, Charles, «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada», in *Reconciling the Solitudes. Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill University Press, 1993, pp. 84-85.

Pergunta um israelita: «Como é que pudemos chegar a esta terrível situação geográfica, com inimigos por todos os lados?»

Resposta: «Deve-se tudo ao facto de Moisés ser gago».

«Como assim?»

«Bem, quando Deus libertou o povo de Israel do Egito, perguntou a Moisés para onde queriam ir. Obviamente que seria para o Canadá. Então, Moisés tentou dizer a Deus: *Cana... Cana...* – até que Deus perdeu a paciência, tirou as suas próprias conclusões e disse: *O.K. Eu levo-os para Canaan*. O resto é história».



# Referências Bibliográficas<sup>107</sup>

## Fontes Primárias

### Obras

TAYLOR, Charles, *The Explanation of Behaviour*, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1964.

TAYLOR, Charles, *The Pattern of Politics*, Toronto: McClelland and Stewart, 1970. \*

TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975. \*\*

TAYLOR, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979. \*

TAYLOR, Charles, *Social Theory As Practice*, Deli: Oxford University Press, 1983, pp. 1-27 publicadas como «Social Theory and Practice», em *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 91-115 \*; pp. 28-47 publicadas como «Understanding and Ethnocentricity», em *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 116-133; pp. 48-67 publicadas como «The Concept of a Person», em *Human Agency and Language*, pp. 97-114.

TAYLOR, Charles, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. \*

TAYLOR, Charles, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. \*\*

TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989 \*\*; tradução Portuguesa (Brasil): *Fontes do Self: A construção da Identidade Moderna*, São Paulo: Loyola, 1997.

---

<sup>107</sup> A bibliografia apresentada é constituída por «Fontes Primárias» e «Outras Fontes». As fontes são divididas em obras e artigos de Charles Taylor; tais artigos, exaustivamente indicados, não correspondem a consultas realizadas, mas são aqui incluídos por forma a fornecer uma ferramenta de pesquisa em futuros trabalhos sobre o autor. As «Outras Fontes» são divididas em obras e artigos e foram objeto de consulta.

As referências bibliográficas são assinaladas como relevantes (\*) e muito relevantes (\*\*) para este estudo.

- TAYLOR, Charles, *The Malaise of Modernity*, Concord, Ontário: Anansi, 1991. \*\*
- TAYLOR, Charles, *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, ed. Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press, 1992 \*\*; publicado, com comentários adicionais, como *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton e Nova Iorque: Princeton University Press, 1994; Publicado em *Philosophical Arguments*, pp. 225-56.
- TAYLOR, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992. \*\*
- TAYLOR, Charles, *Rapprocher les Solitudes: Écrits sur le Fédéralisme et le Nationalisme au Canada*, ed. Guy Laforest, Sainte-Foy, Saint-Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1992; edição inglesa: *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993. \*\*
- TAYLOR, Charles, & Vít MUNTARBHORN, *Roads to Democracy: Human Rights and Democratic Development in Thailand*, Bangucoque e Montreal: International Centre for Human Rights and Development, 1994.
- TAYLOR, Charles, *La Liberté des Modernes*, Ensaios escolhidos, traduzidos e apresentados por Philippe de Lara, Paris: Presse Universitaires de France, 1997.
- TAYLOR, Charles, *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*, ed. James L. Heft, Oxford University Press, 1999.
- TAYLOR, Charles, *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995; tradução portuguesa (Brasil): *Argumentos Filosóficos*, São Paulo: Loyola, 2000. \*\*
- TAYLOR, Charles, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, 2003.
- TAYLOR, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2004.
- TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, Charles, & Jocelyn MACLURE, *Laïcité et Liberté de Conscience*, Montreal: Boréal, 2010.
- TAYLOR, Charles, *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- TAYLOR, Charles, & Alfred C. STEPAN (ed.), *Boundaries of Toleration*, Nova Iorque: Columbia University Press, 2014.
- TAYLOR, Charles, & Hubert L. DREYFUS, *Retrieving Realism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.
- TAYLOR, Charles, *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.

## Artigos

- TAYLOR, Charles, «Can Political Philosophy Be Neutral?», *Universities and Left Review*, 1, 1957, pp. 68-70.
- TAYLOR, Charles, «Socialism and the Intellectuals», *Universities and Left Review*, 2, 1957, pp. 18-19.
- TAYLOR, Charles, «The Politics of Emigration», *Universities and Left Review*, 2, 1957, pp. 75-76.
- TAYLOR, «Marxism and Humanism», *New Reasoner*, 2, 1957, pp. 92-98.
- TAYLOR, Charles, & Michael KULLMAN, «The Pre-Objective World», *Review of Metaphysics*, 12, 1958, pp. 108-132.
- TAYLOR, Charles, «The Ambiguities of Marxist Doctrine», *Student World*, 51/2, 1958, pp. 157-166.
- TAYLOR, Charles, «The Poverty of the Poverty of Historicism», *Universities and Left Review*, 4 (verão, 1958), pp. 77-78.
- TAYLOR, Charles, «Alienation and Community», *Universities and Left Review*, 5, 1958, pp. 11-18.
- TAYLOR, Charles, «Ontology», *Philosophy*, 34, 1959, pp. 125-141.
- TAYLOR, Charles, «Phenomenology and Linguistic Analysis», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 33, 1959, pp. 93-110.
- TAYLOR, Charles, «What's Wrong with Capitalism?», *New Left Review*, 2 (mar./abr. 1960), pp. 5-11.
- TAYLOR, Charles, «Clericalism», *Downside Review*, 78/252 (1960), pp. 167-180.
- TAYLOR, Charles, «Nationalism and the Political Intelligentsia: A Case Study», *Queen's Quarterly*, 72 (1965), 150-168 \*; publicado em (1) *Reconciling the Solitudes*, pp. 3-22; (2) *Queen's Quarterly*, 100 (1993), pp. 166-184.
- TAYLOR, Charles, «What's Wrong With Canadian Politics», *Canadian Dimension*, 2/4 (mai/jun. 1965), pp. 10-11, 20-21. \*
- TAYLOR, Charles, «Marxism and Empiricism», in *British Analytic Philosophy*, eds. Bernard Williams and Alan Montefiore, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1966, pp. 227-246.
- TAYLOR, Charles, «Alternatives to Continentalism», *Canadian Dimension*, 3/5 (jul-ago. 1966), pp. 12-15.
- TAYLOR, Charles, «Neutrality in Political Science», in *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, eds. Peter Laslett and W. G. Runciman, Oxford: Blackwell, 1967, pp. 25-57 \*\*; publicado em (1) *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 58-90; (2) *The Philosophy of Social Explanation*, ed. Alan Ryan, Oxford: Oxford University Press, 1973, pp. 139-170; (3) *Social Structure and Political Theory*, eds. William F. Connolly and Glen Gordon,

- Toronto: Heath, 1974, pp. 16-39; (4) *Readings in the Philosophy of Social Science*, eds. Michael Martin and Lee C. MacIntyre, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994.
- TAYLOR, Charles, «Mind-Body Identity, a Side Issue?», *Philosophical Review*, 76, 1967, pp. 201-213.
- TAYLOR, Charles, «Teleological Explanation: A Reply to Denis Noble», *Analysis*, 27, 1967, pp. 141-143.
- TAYLOR, Charles, «Psychological Behaviourism», in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Nova Iorque: Macmillan, 1967, Vol. 6, pp. 516-520.
- TAYLOR, Charles, «Nationalism and Independence», *Canadian Dimension*, 4/3 (mar.-abr. 1967), pp. 4-12.
- TAYLOR, Charles, «From Marxism to the Dialogue Society», in *From Culture to Revolution: The Slant Symposium 1967*, eds. Terry Eagleton and Brian Wicker, Londres: Sheed and Ward, 1968, pp. 148-181.
- TAYLOR, Charles, «Explaining Action», *Inquiry*, 13, 1970, pp. 54-89.
- TAYLOR, Charles, «How Is Mechanism Conceivable?», in *Brain and Human Behavior*, eds. A. Karzmar and J. C. Eccles, Nova Iorque: Springer-Verlag, 1970; publicado em *Human Agency and Language*, pp. 164-186.
- TAYLOR, Charles, «The Explanation of Purposive Behaviour», in *The Behavioural Sciences*, eds. Robert Borger and Frank Cioffi, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pp. 49-79, 89-95.
- TAYLOR, Charles, «Interpretation and the Sciences of Man», *Review of Metaphysics*, 25, 1971, pp. 3-51 \*; publicado em *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 15-57.
- TAYLOR, Charles, «What Is Involved in a Genetic Psychology?», in *Cognitive Development and Epistemology*, ed. Theodore Mischel, Nova Iorque e Londres: Academic Press, 1971, pp. 393-416; publicado em *Human Agency and Language*, pp. 139-163.
- TAYLOR, Charles, «Les cercles vicieux de l'aliénation post-moderne», in *Le Québec Qui se Fait*, ed. Claude Ryan, Montreal: Hurtubise, 1971, pp. 161-165.
- TAYLOR, Charles, «Conditions for a Mechanistic Theory of Behaviour», in *Brain and Human Behaviour*, eds. A. G. Karczmar and J. C. Eccles, Berlim: Springer, 1972, pp. 449-465.
- TAYLOR, Charles, «A Response to MacIntyre», *Philosophic Exchange*, 1, 1972, pp. 15-20.
- TAYLOR, Charles, «The Opening Arguments of the *Phenomenology*», in *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. Alasdair MacIntyre, Nova Iorque: Doubleday, 1972, pp. 151-187.
- TAYLOR, Charles, «Peaceful Coexistence in Psychology», *Social Research*, 40, 1973, pp. 55-82; publicado em *Human Agency and Language*, pp. 117-138.
- TAYLOR, Charles, «Socialism and Weltanschauung», in *The Socialist Idea: A Reappraisal*, eds. Leszek Kolakowski and Stuart Hampshire, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1974, pp. 45-58.

- TAYLOR, Charles, «Force et Sens: Les Deux Dimensions Irréductibles d'Une Science de l'Homme», in *Sens et Existence: En Hommage à Paul Ricoeur*, Gary B. Madison, ed., Paris: Éditions du Seuil, 1975, pp. 124-137.
- TAYLOR, Charles, «Neutrality in the University», in *Neutrality and Impartiality: The University and Political Commitment*, ed. Alan Montefiore, Londres: Cambridge University Press, 1975, pp. 128-148.
- TAYLOR, Charles, «The Politics of the Steady State», in *Beyond Industrial Growth*, ed. Abraham Rotstein, Toronto: University of Toronto Press, 1976, pp. 47-70.
- TAYLOR, Charles, «Responsibility for Self», in *The Identities of Persons*, ed. Amélie Rorty, Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 281-299. \*
- TAYLOR, Charles, «What Is Human Agency?», in *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, ed. Theodore Mischel, Oxford: Blackwell, 1977, pp. 103-135 \*; publicado em *Human Agency and Language*, pp. 15-44.
- TAYLOR, Charles, «Hegel's Sittlichkeit and the Crisis of Representative Institutions», in *Philosophy of History and Action*, ed. Yirmiahu Yovel, Dordrecht: Reidel, 1978, pp. 133-154. \*\*
- TAYLOR, Charles, «Language and Human Nature», Alan B. Plaunt Memorial Lecture, Otava: Carleton University, 1978 \*; publicado em *Human Agency and Language*, pp. 215-247.
- TAYLOR, Charles, «Comments on Ricoeur's "History and Hermeneutics"», in *Philosophy of History and Action*, ed. Yirmiahu Yovel, Dordrecht: Reidel, 1978, pp. 21-25.
- TAYLOR, Charles, «Marxist Philosophy», in *Men of Ideas*, ed. Bryan Magee, Nova Iorque: Viking Press, 1978, pp. 42-58.
- TAYLOR, Charles, «The Validity of Transcendental Arguments», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79, 1978-79, 151-165; publicado em *Philosophical Arguments*, pp. 20-33.
- TAYLOR, Charles, «Action as Expression», in *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G. E. M. Anscombe*, eds. Cora Diamond and Jenny Teichman, Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press, 1979, pp. 73-89.
- TAYLOR, Charles, «Atomism», in *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C. B. Macpherson*, ed. Alkis Kontos, Toronto: University of Toronto Press, 1979, pp. 39-61 \*\*; publicado em *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 187-210.
- TAYLOR, Charles, «Sense Data Revisited», in *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer, with his Replies*, ed. G. F. Macdonald, Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press, 1979, pp. 99-112.
- TAYLOR, Charles, «Why Do Nations Have to Become States?», in *Philosophers Look at Canadian Confederation*, ed. Stanley G. French, Montreal: Canadian Philosophical Association, 1979, pp. 19-35 \*\*; publicado em *Reconciling the Solitudes*, pp. 40-58.
- TAYLOR, Charles, «What's Wrong With Negative Liberty», in *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, ed. Alan Ryan, Oxford University Press, 1979, pp. 175-193; publicado em *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 211-229. \*

- TAYLOR, Charles, «The Philosophy of the Social Sciences», in *Political Theory and Political Education*, ed. Melvin Richter, Princeton: Princeton University Press, 1980, pp. 76-93.
- TAYLOR, Charles, «Understanding in Human Science», *Review of Metaphysics*, 34, 1980, pp. 25-38.
- TAYLOR, Charles, «Formal Theory in Social Science», *Inquiry*, 23, 1980, pp. 139-144.
- TAYLOR, Charles, «Theories of Meaning», (Dawes Hicks Lecture in Philosophy), *Proceedings of the British Academy*, 66, 1980, pp. 283-327; publicado em separata: Oxford University Press, 1982; publicado em *Human Agency and Language*, pp. 248-292.
- TAYLOR, Charles, & Alan MONTEFIORE, «From an Analytic Perspective», Introduction to *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas* by Garbis Kortian, Cambridge University Press, 1980, pp. 1-21.
- TAYLOR, Charles, «Growth, Legitimacy and the Modern Identity», *Praxis International*, 1, 1981, 111-125 \*; publicado em versão aprofundada como «Legitimation Crisis?», in *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 248-288.
- TAYLOR, Charles, «Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*», in *Wittgenstein: To Follow a Rule*, eds. Steven H. Holtzmann and Christopher M. Leich, Londres: Routledge and Kegan Paul, 1981, pp. 191-210.
- TAYLOR, Charles, «Consciousness», in *Explaining Human Behaviour: Consciousness, Human Action and Social Structure*, ed. Paul F. Secord, Beverly Hills: Sage, 1982, pp. 35-51.
- TAYLOR, Charles, «The Diversity of Goods», in *Utilitarianism and Beyond*, eds. Amartya Sen and Bernard Williams, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 129-144 \*; publicado em *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 230-247; tradução portuguesa, «A Diversidade dos Bens», in *Revista de Comunicação e Linguagens*, 1992.
- TAYLOR, Charles, «Rationality», in *Rationality and Relativism*, eds. Martin Hollis and Steven Lukes, Oxford: Blackwell, 1982, pp. 87-105; publicado em *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 134-151.
- TAYLOR, Charles, «Hegel and the Philosophy of Action», in *Hegel's Philosophy of Action*, eds. Lawrence S. Stepelevich and David Lamb, Atlantic Highlands, Nova Jérсия: Humanities Press, 1983, pp. 1-18 \*; edição revista, «Hegel's Philosophy of Mind», in *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Vol. 4, ed. Guttorm Flørstad, The Hague: Martinus Nijhoff, 1983, pp. 135-155; publicado em *Human Agency and Language*, pp. 77-96.
- TAYLOR, Charles, «Political Theory and Practice», in *Social Theory and Political Practice*, ed. Christopher Lloyd, Oxford: Clarendon Press, 1983, pp. 61-85. \*
- TAYLOR, Charles, «The Significance of Significance: The Case of Cognitive Psychology», in *The Need for Interpretation: Contemporary Conceptions of the Philosopher's Task*, eds. Sollace Mitchell and Michael Rosen, Londres: Athlone Press, 1983, pp. 141-169; publicado em «Cognitive Psychology», in *Human Agency and Language*, pp. 187-212.

## Referências Bibliográficas

- TAYLOR, Charles, «Use and Abuse of Theory», in *Ideology, Philosophy and Politics*, ed. Anthony Parel, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1983, pp. 37-59.
- TAYLOR, Charles, «Kant's Theory of Freedom», in *Conceptions of Liberty in Political Theory*, eds. J. N. Gray and Z. Pelczynski, Londres: Athlone Press, 1984, pp. 100-121 \*; publicado em *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 318-337.
- TAYLOR, Charles, «Philosophy and Its History», in *Philosophy in History*, eds. Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, Cambridge University Press, 1984, pp. 17-30.
- TAYLOR, Charles, «Foucault on Freedom and Truth», *Political Theory*, 12, 1984, pp. 152-83; publicado em *Philosophy and the Human Sciences*, pp. 152-184.
- TAYLOR, Charles, «The Nature and Scope of Distributive Justice», in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, pp. 289-317. \*
- TAYLOR, Charles, «Humanismus und moderne Identität», in *Der Mensch in den Modernen Wissenschaften: Castalgandolfo-Gespräche 1983*, ed. Krzysztof Michalski, Estugarda: Klett-Cotta, 1985, pp. 117-170.
- TAYLOR, Charles, «The Person», in *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Michael Carrithers, eds. Steven Collins and Steven Lukes, Nova Iorque: Cambridge University Press, 1985, pp. 257-281. \*
- TAYLOR, Charles, «The Right to Live: Philosophical Considerations», in *Justice Beyond Orwell*, eds. Rosalie S. Abella and Melvin L. Rothman, Montreal: Les Éditions Yvon Blais, 1985, pp. 237-241.
- TAYLOR, Charles, «Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late Twentieth Century Canada», in *Constitutionalism, Citizenship, and Society in Canada*, eds. Alan Cairns and Cynthia Williams, Toronto: University of Toronto Press, 1985, pp. 183-229; publicado em *Reconciling the Solitudes*, pp. 59-119. \*\*
- TAYLOR, Charles, «Connolly, Foucault and Truth», *Political Theory*, 13, 1985, pp. 377-385.
- TAYLOR, Charles, «Self-interpreting Animals», in *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 45-76. \*
- TAYLOR, Charles, «Justice After Virtue», in *Kritische Methode und Zukunft der Anthropologie*, eds. Michael Benedikt and Rudolf Berger, Viena: Wilhelm Braumuller, 1985, pp. 23-48; edição revista in *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, eds. John Horton and Susan Mendus, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, pp. 16-43.
- TAYLOR, Charles, «Ricoeur on Narrative», in *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, ed. David Wood, Nova Iorque: Routledge, 1991, pp. 174-179.
- TAYLOR, Charles, «Human Rights: The Legal Culture», in *Philosophical Foundations of Human Rights*, ed. Paul Ricoeur, Paris: UNESCO, 1986, pp. 49-57.

- TAYLOR, Charles, «Dialektik heute, oder: Strukturen der Selbstenegation», in *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, ed. Dieter Henrich, Estugarda: Klett-Cotta, 1986, pp. 141-153.
- TAYLOR, Charles, «Liebliches Handeln», in *Leibhaftige Vernunft*, eds. Alexandre Metraux and Bernhard Waldenfels, Munique: Fink, 1986, pp. 194-217; tradução inglesa: «Embodied Agency», in *Merleau-Ponty: Critical Essays*, ed. Henry Pieterma, Washington, D. C.: University Press of America, 1989, pp. 1-21.
- TAYLOR, Charles, «Die Motive einer Verfahrensethik», in *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, ed. Wolfgang Kuhlmann, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, pp. 101-135; versão Inglesa: «The Motivation Behind a Procedural Ethics», in *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, eds. Ronald Beiner and William James Booth, Cambridge: Harvard University Press, 1993, pp. 337-360.
- TAYLOR, Charles, «Sprache und Gesellschaft», in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, eds. Axel Honneth and Hans Joas, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, pp. 35-52; tradução inglesa: «Language and Society», in *Communicative Action*, eds. Axel Honneth and Hans Joas, Cambridge: MIT Press, 1991, pp. 23-35.
- TAYLOR, Charles, «Overcoming Epistemology», in *After Philosophy: End or Transformation?*, eds. Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987, pp. 464-88; publicado em *Philosophical Arguments*, pp. 1-19.
- TAYLOR, Charles, «Social Science in Relation to Practice», *Social Science*, 72, 1987, pp. 110-112.
- TAYLOR, Charles, «The Hermeneutics of Conflict», in *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, ed. James Tully, Princeton, Nova Iorque: Princeton University Press, 1988, pp. 218-228. \*
- TAYLOR, Charles, «Inwardness and the Culture of Modernity», in *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*, eds. Axel Honneth, et al., Frankfurt: Suhrkamp, 1988, pp. 601-623; publicado em *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, eds. Axel Honneth et al., Cambridge: MIT Press, 1992, pp. 88-110.
- TAYLOR, Charles, «The Moral Topography of the Self», in *Hermeneutics and Psychological Theory*, eds. Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk, New Brunswick: Rutgers University Press, 1988, pp. 298-320. \*
- TAYLOR, Charles, «Wittgenstein, Empiricism, and the Question of the "Inner": Commentary on Kenneth Gergen», in *Hermeneutics and Psychological Theory*, eds. Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk, New Brunswick: Rutgers University Press, 1988, pp. 52-58.
- TAYLOR, Charles, «Marxism and Socialist Humanism», in *Out of Apathy: Voices of the New Left Thirty Years On*, eds. Robin Archer et al., Londres: Verso, 1989, pp. 59-78.

- TAYLOR, Charles, «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», in *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum, Cambridge: Harvard University Press, 1989, pp. 159-182 \*\*; publicado em *Philosophical Arguments*, pp. 181-203.
- TAYLOR, Charles, «Explanation and Practical Reason», *Wider Working Paper* WP72, Helsínquia: World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1989; versão aprofundada publicada em *Philosophical Arguments*, pp. 34-60.
- TAYLOR, Charles, «La tradition d'une situation», in *Penser l'Éducation: Nouveaux Dialogues avec André Laurendeau*, ed. Nadine Pirote, Montreal: Boréal, 1989, pp. 87-88; tradução inglesa, «The Tradition of a Situation», in *Reconciling the Solitudes*, pp. 135-139. \*
- TAYLOR, Charles, «Philosophy of Mind», in *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, 2.<sup>a</sup> ed., eds. J. O. Urmson and Jonathan Rée, Londres e Boston: Unwin Hyman, 1989, pp. 235-237.
- TAYLOR, Charles, «Comparison, History, Truth», in *Myth and Philosophy*, eds. Frank E. Reynolds and David Tracy, Albany, Nova Iorque: State University of New York Press, 1990, pp. 37-55; publicado em *Philosophical Arguments*, pp. 146-164.
- TAYLOR, Charles, «Religion in a Free Society», in *Articles of Faith, Articles of Peace*, eds. James Davison Hunter e Os Guinness, Washington, D. C.: The Brookings Institution, 1990, pp. 93-113.
- TAYLOR, Charles, «Exploring "l'humaine condition"», in *Fermentum massae mundi: Jackowi Woźniakowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, N. Cieślińska-Lobkowicz and P. Rudziński, Varsóvia: Agora, 1990, pp. 199-207.
- TAYLOR, Charles, «Les institutions dans la vie nationale», in *Les Institutions Québécoises: Leur Rôle, Leur Avenir*, ed. Vincent Lemieux, Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 1990 \*\*; tradução inglesa, «Institutions in National Life», in *Reconciling the Solitudes*, pp. 120-139.
- TAYLOR, Charles, «Invoking Civil Society», Working Paper, Chicago: Center for Psychosocial Studies, 1990 \*; publicado em *Philosophical Arguments*, pp. 204-224.
- TAYLOR, Charles, «Irreducibly Social Goods», in *Rationality, Individualism and Public Policy*, eds. Geoffrey Brennan and Cliff Walsh, Camberra: Australian National University, 1990 \*; publicado em *Philosophical Arguments*, pp. 127-145.
- TAYLOR, Charles, «Modes of Civil Society», *Public Culture*, 3, 1990, pp. 95-118; edição revista, «Civil Society in the Western Tradition», in *The Notion of Tolerance and Human Rights: Essays in Honour of Raymond Klibansky*, eds. Ethel Groffier and Michel Paradis, Otava: Carleton University Press, 1991, pp. 117-136.
- TAYLOR, Charles, «Rorty in the Epistemological Tradition», in *Reading Rorty*, ed. Alan Malachowski, Oxford: Blackwell, 1990, pp. 257-275.
- TAYLOR, Charles, «The Importance of Herder», in *Isaiah Berlin: A Celebration*, eds. Edna and Avishai Margalit, Londres: Hogarth Press, 1991 \*; publicado em *Philosophical Arguments*, pp. 79-99.

- TAYLOR, Charles, «The Dialogical Self», in *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, ed. David R. Hiley, Ithaca: Cornell University Press, 1991, pp. 304-314. \*
- TAYLOR, Charles, «Shared and Divergent Values», in *Options for a New Canada*, eds. Ronald L. Watts and Douglas M. Brown, Kingston: Queen's University Press, 1991, pp. 53-76 \*\*; publicado em *Reconciling the Solitudes*, pp. 155-186.
- TAYLOR, Charles, «Heidegger, Language, and Ecology», in *Heidegger: A Critical Reader*, eds. Hubert Dreyfus and Harrison Hall, Oxford: Blackwell, 1992, pp. 247-269; publicado em *Philosophical Arguments*, pp. 100-126.
- TAYLOR, Charles, «The Politics of Recognition», Working Paper, Chicago: Center for Psycho-social Studies, 1992 \*\*; publicado em (1) *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*; (2) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, pp. 25-73; (3) *Philosophical Arguments*, pp. 225-256.
- TAYLOR, Charles, «Quel Principe d'Identité Collective?», in *L'Europe au Soir du Siècle: Identité et Démocratie*, eds. Jacques Lenoble and Nicole Dewandre, Paris: Éditions Esprit, 1992, pp. 59-66. \*
- TAYLOR, Charles, «To Follow a Rule...», in *Rules and Conventions: Literature, Philosophy, Social Theory*, ed. Mette Hjort, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 167-185; publicado em *Philosophical Arguments*, pp. 165-180.
- TAYLOR, Charles, «The Deep Challenge of Dualism», in *Quebec: State and Society in Crisis*, 2.<sup>a</sup> edição, ed. Alain-G. Gagnon, Toronto, Nelson, 1993, pp. 82-95.
- TAYLOR, Charles, «Embodied Agency and Background in Heidegger», in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles B. Guignon, Nova Iorque: Cambridge University Press, 1993, pp. 317-336.
- TAYLOR, Charles, «Nietzsche's Legacy», *Lonergan Review*, 2, 1993, pp. 171-187.
- TAYLOR, Charles, «Liberale Politik und Öffentlichkeit», in *Die liberale Gesellschaft: Castelgandolfo-Gespräche 1992*, ed. Krzysztof Michalski, Estugarda: Klett-Cotta, 1993, pp. 21-67 \*; tradução inglesa: «Liberal Politics and the Public Sphere», in *Philosophical Arguments*, pp. 257-287.
- TAYLOR, Charles, «Modernity and the Rise of the Public Sphere», in *The Tanner Lectures on Human Values*, 14, ed. Grethe B. Peterson, Salt Lake City: University of Utah Press, 1993, pp. 203-260 \*; edição revista: «Two Theories of Modernity», in *Hastings Center Report*, 25/2, 1995, pp. 24-33.
- TAYLOR, Charles, «The Dangers of Soft Despotism», in *The Responsive Community*, 3 (1993), 22-31 \*; publicado em «Between Democracy and Despotism: The Dangers of Soft Despotism», in *Current*, 359, 1994, pp. 36-39.
- TAYLOR, Charles, «Why Democracy Needs Patriotism», *Boston Review*, 19, 1994. \*
- TAYLOR, Charles, «The Modern Identity», in *Communitarianism: A New Public Ethics*, ed. Markate Daly, Belmont, Califórnia: Wadsworth, 1994, pp. 55-71. \*\*

## Referências Bibliográficas

- TAYLOR, Charles, «Précis of *The Sources of the Self*», *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1994, pp. 185-186.
- TAYLOR, Charles, «Can Liberalism Be Communitarian?», *Critical Review*, 8, 1994, pp. 257-262. \*\*
- TAYLOR, Charles, «Human Rights, Human Differences», *Compass*, 12, 1994, pp. 18-19.
- TAYLOR, Charles, «A Most Peculiar Institution», in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, eds. J. E. J. Altham and Ross Harrison, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 132-155.
- TAYLOR, Charles, «Iris Murdoch and Moral Philosophy», in *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, eds. Maria Antonaccio and William Schweiker, Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1996, pp. 3-28.
- TAYLOR, Charles, «Deep Diversity and the Future of Canada», in *Can Canada Survive? Under What Terms and Conditions?*, ed. David M. Hayne, *Transactions of the the Royal Society of Canada*, sixth series, 7, 1996, pp. 29-35. \*
- TAYLOR, Charles, «Sharing Identity Space», in *Québec-Canada: What is the Path Ahead?*, eds. John E. Trent, Robert Young and Guy Lachapelle, Ottawa: University of Ottawa Press, 1996, pp. 121-124.
- TAYLOR, Charles, «Identidad y Reconocimiento», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, 1996, pp. 10-19. \*\*
- TAYLOR, Charles, «Les sources de l'identité moderne», in *Les Frontières de l'Identité: Modernité et Postmodernisme au Québec*, eds. Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest, Sainte-Foy: Les Presses de L'Université Laval e Paris: L'Harmattan, 1996, pp. 347-364. \*
- TAYLOR, Charles, «Nationalism and Modernity», in *The Morality of Nationalism*, eds. Robert McKim and Jeff McMahan, Nova Iorque: Oxford University Press, 1997, pp. 31-55 \*; versão revista: *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, ed. John A. Hall, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 191-218.
- TAYLOR, Charles, «Leading a Life», in *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning*, ed. Ruth Chang, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, pp. 170-183.
- TAYLOR, Charles, «Was ist Liberalismus?», in *Hegelpreis 1997*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997, pp. 25-54. \*
- TAYLOR, Charles, «The Dynamics of Democratic Exclusion», in *Journal of Democracy*, 9/4 (out. 1998), pp. 143-156.
- TAYLOR, Charles, «Die Immanente Gegenaufklärung», in *Aufklärung Heute*, ed. Krzysztof Michalski, Estugarda: Klett-Cotta, 1997, pp. 54-74; tradução inglesa: «The Immanent Counter-Enlightenment», in *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, eds. Ronald Beiner and Wayne Norman, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 583-603.

- TAYLOR, Charles, «The Distance between the Citizen and the State», *Twenty-First Century*, 40, 1997, pp. 4-20. \*
- TAYLOR, Charles, «Living With Difference», in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, eds. Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr., Nova Iorque: Oxford University Press, 1998, pp. 212-226. \*
- TAYLOR, Charles, «Modes of Secularism», in *Secularism and Its Critics*, ed. Rajeev Bhargava, Deli: Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.
- TAYLOR, Charles, «On the Draft Nisga'a Treaty», *BC Studies*, 120, 1998/9, pp. 37-40.
- TAYLOR, Charles, «From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition: An Interview with Philippe de Lara», in *Thesis Eleven*, 52, 1998, pp. 103-112. \*\*
- TAYLOR, Charles, «Democratic Exclusion (and Its Remedies?) The John Ambrose Stack Memorial Lecture», in *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*, eds. Alan C. Cairns *et al.*, Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press, 1999, pp. 265-287; publicado em *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, eds. Rajeev Bhargava, Amiya Kumar Bagchi and R. Sudarshan, Nova Deli: Oxford University Press, 1999, pp. 138-163.
- TAYLOR, Charles, «An End to Mediational Epistemology», in *Heidegger, Coping, and Cognitive Science: Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, vol. 2, eds. Mark Wrathall and Jeff Malpas, Boston: MIT Press, 2000.
- TAYLOR, Charles, «A Tension in Modern Democracy», in *Democracy and Vision: Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political*, eds. Aryeh Botwinick and William E. Connolly, Princeton University Press, 2000, pp. 79-98.
- TAYLOR, Charles, «Religion Today», *Transit*, 19, 2000.
- TAYLOR, Charles, «Language and Society», in *Jürgen Habermas*, edited by David Rasmussen and James C. Swindal, Thousand Oaks, Califórnia: Sage Publications, 2001.
- TAYLOR, Charles, «Modernity and Identity», in *Schools of Thought: Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, edited by Joan W. Scott and Debra Keates, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
- TAYLOR, Charles, «A Tension in Modern Democracy», in *Democracy and Vision: Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political*, edited by Aryeh Botwinick and William E. Connolly, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001, pp. 79-95.
- TAYLOR, Charles, «Gadamer and the Human Sciences», in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 126-142.
- TAYLOR, Charles, «Closed World Structure», in *Religion After Metaphysics*, edited by Mark Wrathall, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 47-48.
- TAYLOR, Charles, «Foundationalism and the Inner-Outer Distinction», in *Reading McDowell: On Mind and World*, edited by Nicholas H. Smith, Londres: Routledge, 2003.

## Referências Bibliográficas

- TAYLOR, Charles, «Rorty and Philosophy», in *Richard Rorty*, edited by Charles Guignon and David R. Hiley, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 158-179.
- TAYLOR, Charles, «Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern», in *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity and Islam*, edited by James L. Helf, Nova Iorque: Fordham University Press, 2004, pp. 15-42.
- TAYLOR, Charles, «Merleau-Ponty and the Epistemological Picture», in *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, edited by Taylor Carman and Mark Hansen, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 26-49.
- TAYLOR, Charles, «A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason», in *Reason and the Reasons of Faith*, edited by Paul J. Griffiths and Reinhard Hütter, Nova Iorque: T and T Clark, 2005, pp. 339-353.
- TAYLOR, Charles, «Religion and European Integration», in *Religion in the New Europe: Conditions of European Solidarity*, edited by Krzysztof Michalski, Central European University Press, 2006, pp. 1-22.
- TAYLOR, Charles, «Religion and Modern Identity Struggles», in *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, edited by Nilüfer Göle and Ludwig Amman. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2006, pp. 481-524.
- TAYLOR, Charles, «Cultures of Democracy and Citizen Efficacy», in *Public Culture*, 19, 1, 2007, pp. 117-150.
- TAYLOR, Charles, «The Future of the Religious Past», in *Religion: Beyond a Concept*, edited by Hent de Vries, Fordham University Press, 2007.
- TAYLOR, Charles, «Heidegger on Language», in *A Companion to Heidegger*, edited by Hubert L. Dreyfus and Mark Wrathall, Oxford: Blackwell, 2007, pp. 433-455.
- TAYLOR, Charles, «Modern Moral Rationalism», in *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*, edited by Santiago Zabala, McGill-Queen's University Press, 2007, pp. 58-76.
- TAYLOR, Charles, «Sex & Christianity: How Has the Moral Landscape Changed?», *Commonweal*, 134, n.º 16, 2007.
- TAYLOR, Charles, «What is Secularity?», in *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning, and Experience*, edited by Kevin Vanhoozer and Martin Warner, Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 97-130.
- TAYLOR, Charles, «Challenging Issues about the Secular Age», in *Modern Theology* 26, n.º 3, 2010, pp. 404-416.
- TAYLOR, Charles, & Jürgen HABERMAS, «Dialogue», in *The Power of Religion in the Public Sphere*, edited by Eduardo Mendieta and Jonathan Van Antwerpen, Nova Iorque: Columbia University Press, 2011.

- TAYLOR, Charles, «Disenchantment-Reenchantment», in *The Joy of Secularism: 11 Essays for How We Live Now*, edited by George Lewis Levine, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
- TAYLOR, Charles, «Magisterial Authority», in *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*, edited by Michael J. Lacey and Francis Oakley, 2011.
- TAYLOR, Charles, «Reason, Faith, and Meaning», in *Faith and Philosophy*, 28, n.º 1, 2011, pp. 5-18.
- TAYLOR, Charles, «Recovering the Sacred», in *Inquiry*, 54, n.º 2, 04, 2011, pp. 113-125.
- TAYLOR, Charles, «Religion is Not the Problem» *Commonweal*, 138, n.º 4, 2011, pp. 17-21.
- TAYLOR, Charles, «Western Secularity», in *Rethinking Secularism*, edited by Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen, Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 31-53.
- TAYLOR, Charles, «Why We Need a Radical Redefinition of Secularism», in *the Power of Religion in the Public Sphere*, edited by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, Nova lorque: Columbia University Press, 2011.
- TAYLOR, Charles, «The Church Speaks – to Whom?», in *Church and People: Disjunctions in a Secular Age*, edited by Charles Taylor, José Casanova and George F. McLean, vol. 1. Washington, D.C.: Council for Research, in Values and Philosophy, 2012, pp. 17-24.
- TAYLOR, Charles, «Interculturalism Or Multiculturalism?» *Philosophy & Social Criticism* 38, n.ºs 4-5, 2012, pp. 413-423.
- TAYLOR, Charles, «Overcoming Modern Epistemology», in *Faithful Reading: New Essays in Theology in Honour of Fergus Kerr*, OP, Londres: T & T Clark, 2012.
- TAYLOR, Charles, «Reason, Faith, and Meaning», in *Faith, Rationality, and the Passions*, edited by Sarah Coakley, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 13-27.
- TAYLOR, Charles, «Retrieving Realism», in *Mind, Reason, and being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*, edited by Joseph K. Schear, Abingdon, Oxon; Nova lorque: Routledge, 2013, pp. 61-90.
- TAYLOR, Charles, «How to Define Secularism», in *Boundaries of Toleration*, edited by Charles Taylor and Alfred C. Stepan, Nova lorque: Columbia University Press, 2014, pp. 59-78.
- TAYLOR, Charles, «Can Secularism Travel?», in *Beyond the Secular West*, edited by Akeel Bilgrami, Nova lorque: Columbia University Press, 2016.
- TAYLOR, Charles, «Converging Roads around Dilemmas of Modernity», in *Charles Taylor, Michael Polanyi and the Critique of Modernity: Pluralist and Emergentist Directions*, edited by Charles W. Lowney II, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 15-26.
- TAYLOR, Charles, «Dialogue, Discovery, and an Open Future», in *Charles Taylor, Michael Polanyi and the Critique of Modernity: Pluralist and Emergentist Directions*, edited by Charles W. Lowney II, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 27-49.

TAYLOR, Charles, «The Importance of Engagement», in *Charles Taylor, Michael Polanyi and the Critique of Modernity: Pluralist and Emergentist Directions*, edited by Charles W. Lowrey II, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 215-234.

### Outras Fontes

ARISTÓTELES, *Política*, Lisboa: Vega, 1998.

HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome, Vol. III*, Lisboa: Edições 70, 1992. \*\*

HEGEL, *O Sistema da Vida Ética*, Lisboa: Edições 70, 1991. \*

HEGEL, *Philosophy of Right*, trad. anotada de T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1973.\*

HEGEL, *Political Writings*, eds. Laurence Dickey e H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

HOBBS, *Leviatã*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 3.ª edição, 2002. \*\*

LOCKE, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

LOCKE, *Ensaio sobre a Verdadeira Origem Extensão e Fim do Governo Civil*, Lisboa: Edições 70, 1999. \*

MAQUIAVEL, *O Príncipe*, Lisboa: Publicações Europa-América, 1976.

MONTAIGNE, *Essays*, Paris: Gardier Frères, 1952.

MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, 2.ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PLATÃO, *A República*, 8.ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ROUSSEAU, *Do Contrato Social*, Lisboa: Portugália Editora, 1968. \*

SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Edição Bilingue, Lisboa: INCM/CLCPB, 2000.

### Estudos

AA.VV., *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. \*

AA.VV., *G. W. F. Hegel Critical Assessments*, vols. I, II, III e IV, ed. Robert Stern, Londres e Nova Iorque: Routledge, 1993. \*

AA.VV., *Liberalismo: O Antigo e o Novo*, organização de João Carlos Espada, Marc F. Plattner e Adam Wolfson, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2001.

- BERLIN, Isaiah, «Two Concepts of Liberty», in *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969.
- BERTEN, André, Pablo da SILVEIRA e Hervé POURTOIS, *Libéraux et Communistes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997. \*
- BROD, Harry, *Hegel's Philosophy of Politics. Idealism, Identity, & Modernity*, Boulder, São Francisco, Oxford: Westview Press, 1992. \*
- DALLMAYR, Fred R., *G. W. F. Hegel: Modernity and Politics*, Sage Publications, 1993.
- FERREIRA, Manuel José do Carmo, *Hegel e a Justificação da Filosofia*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992. \*\*
- GALSTON, William, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. \*\*
- GRAY, John, *Liberalismo*, Lisboa: Editorial Estampa, 1988. \*
- GRAY, John, *Post-Liberalism, Studies in Political Thought*, Londres: Routledge, 1996.
- GUTMANN, Amy, *Identity in Democracy*, Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2003. \*\*
- HONNETH, Axel, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, 1995. \*\*
- KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989. \*\*
- KYMLICKA, Will, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1995.
- KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1996. \*
- KYMLICKA, Will, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- KYMLICKA, Will, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford: Oxford University Press, 2001. \*
- KYMLICKA, Will, *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton: Princeton University Press, 2002.
- KYMLICKA, Will, *Language Rights and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- KYMLICKA, Will, e Ian SHAPIRO, *Ethnicity and Group Rights*, Nova Iorque: New York University Press, 2000. \*
- LAUER, Quentin, S. J., *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Nova Iorque: Fordham University Press, 1976.
- MULHALL, Stephen e Adam SWIFT, *Liberals & Communitarians*, Oxford: Blackwell Publishers, 1992. \*\*
- OAKESHOTT, Michael, *On Human Conduct*, Oxford: Clarendon Press, 1991.
- PAREKH, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave, 2000. \*

- PELCZYKNSKI, Z. A., *Hegel's Political Philosophy. Problems, Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- PLANT, Raymond, *Hegel. An Introduction*, 2.<sup>a</sup> ed., Basil: Blackwell, 1983. \*
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. \*
- RAWLS, John, *A Theory of Justice, revised edition*, Cambridge: Harvard University Press, 1999. \*
- RAWLS, John, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard: Harvard University Press, 2000. \*\*
- RAWLS, John, *O Liberalismo Político*, trad. Dinah de Abreu Azevedo, Brasília: Editora Ática, 2000. \*
- ROSENBLUM, Nancy, *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge: Harvard University Press, 1991. \*

## Artigos

- ABBEY, Ruth, «Communitarianism, Taylor Made – An Interview with Charles Taylor», *Australian Quarterly*, 68, 1996, pp. 1-10. \*
- ABBEY, Ruth, «More Perspectives on Communitarianism: A Reply to Chandran Kukathas», *Australian Quarterly*, 69, 1997, pp. 73-82.
- ABBEY, Ruth, «Charles Taylor's Politics of Recognition: A Reply to Jonathan Seglow», *Political Studies*, 47, 1999, pp. 710-714.
- ABBEY, Ruth, *Charles Taylor*, Princeton: Princeton University Press, 2000. \*\*
- ABBEY, Ruth, «Humanism and Enchantment: An Essay on Charles Taylor and the Gifford Lectures», *Literary Review of Canada*, 8/2 (mar. 2000), pp. 9-12.
- APPIAH, Kwame Anthony, «Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction», in *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 149-163. \*
- BEINER, Ronald, «Générosité Herméneutique et Critique Sociale», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 135-153.
- BELL, Daniel A., *Communitarianism and Its Critics*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- BENNER, Patricia, «The Role of Articulation in Understanding Practice and Experience as Sources of Knowledge in Clinical Nursing», in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 136-155.

- BERGER, Lawrence A., «Economics and Hermeneutics», *Economics and Philosophy*, 5 (1989), 209-33; versão revista: «Self-Interpretation, Attention and Language: Implications for Economics of Charles Taylor's Hermeneutics», in *Economics and Hermeneutics*, ed. Don Lavoie, Londres e Nova Iorque: Routledge, 1990, pp. 262-284.
- BERLIN, Isaiah, «Introduction», in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 1-3.
- BERNSTEIN, J. M., *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*, Londres e Nova Iorque: Routledge, 1995.
- BERNSTEIN, Richard J., *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*, Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- BLUM, Lawrence A., «Multiculturalism, Racial Justice, and Community: Reflections on Charles Taylor's "Politics of Recognition"», in *Defending Diversity: Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism*, eds. Lawrence Foster and Patricia Herzog, Amherst: University of Massachusetts Press, 1994, pp. 175-205. \*
- BLUM, Lawrence A., «Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism», *Constellations*, 5, 1998, pp. 51-68.
- BOUVERESSE, Jacques, «Musil, Taylor et le malaise de la modernité», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 231-262.
- BRAGUE, Rémi, «Le Problème de l'Homme Moderne», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 217-262.
- DESOUZA, Nigel, «Models of Moral Philosophy: Charles Taylor's Critique of Jürgen Habermas», *Eidos*, 15/1 (jan. 1998), pp. 55-78.
- ELSHTAIN, Jean Bethke, «Review of Multiculturalism and "The Politics of Recognition"», in *American Political Science Review*, 87, 1993, pp. 482-483.
- ELSHTAIN, Jean Bethke, «The Risks and Responsibilities of Affirming Ordinary Life», in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 67-80. \*
- ELSHTAIN, Jean Bethke, «Augustine and Diversity», in *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, pp. 95-103.
- FORTIN, Anne, «Identités Religieuses et Changement de Paradigme: L'Impossible Historicisme Religieux au Fondement de la Théorie Morale de Charles Taylor», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 265-284.

- GADAMER, Hans-Georg, «Hermeneutics and Social Science», *Cultural Hermeneutics*, 2, 1975, pp. 307-316.
- GÄRDENFORS, Peter, «Social Intentions and Irreducibly Social Goods: Comments on Charles Taylor», in *Rationality, Individualism and Public Policy*, eds. Geoffrey Brennan and C. Walsh, Canberra: Centre for Research on Federal Financial Relations, 1990, pp. 91-96.
- GEERTZ, Clifford, «The Strange Estrangement: Taylor and the Natural Sciences», in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 83-95.
- GUTMANN, Amy, «Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus», in *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, ed. Axel Honneth, Frankfurt e Nova Iorque: Campus, 1993, pp. 68-83.
- HABERMAS, Jürgen, «A Reply», in *Communicative Action*, eds. Axel Honneth and Hans Joas, Cambridge: MIT Press, 1991, pp. 214-264.
- HABERMAS, Jürgen, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Oxford: Blackwell, 1993.
- HABERMAS, Jürgen, «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 107-148. \*\*
- HJORT, Mette, «Literature: Romantic Expression or Strategic Interaction?», in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 121-135.
- HONNETH, Axel, Foreword to *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* by Charles Taylor, Frankfurt: Suhrkamp, 1999, pp. 295-314.
- HONNETH, Axel, «Das Subjekt im Horizont konfligierender Werte: Zur philosophischen Anthropologie von Charles Taylor», in *Die zerrissene Welt des Sozialen: Sozialphilosophische Aufsätze* by Axel Honneth, Frankfurt: Suhrkamp, 1999, pp. 227-247.
- JAMES, Susan, «Internal and External in the Work of Descartes», in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 7-19.
- JONAS, Hans, «Ein Pragmatist wider Willen?», in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44, 1996, pp. 661-670.
- JONAS, Hans, «Die Identität und das Gute (Charles Taylor)», in *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997, pp. 195-226.
- KYMLICKA, Will, «The Ethics of Inarticulacy», *Inquiry*, 34, 1991, pp. 155-182. \*
- KYMLICKA, Will, «The Sources of Nationalism: Commentary on Taylor», in *The Morality of Nationalism*, ed. Robert McKim, Nova Iorque: Oxford University Press, 1997, pp. 56-65.

- LAFORREST, Guy, «Philosophy and Political Judgement in a Multinational Federation», in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 194-209.
- LARA, Philippe de, «De l'Anthropologie Philosophique à la Politique de la Reconnaissance: Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor», in *Charles Taylor et l'interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 351-364. \*
- LARA, Philippe de, «Qu'Est-ce qu'Une Philosophie Morale Réaliste? Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 365-368.
- LARA, Philippe de, «Les Voies de la Raison Pratique», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 369-370.
- LARMORE, Charles, «Review of *Sources of the Self*», in *Ethics*, 102, 1991, pp. 158-162.
- LEYDET, Dominique, «Reconnaissance, Identité et Pluralisme: Les Limites du Projet de Taylor», *Lekton*, 4, 1994, pp. 103-121.
- LEYDET, Dominique, «La Dignité du Citoyen et le Libéralisme», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 185-202. \*
- LIEBICH, André, «Minorités, Identité, Modernité», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 341-350.
- LUKES, Steven, «Making Sense of Moral Conflict», in *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- MACINTYRE, Alasdair, «Critical Remarks on *The Sources of the Self*», *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1994, pp. 187-190.
- MACINTYRE, Alasdair, «Review of *Philosophical Arguments*», in *Philosophical Quarterly*, 47, 1997, pp. 94-96.
- MACINTYRE, Alasdair, «Review of *Philosophy in an Age of Pluralism: the Philosophy of Charles Taylor in Question*», in *Philosophical Quarterly*, 46, 1996, pp. 522-524.
- MONTEFIORE, Alan, «Choisir Son Identité», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 97-113.

## Referências Bibliográficas

- MORGAN, Michael L., «Religion, History and Moral Discourse», in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 49-66.
- MULHALL, Stephen, «Review of *Sources of the Self*», in *Philosophical Books*, 32, 1991, pp. 129-136.
- NORMAN, Wayne, «Les Paradoxes du Nationalisme Civique», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 155-170.
- NOVAK, Michael, «An Authentic Morality», [recensão de *The Ethics of Authenticity*], *First Things*, 33 (mai. 1993), pp. 40-42.\*
- NUSSBAUM, Martha, «Our Past, Ourselves», [recensão de *Sources of the Self*] *New Republic* (abr. 9, 1990), pp. 27-34.
- NUSSBAUM, Martha, «Charles Taylor: Explanation and Practical Reason: A Commentary», in *The Quality of Life*, eds. Martha Nussbaum and Amartya Sen, Nova Iorque: Oxford University Press, 1993, pp. 232-241.
- OAKES, Edward T., «Attention Must Be Paid», [recensão de *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'*], *First Things*, 32 (Abril 1993), pp. 48-51.\*
- ORWIN, Clifford, «Charles Taylor's Pedagogy of Recognition», in *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, eds. Ronald Beiner and Wayne Norman, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- POULAIN, Jacques, «La phénoménologique herméneutique de l'esprit», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 79-96.
- RECKLING, Falk J., «Interpreted Modernity: Weber and Taylor on Values and Modernity», *European Journal of Social Theory*, 4, 2001, pp. 153-176.
- RESNICK, Philip, «À la Recherche de la Communauté Perdue: Charles Taylor et la Modernité», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 319-339.
- RICOEUR, Paul, «Le Fondamental et l'Historique: Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 19-34.
- ROCKEFELLER, Steven C., «Comment», in *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»* by Charles Taylor, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 87-98.\*

- RORTY, Richard, «A Reply to Dreyfus and Taylor», *Review of Metaphysics*, 34, 1980, pp. 39-46.
- RORTY, Richard, «Review of *The Ethics of Authenticity*», in *London Review of Books*, abr. 3, 1994, pp. 7-8.
- RORTY, Richard, «Taylor on Self-Celebration and Gratitude», *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 1994, pp. 197-201.
- RORTY, Richard, «Taylor on Truth», in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 20-33.
- SCHALTER, Antonio, «El liberalismo político en Charles Taylor», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria n.º 97, Universidad de Navarra, España, 2000.
- SKINNER, Quentin, «Who Are “We”? Ambiguities of the Modern Self», in *Inquiry*, 34, 1991, 133-153.
- SKINNER, Quentin, «Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections», in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 37-48. \*
- THIBAUD, Paul, «Jacques Maritain, Charles Taylor et le Malaise de la Modernité», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 203-213.
- TULLY, James, ed., *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994. \*
- VAN PARIJS, Philippe, «Justice Libérale et Solidarité Nationale», in *Charles Taylor et l'Interprétation de l'Identité Moderne*, eds. Guy Laforest and Philippe de Lara, Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998, pp. 171-183.
- WALZER, Michael, «Comment», in *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 99-103. \*\*
- WEINSTOCK, Daniel M., «The Political Theory of Strong Evaluation», in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 171-193. \*
- WHITE, Stephen K., *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Nova Iorque: Princeton University Press, 2000.
- WILLIAMS, Bernard, «Republican and Galilean», [recensão de *The Sources of the Self*] *New York Review of Books*, Nov. 8, 1990, pp. 45-48.
- WOLF, Susan, «Sanity and the Metaphysics of Responsibility», in *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, ed. Ferdinand Schoeman, Nova Iorque: Cambridge University Press, 1987, pp. 46-62.

## Referências Bibliográficas

WOLF, Susan, «Comment», in *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 75-85.

