

CHARLES TAYLOR

ARGUMENTOS FILOSÓFICOS

Tradução:
ADAIL UBERAJARA SOBRAL

TEMAS DE ATUALIDADE

- Argumentos filosóficos, C. Taylor
Biblioterapia, M.-A. Ouaknin
A condição pós-moderna, D. Harvey, 9ª ed.
Crítica da comunicação, L. Stez
A cultura pós-moderna, S. Connor, 3ª ed.
As fontes do Self, C. Taylor
A ideografia dinâmica, P. Lévy
A inteligência coletiva, P. Lévy, 2ª ed.
Saúde perfeita — Crítica de uma nova utopia, L. Stez
O self semiótico, N. Willy
A troca simbólica e a morte, J. Baudrillard

Título original:
Philosophical Arguments
© 1995 by Charles Taylor
Harvard University Press

Revisão
Tereza Cristina Gouveia

Diagramação
Telma dos Santos Custódio

Edições Loyola
Rua 1822 nº 347 – Ipiranga
04216-000 São Paulo, SP
Caixa Postal 42.335 – 04299-970 – São Paulo, SP
☎: (0**11) 6914-1922
Fax: (0**11) 6163-4275
Home page e vendas: www.loyola.com.br
e-mail: loyola@ibm.net

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 85-15-01895-0

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2000

SUMÁRIO

Prefácio.....	7
Superar a epistemologia.....	13
A validade dos argumentos transcendentais.....	33
Explicação e razão prática.....	47
<i>Lichtung</i> ou <i>Lebensform</i> : paralelos entre Heidegger e Wittgenstein.....	73
A importância de Herder.....	93
Heidegger, linguagem e ecologia.....	115
Bens irredutivelmente sociais.....	143
Comparação, história, verdade.....	163
Seguir uma regra.....	181
Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário.....	197
Invocar a sociedade civil.....	221
A política do reconhecimento.....	241
A política liberal e a esfera pública.....	275
Créditos.....	305
Índice.....	307

onais. Surgiu, poder-se-ia dizer, como um instrumento necessário de defesa diante das *ameaças* específicas à liberdade implícitas na tradição ocidental. Mas precisamente na medida em que o Estado moderno ainda se vê atraído por uma vocação de mobilização e reorganização da vida de seus sujeitos, a distinção parece ter garantida uma contínua relevância.

Assim sendo, pode-se dizer ser essa distinção essencial para nossa concepção do que é preservar a liberdade. Mas ela também tem sido afastada à força por definições supostamente mais simples e mais atraentes de uma sociedade livre, definições que giram em torno da idéia de uma vontade geral ou de uma esfera livre da política. Tornar a noção de sociedade civil central a nosso discurso político tem de envolver uma rejeição dessas fórmulas sedutoramente límpidas.

Mas aqueles que julgam insatisfatórias essas definições mais simples (como é meu caso) e que desejam recorrer a "sociedade civil" descobrirão não ser ela uma idéia unificada. Ambas as suas fontes se acham profundamente incorporadas às nossas tradições políticas e a nosso modo de vida. A definição de sociedade civil que aceitarmos terá importantes consequências para nosso quadro da sociedade livre, bem como, por conseguinte, para nossa prática política.

Na realidade, nossa escolha hoje não conta tão-somente com as duas variantes. A força da idéia L é demasiado grande e robusta para ser negada por inteiro. A escolha parece estar entre uma concepção de sociedade civil voltada quase exclusivamente para a corrente L e uma concepção que tenta equilibrar L e M. Na primeira categoria estão os críticos direitistas da política corporativista que desejam reduzir o papel do Estado. Na segunda se acham os seguidores contemporâneos de Tocqueville, alguns dos quais terminam, ao lado de uma variedade surpreendentemente diversa de utópicos, na esquerda ecológica, mas que também são encontrados perto do centro em muitas sociedades ocidentais. Espero que tenha surgido a impressão de que a segunda concepção, que equilibra ambas as correntes, é sumamente superior à primeira. E, mais do que isso, que a primeira está sob o risco constante de ser vítima das fórmulas mais simples de liberdade pré-política que acabam subvertendo a distinção ou neutralizando sua força de contra-impulso ao poder burocrático. Seja como for, é isso que proponho.

A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO

ALGUMAS CORRENTES DA POLÍTICA CON-

temporânea giram em torno da necessidade, por vezes da exigência, de reconhecimento. Pode-se dizer que essa necessidade é uma das forças propulsoras dos movimentos políticos nacionalistas. E a exigência vem para o primeiro plano, de uma série de maneiras, na política contemporânea, em favor de grupos minoritários ou "subalternos", em algumas modalidades de feminismo e naquilo que se chama política do multiculturalismo.

A exigência de reconhecimento assume nesses casos caráter de urgência dados os supostos vínculos entre reconhecimento e identidade, em que "identidade" designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos. A tese é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora.

Assim é que alegam algumas feministas que as mulheres foram induzidas nas sociedades patriarcais a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas. Elas internalizaram um quadro de sua própria inferioridade, razão por que, ainda quando alguns dos obstáculos objetivos a seu avanço caem por terra, elas podem ser incapazes de aproveitar as novas oportunidades. Além disso, estão elas condenadas a sofrer as dores da pouca auto-estima. Uma afirmação análoga tem sido feita no tocante aos negros: a de que a sociedade branca projetou por gerações uma imagem depreciativa a cuja adoção alguns negros se mostra-

ram incapazes de resistir. Nesse modo de ver as coisas, sua autodepreciação vem a ser um dos mais fortes instrumentos de sua opressão. Sua primeira tarefa teria de ser purgar a si mesmos dessa identidade imposta e destrutiva. Mais uma vez, fizeram-se afirmações sobre os povos indígenas e colonizados em geral. Tem-se sustentado que, a partir de 1492, os europeus passaram a projetar desses povos a imagem de que são um tanto inferiores, "incivilizados", e, pela força da conquista, foram muitas vezes capazes de impor aos conquistados essa imagem. A figura de Calibã tem sido usada como epítome desse retrato esmagador de desdém pelos aborígenes do Novo Mundo.

No âmbito dessas perspectivas, o reconhecimento errôneo não se limita a falar ao devido respeito, podendo ainda infligir uma terrível ferida, aprisionando suas vítimas num paralisador ódio por si mesmas. O devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceder às pessoas. É uma necessidade humana vital.

A fim de examinar algumas dessas questões, eu gostaria de dar um passo atrás, me distanciar um pouco e examinar antes de tudo como esse discurso do reconhecimento e da identidade veio a parecer familiar, ou ao menos prontamente compreensível, para nós. Porque ele nem sempre existiu, e nossos ancestrais de alguns séculos atrás teriam nos encarado sem nada compreender se tivéssemos usado esses termos no sentido que hoje têm. Como tudo isso começou?

Hegel vem à mente de imediato, com sua famosa dialética do senhor e do escravo. Esse é um estágio importante, mas precisamos recuar um pouco mais, a fim de ver como essa passagem veio a ter o sentido que adquiriu. O que mudou para fazer que esse tipo de discurso tivesse sentido para nós?

Podemos distinguir duas mudanças que, juntas, tornaram inevitável a precupação moderna com a identidade e o reconhecimento. A primeira é o colapso das hierarquias sociais, que costumavam ser a base da honra. Emprego *honra* no sentido do *ancien régime*, em que ela está intrinsecamente ligada a desigualdades. Para que alguns tenham honra nesse sentido, é essencial que nem todos tenham. É assim que Montesquieu emprega o termo em sua descrição da monarquia. A honra é intrinsecamente uma questão de preferências! É também o sentido em que usamos o termo ao falar de honrar alguém concedendo-lhe um prêmio público, por exemplo, a Ordem do Canadá. Está claro que esse prêmio ficaria sem valor se amanhã decidíssemos dá-lo a todo adulto canadense.

Opõe-se a essa noção de honra a noção moderna de dignidade, agora usada num sentido universalista e igualitário que nos permite falar da "dignidade [inerente] dos seres humanos" ou de dignidade do cidadão. A premissa de base aqui é de que todos partilham dela.² É óbvio que esse conceito de dignida-

1. "La Nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions", Montesquieu, *O espírito das leis*, 3.7 [É da natureza da honra pedir preferências e distinções].

2. A significação dessa passagem de "honra" a "dignidade" merece uma interessante discussão de Peter Berger em seu "On the Obsolescence of the Concept of Honour", *Krisis: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas e Alasdair MacIntyre, Notre Dame, 1983, pp. 172-181.

de é o único compatível com uma sociedade democrática, sendo inevitável que o antigo conceito de honra fosse sobrepujado. Mas isso também significou que as formas de reconhecimento igual têm sido essenciais à cultura democrática. Por exemplo, chamar todo mundo de "Mr., Mrs. ou Ms.", em vez de chamar algumas pessoas de "Lord" ou "Lady", e outras simplesmente por seus sobrenomes — ou, o que é ainda mais desdenhoso, por seu primeiro nome —, tem sido considerado essencial em algumas sociedades democráticas, como os Estados Unidos. Mais recentemente, por razões semelhantes, "Mrs." e "Miss" foram substituídos por "Ms." A democracia introduziu uma política de reconhecimento igual que assumiu várias formas ao longo dos anos e que agora voltou na forma de exigências de igual status de culturas e de gêneros.

Mas a importância do reconhecimento se modificou e se intensificou a partir da nova compreensão da identidade individual que surgiu no final do século XVIII. Poder-se-ia falar de uma identidade *individualizada*, identidade particular a mim e que descubro em mim mesmo. Essa noção afiora conjugada a um ideal, o de ser fiel a mim mesmo e à minha própria maneira particular de ser. Seguindo o uso de Lionel Trilling em seu brilhante estudo, designarei isso como o ideal de "autenticidade".³ É útil descrever em que consiste ele e como veio a emergir.

Uma maneira de descrever-lhe o desenvolvimento é ver como seu ponto de partida a noção otocentista de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo acerca do que é certo ou errado. O objetivo original dessa doutrina era combater uma concepção rival, a de que saber o que é certo ou errado é uma questão de calcular conseqüências, particularmente as vinculadas com a recompensa e com a punição divinas. A idéia era a de que compreender o certo e o errado não se resumia a um cálculo frio, mas se ancorava em nossos sentimentos.⁴ A moralidade tem, de certo modo, uma voz interior.

A noção de autenticidade se desenvolve a partir de um deslocamento da ênfase moral nessa idéia. Na concepção original, a importância da voz interior estava em nos dizer a coisa certa a fazer. Estar em contato com os sentimentos morais importa nesse caso como um meio para o fim de agir do modo certo. O que chamo de deslocamento da ênfase moral advém quando estar em contato com os próprios sentimentos assume uma significação moral crucial e independente. Isso passa a ser algo que temos de realizar para ser seres humanos verdadeiros e plenos.

A fim de ver o que há de novo aqui, temos de examinar a analogia com visões morais anteriores para as quais estar em contato com alguma fonte —

3. Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Nova York, 1969.

4. Discuto o desenvolvimento dessa doutrina com mais profundidade, primeiro na obra de Francis Hutcheson, a partir dos escritos do Conde de Shaftesbury, e sua relação antagonista em relação à teoria de Locke em meu livro *As jantãs do self*, São Paulo, Edições Loyola, 1997, cap. 5.

por exemplo, Deus ou a Idéia do Bem — era considerado essencial ao ser pleno. Todavia nesse momento a fonte com que temos de nos vincular está em nosso íntimo. Isso é parte da maciça virada subjetiva da cultura moderna, uma nova forma de interioridade em que passamos a pensar-nos a nós mesmos como seres dotados de profundidades interiores. A princípio, a idéia de que a fonte está dentro de nós pode não excluir nossa relação com Deus ou com as Idéias; ela pode ser considerada nossa maneira própria de nos relacionar com eles. Em certo sentido, pode ela ser vista como simples continuação e intensificação do desenvolvimento inaugurado por Agostinho, para quem a estrada que leva a Deus passa por nossa própria autoconsciência. As primeiras variantes dessa nova concepção eram teístas, ou ao menos panteístas.

O mais importante autor filosófico que ajudou a produzir essa mudança foi Jean-Jacques Rousseau. Ele não é importante por ter inaugurado a mudança, mas, em vez disso, eu diria que sua grande popularidade vem em parte do ter articulado algo que já estava, de certo modo, ocorrendo na cultura. Rousseau apresenta com freqüência a questão da moralidade como a de seguir a voz da natureza dentro de nós. Essa voz se vê muitas vezes afogada pelas paixões induzidas por nossa dependência dos outros, sendo a principal o *amour propre*, ou orgulho. Nossa salvação moral vem da recuperação do contato moral autêntico com nosso próprio ser. Rousseau até dá um nome a esse contato íntimo, mais fundamental do que qualquer visão moral, que é a fonte de tanta alegria e contentamento: "Le sentiment de l'existence"⁵.

O ideal da autenticidade assume caráter crucial graças ao desenvolvimento pós-Rousseau que associa ao nome de Herder — mais uma vez, antes como seu primeiro articulador do que como seu originador. Herder apresentou a idéia de que cada um de nós tem um modo original de ser humano: cada pessoa tem sua própria "medida"⁶. Essa idéia mergulhou profundamente na consciên-

5. "Le sentiment de l'existence dépourvû de tout autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'impartialement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme." Jean-Jacques Rousseau, *Les Réveries du promeneur solitaire*, "Cinquième promenade", in *Oeuvres complètes*, Paris, 1959, 1.1047 [O sentimento da existência, despojado de qualquer outro apego é, por si mesmo, um sentimento precioso de contentamento e de paz, que sozinho bastaria para tornar esta existência cara e doce a quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm continuamente nos afastar dela e perturbar, na terra, sua suavidade. Mas a maioria dos homens, agitados por paixões contínuas, conhece pouco esse estado e tendo-o experimentado apenas de forma imperfeita, durante poucos instantes, dele não conserva senão uma idéia obscura e confusa que não lhes faz sentir seu encanto — tradução de Fúlvia Maria Luiza Moretto: J. J. Rousseau, *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, Brasília, Editora da UNB, 1986, p. 76.]

6. "Jeder Mensch hat ein eigenes Maass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander". J. G. Herder, *idem*, cap. 7, seção 1, in *Herders Sammtliche Werke*, ed. Bernard Suphan, Berlin, 1877-1913, 13.291.

cia moderna. Ela é uma nova idéia. Antes do final do século XVIII, ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tivessem esse tipo de significação moral. Há um certo modo de ser humano que é *meu* modo. Sou chamado a levar minha vida assim, e não imitando a vida de outrem. Mas essa noção dá uma nova relevância ao ser fiel a mim mesmo. Se não o for, perdierei o sentido de minha vida, ficarei privado do que é ser humano para *mim*.

Eis o potente ideal moral que chegou até nós. Ele atribui importância moral a um tipo de contato de mim comigo, com minha própria natureza interior, que ele vê como estando em perigo de se perder, em parte devido às pressões para o conformismo exterior, mas também porque, ao assumir com relação a mim mesmo uma atitude instrumental, posso ter perdido a capacidade de escutar essa voz interior. Esse ideal aumenta em muito a importância do autocontato ao introduzir o princípio da originalidade: cada voz tem algo peculiar a dizer. Não só não devo moldar minha vida de acordo com as exigências da conformidade externa como sequer posso encontrar fora de mim o modelo pelo qual viver. Só o posso encontrar dentro de mim⁷.

Ser fiel a mim mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade, que é algo que somente eu posso articular e descobrir. Ao articulá-la, estou também definindo a mim mesmo, realizando uma potencialidade que é propriamente minha. Essa é a compreensão de pano de fundo do ideal moderno de autenticidade, e das metas de autocomplementação e auto-realização em que o ideal costuma se assentar. Devo observar aqui que Herder aplicou seu conceito de originalidade em dois níveis, não só à pessoa individual entre outras pessoas mas também ao povo dotado de sua cultura entre outros povos. Tal como os indivíduos, um *volk* deve ser fiel a si mesmo, isto é, à sua própria cultura. Os alemães não devem tentar ser franceses derivativos e (inevitavelmente) de segunda classe, como parecia encorajá-los o patronato de Frederico, o Grande. Os povos eslavos tinham de descobrir seu próprio caminho. E o colonialismo europeu tinha de ser reduzido, a fim de dar aos povos daquilo que hoje denominamos Terceiro Mundo sua oportunidade de ser eles mesmos sem empecilhos. Podemos identificar aqui a idéia seminal do nacionalismo moderno, em suas formas benignas e malignas.

Esse novo ideal de autenticidade também foi, tal como a idéia de dignidade, em parte, um rebento do declínio da sociedade hierárquica. Nessas sociedades anteriores, aquilo que hoje chamamos de identidade era fixado em

7. John Stuart Mill foi influenciado por essa corrente romântica de pensamento ao fazer de algo como o ideal da autenticidade a base de um de seus mais vigorosos argumentos em *Da Liberdade*. Ver especialmente o cap. 3, em que ele alega que precisamos de algo mais do que uma capacidade de "imitação à feição dos maçosos": "Diz-se de uma pessoa cujos desejos e impulsos lhe pertencem — são a expressão de sua própria natureza, tal como foi desenvolvida e modificada por sua própria cultura — que tem caráter". "Se a pessoa possui alguma parcela tolerável de senso comum e de experiência, sua maneira própria de organizar sua vida é a melhor, não por ser o melhor em si, mas por ser a maneira própria dessa pessoa." *Three Essays*, Oxford, 1975, pp. 73, 74, 83.

larga medida pela posição social de cada um. O pano de fundo que explicava o que as pessoas reconheciam como importante para si mesmas era em larga medida determinado por seu lugar na sociedade e pelos papéis ou atividades vinculados com essa posição. O nascimento de uma sociedade democrática não acaba por sua simples existência com esse fenômeno, visto que as pessoas ainda podem se definir por seus papéis sociais. Mas o que solapa de modo decisivo essa identificação socialmente derivada é o próprio ideal de autenticidade. Quando emerge, por exemplo, com Herder, esse ideal me conclama a descobrir minha própria maneira original de ser. Por definição, esse modo de ser não pode ser derivado em termos sociais, tendo de ser gerado interiormente.

Mas, dada a própria natureza disso, não há uma geração interior monologicamente compreendida. Para compreender o estreito vínculo entre identidade e reconhecimento, temos de levar em conta uma característica crucial da condição humana que a inclinação preponderantemente monológica da corrente principal da filosofia moderna tornou quase invisível.

Essa característica crucial da vida humana é seu caráter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, metidos aqui, desejo tomar a linguagem no sentido amplo, cobrindo não só as palavras que falamos mas também outros modos de expressão por meio dos quais nos definimos, incluindo as "linguagens" da arte, do gesto, do amor etc. Mas aprendemos esses modos de expressão por meio de intercâmbios com outras pessoas. As pessoas não adquirem as linguagens de que precisam para se autodefinirem por si mesmas. Em vez disso, somos apresentados a essas linguagens por meio da interação com outras pessoas que têm importância para nós — aquilo que G.H. Mead denominava "outros significativos".⁸ A gênese do espírito humano é, nesse sentido, não monológica, não algo que cada pessoa realiza por si mesma, mas dialógica.

Além disso, não se trata de um simples fato sobre a *gênese* que possa ser ignorado mais tarde. Não é que simplesmente aprendamos as linguagens no diálogo e passemos depois a usá-las para nossos próprios propósitos. Claro que se espera que desenvolvamos nossas próprias opiniões, perspectivas, atitudes com relação às coisas e, em considerável medida, pela reflexão solitária. Mas não é assim que as coisas funcionam no caso de questões importantes como a definição de nossa identidade. Definimos nossa identidade sempre em diálogo com as coisas que nossos outros significativos desejam ver em nós — por vezes em luta contra essas coisas. Mesmo depois que ultrapassamos alguns desses outros — nossos pais, por exemplo — e de eles desaparecerem

de nossa vida, a conversação com eles continua dentro de nós enquanto vivermos.⁹

Assim, a contribuição dos outros significativos, ainda quando proporcionada no começo de nossa vida, continua indefinidamente. Algumas pessoas podem ainda querer se apegar a alguma forma do ideal monológico. E verdade que nunca podemos nos libertar por completo daqueles cujo amor e cuidado nos moldaram no começo da vida, mas devemos empenhar-nos em nos definir a nós mesmos a partir de nós no maior grau possível, alcançando o mais que pudermos a compreensão da influência de nossos pais e, assim, obtendo algum controle sobre esta, sem cair em nenhum outro relacionamento dependente desse tipo. Precisamos de relacionamentos que nos preencham, mas não que nos definam.

O ideal monológico subestima seriamente o lugar do dialógico na vida humana. Ele deseja confiná-lo o mais que pode à gênese. Ele esquece que nossa compreensão das boas coisas da vida pode ser transformada por nossa fruição delas em comum com pessoas a quem amamos, que alguns bens só se tornam acessíveis a nós mediante essa fruição comum. Por causa disso, seria necessário um imenso esforço, e provavelmente muitas rupturas terríveis, para *evitar* que nossa identidade seja formada pelas pessoas a quem amamos. Consideremos o que queremos dizer com identidade. Trata-se de quem somos, "de onde viemos". Como tal, ela é o pano de fundo contra o qual nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Se algumas das coisas que valorizo mais me são acessíveis só em relação com a pessoa a quem amo, essa pessoa se torna parte de minha identidade.

Para alguns, isso pode parecer uma limitação de que quererão se libertar. Essa é uma maneira de compreender o impulso por trás da vida do eremita ou, para tomar um exemplo mais conhecido de nossa pintura, do artista solitário. Contudo, de outra perspectiva, poderíamos ver mesmo essas vidas como tendo a aspiração a um certo tipo de dialogicalidade. No caso do eremita, o interlocutor é Deus; no do artista solitário, a própria obra se dirige a um público futuro, talvez ainda a ser criado por ela. A própria forma de uma obra de arte mostra seu caráter de algo *dirigido a*.¹⁰ Contudo, seja qual for nosso sentimento a respeito, a produção e manutenção de nossa identidade permanecem, na ausência de um esforço heróico de saída da existência ordinária, dialógicas por toda a nossa vida.

9. Esse dialogismo interior foi explorado por Mikhail Bakhtin e pelos que se apoiaram em seu trabalho. Ver em especial *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trad. Caryl Emerson, Minneapolis, 1984. Ver ainda Michael Holquist e Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, Massachusetts, 1984, e James Wertsch, *Voices of the Mind*, Cambridge, Massachusetts, 1991 [ed. br.: *Problemas da Poética de Dostoiévski*, São Paulo, Forense Universitária, 1981].

10. Ver Bakhtin, "The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences", in *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson and Michael Holquist, Austin, 1986, p. 126, para essa noção de um "sobredeterminatório" que estaria além dos interlocutores presentes [ed. br.: *Estética da Criação Verbal*, São Paulo, Martins Fontes, 1997].

Assim sendo, minha descoberta de minha identidade não implica uma produção minha de minha própria identidade no isolamento; significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro. Eis por que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros.

Claro que o centro do que digo não é que essa dependência com relação aos outros tenha surgido com a era da autenticidade. Sempre existiu uma forma de dependência. A identidade socialmente derivada era por sua própria natureza dependente da sociedade. Mas na época anterior o reconhecimento nunca se mostrou como um problema. O reconhecimento geral estava embutido na identidade socialmente derivada em virtude do próprio fato de se basar em categorias sociais que todos tinham por certas. Mas a identidade interiormente derivada, pessoal, original, não goza *a priori* desse reconhecimento. Ela tem de obtê-la por meio do intercâmbio, e sua tentativa pode malograr. O que surgiu com a era moderna não foi a necessidade de reconhecimento, mas as condições em que a tentativa de ser reconhecido pode malograr. Eis por que essa necessidade é agora reconhecida pela primeira vez. Em épocas pré-modernas, as pessoas não falavam de "identidade" nem de "reconhecimento" — não porque não tivessem o que chamamos de identidades ou porque estas não dependessem de reconhecimento, mas porque estas eram então demasiado sem problemas para ser tematizadas em si.

Não surpreende podermos encontrar algumas das idéias seminais sobre a dignidade dos cidadãos e o reconhecimento universal, ainda que não nesses termos específicos, em Rousseau, um dos pontos de origem do discurso moderno da autenticidade. Rousseau é um acerto crítico da honra hierárquica, das preferências. Numa significativa passagem do *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens*, ele indica o momento fático em que a sociedade se inclina para a corrupção e a injustiça, que vem quando as pessoas começam a desejar uma estima preferencial¹¹. Em contraste, na sociedade republicana, em que todos podem partilhar igualmente da luz da atenção pública, ele vê a fonte de saúde¹².

11. Rousseau descreve as primeiras assembleias: "Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux, le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'ingalité, et vers le vice en même temps". *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, 1971, p. 210 [ed. br.: *Discurso sobre origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, São Paulo, Martins Fontes, 1999]. [Todos começavam a olhar os outros e a querer ser olhados, e a estima pública tinha um preço. Aquelle que cantava ou dançava melhor: o mais belo, o mais forte, o mais bem posto ou o mais eloquentemente torna-se o mais considerado, e esse foi o primeiro passo rumo à desigualdade e, a um só tempo, rumo ao vício (N. do T.)].

12. Ver, por exemplo, a passagem em "Considerations sur le gouvernement de Pologne", em que ele descreve o artigo festival público de que participava todo o povo, em *Du contrat social*, Paris, 1962, pp. 345-346 [ed. br.: *O contrato social*, São Paulo, Cultrix, 1999 e a passagem paralela em "Lettre à D'Alembert sur les spectacles", em *Du contrat social*, pp. 224-225. O princípio crucial era que não deve-

Mas a questão do reconhecimento recebe seu primeiro tratamento mais influente em Hegel¹³.

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

No nível íntimo, podemos ver o quanto uma identidade original precisa do reconhecimento dado o negado por outros significativos — e é vulnerável a ele. Não causa surpresa que, na cultura da autenticidade, se vejam os relacionamentos como os *loci*-chave da autodescoberta e da auto-afirmação. As relações amorosas não são importantes apenas por causa da ênfase geral da cultura moderna no atendimento de necessidades comuns. São também cruciais por constituir o cadinho da identidade interiormente gerada.

No plano social, a compreensão de que as identidades se formam no diálogo aberto, não moldadas por um roteiro social predefinido, tornou a política do reconhecimento igual mais central e de maior peso. Na realidade, ela elevou consideravelmente as apostas. O reconhecimento igual não é somente a modalidade apropriada a uma sociedade democrática saudável. Sua recusa pode, de acordo com uma disseminada visão moderna, como indiquei no começo, infligir danos àqueles a quem é negado. A projeção de uma imagem inferior ou desprezível sobre outra pessoa pode na verdade distorcer e oprimir na medida em que a imagem é internalizada. Não só o feminismo contemporâneo mas também as relações entre raças e as discussões do multiculturalismo: são movidos pela premissa de que negar reconhecimento pode ser uma forma de opressão. Podemos debater sobre se esse fator foi exagerado mas está claro que a compreensão da identidade e da autenticidade introduziu uma nova dimensão na política do reconhecimento igual, que agora opera com algo semelhante à sua própria noção de autenticidade, ao menos até o ponto em que está envolvida a denúncia de distorções induzidas pelo outro.

ASSIM, O DISCURSO DO RECONHECIMENTO tornou-se familiar a nós em dois níveis. Em primeiro lugar, na esfera íntima, em que compreendemos que a formação

ria existir nenhuma divisão entre os atores e os espectadores, mas sim que todos fossem vistos por todos. "Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut... Donnez les spectateurs en spectacles; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis." [Mas quais serão enfim os objetos desses espetáculos? O que se mostrará neles? Nada, se se quiser... que os espectadores se tornem eles mesmos um espetáculo, torne-os eles mesmos atores; faça que cada um se veja e se ame nos outros a fim de que todos fiquem aí mais bem unidos (N. do T.)].

13. G. W. F. Hegel, *A fenomenologia do espírito*, Petrópolis, Vozes, 2 vols., s.d., cap. 4.

da identidade e do *Self* ocorre num contínuo diálogo e luta com outros significativos. E, em segundo, na esfera pública, onde uma política do reconhecimento veio a desempenhar um papel cada vez mais importante. Certas teorias feministas tentaram mostrar os vínculos entre as duas esferas¹⁴. Desejo concentrar-me aqui na esfera pública, e tentar identificar o que significou e pode significar uma política do reconhecimento igual.

Na verdade, ela veio a significar duas coisas bem diferentes, vinculadas, respectivamente, com as duas grandes mudanças que venho descrevendo. Com a passagem da honra à dignidade, veio uma política do universalismo que enfatizou a igual dignidade de todos os cidadãos, política cujo conteúdo tem sido a equalização de direitos e privilégios. O que deve ser evitado a todo custo é a existência de cidadãos de primeira e de segunda classes. Naturalmente, as medidas específicas reais justificadas por esse princípio variam em larga medida, sendo com frequência objeto de controvérsia. Para alguns, a equalização só atingiu os direitos civis e de voto; para outros, estendeu-se à esfera socioeconômica. Pessoas sistematicamente impedidas pela pobreza de fruir o máximo de seus direitos de cidadania são consideradas, dessa perspectiva, relegadas a um status de segunda classe, o que requer uma ação corretiva pela via da equalização. Contudo, apesar de todas as diferenças de interpretação, o princípio de igual cidadania obteve aceitação universal. Toda posição, por mais reacionária, é agora defendida sob a bandeira desse princípio. Sua maior e mais recente vitória foi obtida pelo movimento norte-americano dos direitos civis nos anos 1960. Vale a pena observar que mesmo os adversários da extensão dos direitos de voto aos negros nos estados do sul encontraram algum pretexto consistente com o universalismo, tais como testes a ser administrados aos interessados em votar na época do registro.

Em contrapartida, a segunda mudança, o desenvolvimento da moderna noção de identidade, originou uma política da diferença. Há, naturalmente, uma base universalista também para isso, o que compensa a sobreposição e a confusão entre as duas. *Todos* devem ter reconhecida sua identidade peculiar. Mas reconhecimento aqui significa algo mais. Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. A idéia é de que é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, distorcido, assimilado a uma identidade

dominante ou majoritária. E essa assimilação é o pecado capital contra o ideal da autenticidade¹⁵.

Ora, subjaz a essa exigência um princípio de igualdade universal. A política da diferença está repleta de denúncias de discriminações e recusas que produzem cidadanias de segunda classe. Isso dá ao princípio da igualdade universal um ponto de entrada na política da dignidade. Contudo, uma vez dentro dela, por assim dizer, suas exigências não se assimilam a essa política com facilidade. Porque ele pede que demos reconhecimento e *status* a algo que não é universalmente partilhado. Ou, dito de outro modo, só damos o devido reconhecimento àquilo que está universalmente presente — todos têm uma identidade — por meio do reconhecimento do que há de peculiar a cada um. A exigência universal fortalece um reconhecimento da especificidade.

A política da diferença se desenvolve organicamente fora da política da dignidade universal mediante uma dessas mudanças com que há muito estamos acostumados, em que uma nova compreensão da condição social humana atribui um significado radicalmente novo a um antigo princípio. Assim como uma visão dos seres humanos como condicionados por sua situação socioeconômica modificou a compreensão da cidadania de segunda classe, fazendo que essa categoria passasse a incluir, por exemplo, pessoas cujo legado recebido foi a pobreza, assim também aqui a compreensão da identidade como formada no intercâmbio, e como possivelmente, por isso mesmo, mal-formada, introduz uma nova forma de status de segunda classe em nosso campo de ação. Tal como no presente caso, a redefinição socioeconômica justificou programas sociais altamente controversos. Para aqueles que não tinham acompanhado essa definição modificada de status igual, os vários programas de redistribuição e as oportunidades especiais oferecidas a certas populações afiguraram-se como uma forma de favoritismo indevido.

Conflitos semelhantes advêm hoje em torno da política da diferença. Onde a política da dignidade universal lutava por formas de não discriminação que fossem deveras "cegas" às maneiras pelas quais os cidadãos diferem, a política da diferença redefine com frequência a não discriminação como algo que quer que façamos dessas distinções a base do tratamento diferenciado. Assim, membros dos grupos aborígenes terão certos direitos e poderes de que outros canadenses não gozam, se se terminam por aceitar as exigências de autogoverno nativo, e certas minorias terão o direito de excluir outras a fim de preservar sua integridade cultural e assim por diante.

14. Há algumas correntes que vincularam esses dois níveis, mas tem sido dada especial importância, nos últimos anos, a um feminismo de orientação psicanalítica que vê as raízes das desigualdades sociais nos primeiros anos de educação dos homens e das mulheres. Ver, por exemplo, Nancy Chodrow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven, 1989; Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Nova York, 1988.

15. Destacado exemplo dessa acusação da perspectiva feminista é a crítica feita por Carol Gilligan à teoria do desenvolvimento moral de Lawrence Kohlberg por apresentar uma visão do desenvolvimento humano que privilegia apenas uma faceta do raciocínio moral, precisamente aquela que tende a predominar antes nos rapazes do que nas moças. Ver seu *A Different Voice*, Cambridge, Massachusetts, 1982.

Aos proponentes da política da dignidade original, isso pode parecer uma reversão, uma traição, uma simples negação de seu tão caro princípio. Fazem-se então tentativas de mediação, de mostrar que algumas dessas medidas destinadas a incluir minorias podem afinal se justificar na base original da dignidade. Esses argumentos podem ter sucesso até certo ponto. Por exemplo, alguns dos (aparentemente) mais flagrantemente afastamentos da "cegueira às diferenças" são medidas de discriminação reversa, oferecendo a pessoas de grupos antes desfavorecidos uma vantagem competitiva em empregos ou vagas em universidades. Essa prática tem sido justificada a partir do fundamento de que a discriminação histórica criou um padrão no âmbito do qual os desfavorecidos lutam com desvantagem. Defende-se a discriminação reversa como medida temporária que eventualmente equilibrará os pratos da balança e permitirá que as antigas regras "cegas" voltem a vigorar de uma maneira que não ponha ninguém em desvantagem. Trata-se de um argumento que parece bastante coerente — onde sua base factual é sólida. Mas ele não justifica algumas das medidas que hoje se pedem a partir da diferença, medidas cuja meta não é nos devolver a um eventual espaço social "cego às diferenças", mas, pelo contrário, manter e cultivar o distintivo, não só agora mas sempre. Afinal, se nos preocupamos com a identidade, o que haverá de mais legítimo do que nossa aspiração de que ela nunca se perca?¹⁶

Assim, embora uma política venha da outra, por uma dessas mudanças de definição de termos-chave com que estamos acostumados, as duas divergem sobremodo amplamente entre si. Uma base de divergência se mostra com ainda maior nitidez quando vamos além daquilo que cada uma dessas políticas exige que reconheçamos — certos direitos universais num caso, uma identidade particular no outro — e analisamos as intuições subjacentes de valor.

A política da dignidade igual baseia-se na idéia de que todos os seres humanos são igualmente dignos de respeito. Sustenta-a uma noção daquilo que, nos seres humanos, pede respeito, por mais que tentemos nos afastar desse funda-

mento "metafísico". Para Kant, cujo uso do termo *dignidade* foi uma das primeiras evocações influentes dessa idéia, o que pede respeito é nosso *status* de agentes racionais, capazes de dirigir a própria vida por meio de princípios¹⁷. Algo parecido com isso tem sido a base de nossas intuições da dignidade igual desde então, embora a definição detalhada disso possa ter-se alterado.

Assim, o que é destacado como de valor aqui é um *potencial humano universal*, uma capacidade de que partilham todos os seres humanos. É esse potencial, em vez de qualquer coisa que uma pessoa possa ter feito dele, que assegura que cada pessoa merece respeito. De fato, nosso sentido da importância da potencialidade vai tão longe que entendemos essa proteção mesmo a pessoas que, devido a alguma circunstância que as atingiu, são incapazes de realizar seu potencial da maneira normal — por exemplo, deficientes ou pessoas em coma.

No caso da política da diferença, também poderíamos dizer que há em sua base um potencial universal, a saber, o de formar e definir a própria identidade, tanto como indivíduo quanto como cultura. Essa potencialidade tem de ser respeitada igualmente em todos. Todavia, ao menos no contexto intercultural, surgiu recentemente uma exigência mais forte, a de que concedamos igual respeito a culturas atualmente evoluídas. Críticos da dominação europeia ou branca, tendo em vista que estas não somente suprimiram, mas não conseguiram apreciar outras culturas, consideram esses juízos depreciatórios não só factualmente errôneos como também, de alguma maneira, moralmente errados. Quando se citam palavras do romancista Saul Bellow, algo como "quando os zulus produzirem um Tolstoi, vamos lê-lo"¹⁸, toma-se isso como uma afirmação quintessencial da arrogância europeia, não só porque Bellow se demonstra claramente insensível ao valor da cultura zulu mas freqüentemente também porque essas palavras são vistas como reflexo de uma negação em princípio da igualdade humana. A possibilidade de que os zulus, embora tendo o mesmo potencial de formação de cultura de qualquer outro povo, apresentem uma cultura menos valiosa do que outras é descartada desde o início. O próprio fato de se admitir essa possibilidade é uma negação da igualdade humana. O erro de Bellow aqui não seria um erro particular (possivelmente inconsciente) de avaliação, mas a negação de um princípio fundamental.

Na medida em que essa reprovação mais forte está em jogo, a exigência de igual reconhecimento vai além do potencial igual valor de todos, incluindo o igual valor daquilo que estes possam ter feito concretamente desse potencial. Isso, como veremos a seguir, cria um sério problema.

16. Will Kymlicka, em seu livro tão interessante e tão vigorosamente fundamentado, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989, defende uma espécie de política da diferença, notadamente no tocante aos direitos aborígenes no Canadá, mas a partir de uma base que se situa com firmeza numa teoria da neutralidade liberal. Ele deseja argumentar a partir de certas necessidades culturais — minimeamente, a de uma linguagem cultural integral e intacta com que a pessoa possa definir e buscar sua própria concepção da boa vida. Em certas circunstâncias, junto a populações objeto de desvantagens, a integridade da cultura pode exigir que atribuamos a essas populações mais recursos e direitos do que a outras. O argumento é paralelo ao que se apresenta com respeito às desigualdades socioeconômicas.

A falta da argumentação de Kymlicka está em não perceber que as exigências concretas que os grupos envolvidos fazem — digamos, grupos indígenas do Canadá ou canadenses francófonos — estão vinculadas à meta de sobrevivência desses grupos. Seu raciocínio é válido (talvez) para pessoas existentes que se vejam aprisionadas numa cultura sob pressão, e que só podem florescer exclusivamente no âmbito desta. Mas não justifica medidas voltadas para assegurar a sobrevivência para gerações futuras indefinidas. Para as populações envolvidas, no entanto, é isso que está em jogo. Basta pensar na ressonância histórica de "la survivance" entre os canadenses francófonos.

17. Ver Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Berlin, 1968, p. 434; [ed. port.: *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Lisboa, Edições 70, 1995].

18. Não sei se essa afirmação foi de fato feita por Saul Bellow, ou se alguém chegou a fazê-la. Relato-a apenas porque captura uma atitude disseminada, o que constitui o motivo de, em primeiro lugar, a história circular.

Assim, essas duas modalidades de política, ambas baseadas na noção de respeito igual, entram em conflito. Para uma delas, o princípio do respeito igual requer que tratemos as pessoas de uma maneira cega às diferenças. A intrincação fundamental de que os seres humanos merecem esse respeito concentra-se naquilo que é o mesmo em todos. Para a outra, temos de reconhecer e mesmo promover a particularidade. A reprovação que a primeira faz à segunda é simplesmente que ela viola o princípio da não-discriminação. A reprovação que a segunda faz à primeira é a de que ela nega a identidade ao impor às pessoas uma forma homogênea que é infiel a elas. Isso já seria ruim se a forma fosse neutra — se não fosse a forma de ninguém em particular. Mas a queixa vai de modo geral mais longe. Afirma-se que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica. Da maneira como a tese se apresenta, portanto, só as culturas minoritárias ou suprimidas são forçadas a assumir uma forma que lhes é alheia. Assim, a sociedade supostamente justa e cega às diferenças é não só inumana (porque suprime identidades) mas também, de modo sutil e inconsciente, altamente discriminatória¹⁹.

Este último ataque é o mais implacável e perturbador. O liberalismo da dignidade igual parece ter de suportar a existência de alguns princípios universais intensos às diferenças. Ainda que não tenhamos definido esses princípios, o projeto de defini-los permanece vivo e essencial. Diferentes teorias podem ser avançadas e contestadas — e certo número delas tem sido proposto em nossos dias²⁰ —, mas o pressuposto partilhado de todas é de que uma está certa.

A acusação lançada pelas modalidades mais radicais da política da diferença é a de que os liberalismos cegos são eles mesmos reflexo de culturas particulares. E o pensamento preocupante é de que essa tendenciosidade possa não ser apenas uma fraqueza das teorias até agora propostas, de que a própria idéia de tal liberalismo possa ser uma espécie de contradição pragmática, um particularismo mascarado de universal.

Desejo agora tratar, com muita calma e cuidado, desse conjunto de questões, examinando alguns dos estágios importantes da emergência desses dois tipos de política nas sociedades ocidentais. Examinemos primeiro a política da igual dignidade.

19. Ouven-se ambos os tipos de reprovação hoje. No contexto de algumas modalidades de feminismo e de multiculturalismo, a alegação é do tipo forte, a de que a cultura hegemônica discrimina. Mas na ex-União Soviética, ao lado de uma reprovação semelhante dirigida à cultura hegemônica da Grande Rússia, ouve-se ainda a queixa de que o comunismo marxista-leninista foi uma imposição alheia a toda igualdade, mesmo à própria Rússia. O molde comunista é, desse perspectiva, de ninguém, e de forma bem concreta. Soljennitsyn fez essa afirmação, mas ela vem hoje de russos das mais distintas convicções, tendo algo que vem com o extraordinário fenômeno de um império que se fez em pedaços por meio da quase-scessão de sua sociedade metropolitana.

20. Ver John Rawls, *Uma teoria da justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2000; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londres, 1977 e *A Matter of Principle*, Cambridge, Massachusetts, 1985; Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Boston, 1985, 1989.

A POLÍTICA DA IGUAL DIGNIDADE surgiu na civilização ocidental de duas maneiras, que poderíamos associar ao nome dos propositores padrão. Rousseau e Kant. Isso não quer dizer que todas as variantes de cada uma dessas maneiras tenham sido influenciadas por esses mestres (embora isso seja alegadamente verdadeiro no caso da tendência rousseauniana); apenas que Rousseau e Kant são proeminentes primeiros expoentes dos dois modelos. O exame dos modelos deve permitir-nos avaliar até que ponto eles são culpados da acusação de impor uma falsa homogeneidade.

Afirmei antes que podemos considerar Rousseau um dos originadores do discurso do reconhecimento. Não digo isso porque ele use o termo, mas porque ele começa a refletir sobre a importância do respeito igual e, com efeito, lhe dá o caráter de fator indispensável à liberdade. Rousseau, como é bem sabido, tende a opor uma condição de liberdade-na-igualdade a uma condição caracterizada pela hierarquia e pela dependência do outro. Nesse Estado, você depende dos outros não simplesmente porque eles detêm poder político, ou porque você precisa deles para a sobrevivência ou o sucesso nos projetos que valoriza, mas sobretudo porque você anseia por obter sua estima. A pessoa dependente do outro é um escravo da "opinião".

Essa idéia é uma das chaves do vínculo que Rousseau supõe haver entre a dependência do outro e a hierarquia. Logicamente, essas duas coisas são separáveis. Porque não pode haver dependência do outro em condições de igualdade? Ao que parece, para Rousseau, isso é impossível, dado que ele associa a dependência do outro à necessidade da boa opinião alheia, que por sua vez é compreendida no âmbito da concepção tradicional da honra, isto é, como intrinsecamente vinculada com preferências. A estima que buscamos nessa condição é intrinsecamente diferencial. É um bem posicional.

E por causa desse lugar crucial da honra que a condição depravada da humanidade apresenta uma combinação paradoxal de propriedades de modo tal que somos desiguais em termos de poder, e não obstante somos todos dependentes dos outros — não só o escravo do senhor, mas também este daquele. Eis uma afirmação que se faz com frequência. A segunda frase de *O Contrato Social*, depois da famosa primeira linha sobre o nascimento livre dos homens e sua condição cativa em toda parte, diz: "Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux"²¹. E, em *Emílio*, Rousseau nos diz que, nessa condição de dependência, "maître et esclave se dépravent mutuellement" (senhor e escravo depravam-se mutuamente)²². Se fosse apenas uma questão de força bruta, poderíamos pensar estar o senhor livre à custa do escravo. Todavia, num sistema de honra hierárquica, a deferência das ordens inferiores é essencial.

21. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, trad. G. D. H. Cole, Nova York, 1950, pp. 3-4.

22. *Emile*, Paris, 1964, bl. 2, p. 70 [ed. br.: *Emílio ou da educação*, São Paulo, Martins Fontes, 21999].

Rousseau soa muitas vezes como os estoícos que sem dúvida o influenciaram. Ele identifica o orgulho como uma das grandes fontes do mal. Mas ele não para onde os estoícos param. Há um discurso de longa data sobre o orgulho, tanto estoíco como cristão, que recomenda que superemos por completo nossa preocupação com a boa opinião alheia. Pedem-nos que saíamos dessa dimensão da vida humana, dimensão em que se procuram, se obtêm e se desfazem reputações. O modo como você aparece no espaço público não deve ser objeto de sua preocupação. Rousseau às vezes parece endossar essa linha de pensamento. De modo particular, é parte de sua própria autodramatização a possibilidade de manter sua integridade diante da hostilidade e da calma imerecida do mundo. Mas quando examinamos seus relatos de uma sociedade potencialmente boa, podemos ver que a estima ainda desempenha um papel neles, que as pessoas vivem em larga medida sob o olhar público. Numa república que funciona, cidadãos de fato se preocupam muito com o que os outros pensam. Numa passagem de *Considerações sobre o governo da Polónia*, Rousseau descreve a maneira como os antigos legisladores tinham o cuidado de vincular os cidadãos à sua terra natal. Um dos meios usados para consegui-lo eram os jogos públicos. Rousseau fala dos prêmios com que,

aux acclamation de toute la Grèce, on couronnoit les vainqueurs dans leurs jeux qui, les embrasant continuellement d'émulation et de gloire, portèrent leur courage et leurs vertus à ce degré d'énergie dont rien aujourd'hui ne nous donne l'idée, et qu'il n'appartient pas même aux modernes de croire. sob a aclamação de toda a Grécia, corcavam-se os vencedores nos jogos que, reacendendo constantemente neles o espírito de emulação e o amor à glória, elevavam sua coragem e suas virtudes ao grau de energia de que nada hoje nos dá a idéia, e que sequer faz parte da crença dos modernos.²³

Aqui, a glória, o reconhecimento público, importava muito. Além disso, o efeito de ela importar era altamente benéfico. E por que é assim se a honra moderna é uma força tão negativa?

A resposta parece ser a igualdade ou, mais exatamente, a reciprocidade equilibrada que está na base da igualdade. Poder-se-ia dizer (Rousseau não o disse) que, nesses contextos republicanos ideais, embora todos dependessem de todos, todos dependiam na mesma medida. Rousseau está alegando que a característica-chave desses eventos, jogos, festivais e recitações, características que faziam deles fontes de patriotismo e de virtude, era a total ausência de diferenciação ou distinção entre diferentes classes de cidadãos. Eles ocorriam ao ar livre, e envolviam todos. As pessoas eram tanto os espectadores como o espetáculo. O contraste traçado nessa passagem é com os serviços religiosos

modernos em igrejas fechadas e, sobretudo, com o teatro moderno, que trabalhava em salas fechadas e cobra pelo acesso, e que consiste numa classe especial de profissionais que fazem apresentações para os outros.

Esse tema é central na *Carta a D'Alembert*, em que Rousseau mais uma vez contrasta o teatro moderno e os festivais públicos de uma verdadeira república, que ocorrem ao ar livre. Aqui, ele deixa claro que a identidade do espectador e de quem se exhibe é a chave dessas assembleias virtuosas.

Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y monterat-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où régné l'affluence, le bien-être y régné aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.

Mas quais serão enfim os objetos desses espetáculos? O que se mostrará neles? Nada, se se quiser. Com a liberdade, onde quer que reine a abundância também reinará o bem-estar. Ponha no meio de uma praça um mastro coroado de flores, reúna o povo e você terá um festival. Faça melhor ainda: que os espectadores se tornem eles mesmos um espetáculo; torne-os eles mesmos atores; faça que cada um se veja e se ame nos outros a fim de que todos fiquem aí mais bem unidos.²⁴

O argumento não expresso de Rousseau parece o seguinte: uma reciprocidade perfeitamente equilibrada retira de nossa dependência da opinião o que nela há de negativo, tornando-a compatível com a liberdade. A completa reciprocidade, ao lado da unidade de propósito que a torna possível, assegura que, ao seguir a opinião, eu de modo algum me veja retirado de mim mesmo. Ainda estou "obedecendo a mim mesmo" como membro desse projeto comum ou vontade geral. Cuidar da estima nesse contexto é compatível com a liberdade e com a unidade social, dado que se trata de uma sociedade em que todos os virtuosos terão a mesma estima e pelas mesmas razões (corretas). Em contrapartida, num sistema de honra hierárquica, estamos em competição: a glória de uma pessoa tem de ser a vergonha de outra, ou ao menos a obscuridade desta outra. Nossa unidade de propósito vê-se abalada e, nesse contexto, tentar obter o favor de outro, que por hipótese tem metas distintas das minhas, tem de ser alienante. Paradoxalmente, a dependência do outro negativa se faz acompanhar da separação e do isolamento²⁵; o tipo bom, que Rousseau de modo algum

23. "Lettre à D'Alembert" p. 225; "Letter to M. D'Alembert on the Theatre", in Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts*, trad. para o inglês de Allan Bloom, Ithaca, 1968, p. 126.

25. Adiante, nessa mesma passagem citada acima, no ensaio sobre a Polónia, Rousseau descreve reuniões em nossa sociedade depravada como "des cohesões licenciosas" [griariats licenciosas] às quais as pessoas vão "pour s'y faire des liaisons secrètes, pour y chercher les plaisirs qui séparent, isolent le plus des hommes, et qui relâchent le plus des coeurs" [para ali criar ligações secretas, para ali buscar prazeres que separam, isolam ainda mais os homens e que embotam ainda mais os corações (N. do T.)].

chama de dependência do outro, envolve a unidade de um projeto comum, e mesmo um "self common"²⁶.

Assim, Rousseau está na origem de um novo discurso sobre honra e dignidade. Às duas maneiras tradicionais de pensar a honra e o orgulho ele adiciona uma terceira, que é bem distinta daquelas. Havia um discurso denunciando o orgulho, como mencionei antes, que nos chamava a apartar-nos de toda essa dimensão da vida humana e a não nos preocupar de modo algum com a estima. E havia uma ética da honra, francamente não universalista e não igualitária, que via a preocupação com a honra como a primeira marca do homem honrado. Alguém que não ligasse para a reputação nem se dispusesse a defendê-la tinha de ser um covarde e, portanto, desprezível.

Rousseau toma de empréstimo a linguagem denunciatória do primeiro discurso, mas não termina conclamando a uma renúncia a toda preocupação com a estima. Pelo contrário, em seu retrato do modelo republicano, a preocupação com a estima é central. O que há de errado com o orgulho ou a honra é sua busca de preferências e, portanto, da divisão e, portanto, da real dependência do outro e, portanto, a perda da voz da natureza. Em consequência, vêm a corrupção, o esquecimento dos limites e a efeminação. O remédio é, não rejeitando a importância da estima, entrar num sistema bem distinto, caracterizado pela igualdade, pela reciprocidade e pela unidade de propósitos. Essa unidade torna possível a igualdade da estima, mas o fato de esta última ser em princípio igual nesse sistema é essencial para a própria unidade de propósitos. Sob a égide da vontade geral, todos os cidadãos virtuosos devem ser igualmente honrados. Nasce a era da dignidade.

Essa nova crítica do orgulho, que leva, em vez de à mortificação solitária, à política da dignidade igual, é o que Hegel tomou e tornou famoso em sua dialética do senhor e do escravo. Contra o antigo discurso dos malefícios do orgulho, ele julga fundamental que só possamos florescer na medida em que somos reconhecidos. Cada consciência busca em outra o reconhecimento, e isso não é sinal de falta de virtude. No entanto, a concepção ordinária da honra, que a vê como hierárquica, é crucialmente errônea, visto não atender à necessidade que, para começar, leva as pessoas a buscar o reconhecimento. Quem não consegue ganhar na aposta da honra permanece não reconhecido. Mas mesmo aqueles que ganham ficam frustrados de uma maneira mais sutil, dado que obtêm o reconhecimento dos perdedores, que é por hipótese não realmente valioso, já que os perdedores deixaram de ser sujeitos livres e que se auto-apoiam no mesmo nível em que estão os vencedores. A luta por reconhecimento só pode encontrar uma solução satisfatória, que é um regime de

reconhecimento recíproco entre iguais. Hegel segue Rousseau ao descobrir esse regime numa sociedade dotada de um propósito comum, sociedade em que há um "nós" que é um 'eu', e um 'eu' que é um 'nós'.²⁷

Mas se pensarmos em Rousseau como iniciador da nova política da dignidade igual, podemos alegar que sua solução tem uma falha grave. Em termos da questão apresentada no começo desta seção, a igualdade de estima requer uma unidade de propósitos sólida que parece incompatível com toda diferenciação. A chave para uma comunidade política livre para Rousseau parece ser uma rigorosa exclusão de toda diferenciação de papéis. O princípio de Rousseau parece ser que, para toda relação R de dois termos que envolva poder, a condição de uma sociedade livre é que os dois termos unidos pela relação sejam idênticos: xRy . Só é compatível com uma sociedade livre quando x é igual a y . Isso é verdadeiro quando a relação envolve a apresentação de x no espaço público a y , e é de fato famosamente verdadeiro quando a relação é "exerce soberania sobre". No Estado do contrato social, as pessoas têm de ser tanto soberanos como súditos.

Em Rousseau, três coisas parecem inseparáveis: a liberdade (o não-domínio), a ausência de papéis diferenciados e um propósito comum dotado de firme coesão. Todos temos de ser dependentes da vontade geral a fim de evitar que surjam formas bilaterais de dependência.²⁸ Essa tem sido a fórmula para as mais terríveis formas de tirania homogeneizante, tendo início com os jacobinos e estendendo-se aos regimes totalitários de nosso século. Mas mesmo onde o terceiro elemento da trindade é descartado, o alinhamento da liberdade igual à ausência de diferenciação permaneceu como uma modalidade tentadora de pensamento. Onde quer que reine esse alinhamento, seja em formas de pensamento feminista ou na política liberal, é muito pequena a margem do reconhecimento da diferença.

PODEMOS MUITO BEM CONCORDAR com essa análise, e desejar conseguir algum afastamento do modelo rousseauiano de dignidade do cidadão. Mas ainda assim poderíamos querer saber se alguma política da dignidade igual, baseada no reconhecimento de capacidades universais, está fadada a ser igualmente homogeneizante. Esse rótulo se aplica aos modelos — que inscrevi acima, talvez arbitrariamente, sob o estandarte de Kant — que separam a liberdade igual dos dois outros elementos da trindade rousseauiana? Esses modelos não apenas nada têm que ver com uma vontade geral, como abstraem toda questão da diferenciação de papéis. Eles visam apenas a uma igualdade de direitos concedidos aos cidadãos. Mas essa forma de liberalismo passou a ser atacada por

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

28. Ao justificar seu famoso (ou infame) lema sobre a pessoa coagida a obedecer à lei como "obrigada a ser livre", Rousseau prossegue: "Car telle est la condition qui domine chaque citoyen à Paris le garantit de toute dépendance personnelle" [porque é tal a condição que a entrega de cada cidadão à Pátria lhe garante toda dependência pessoal]. *Du contrat social*, p. 246.

26. *Du contrat social*, p. 244. Beneficente nessa área de discussões com Natalie Oman. Ver seu "Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau" (dissertação de mestrado, McGill University, julho de 1991).

proponentes radicais da política da diferença como de alguma maneira incapaz de dar o devido reconhecimento à distintividade. Esses críticos têm razão?

O fato é que há formas desse liberalismo que, na mente dos seus próprios proponentes, podem dar somente um reconhecimento sobremodo restrito de identidades culturais distintas. A noção de que quaisquer pautas-padrão de direitos possam aplicar-se num contexto cultural de maneira diferente da que se aplica em outro, de que sua aplicação possa ter de levar em conta diferentes metas coletivas, é considerada muito inaceitável. A questão é, pois, saber se essa visão restritiva dos direitos iguais é a única interpretação possível. Se for, parece-me que a acusação de homogeneização é bem fundada. Mas talvez não seja. Creio que não é, e talvez a melhor maneira de resolver o assunto seja vê-lo no contexto do caso canadense, em que isso teve um papel na quase ruptura do país. Na realidade, confrontaram-se duas concepções de liberalismo dos direitos, se bem que de maneira confusa, ao longo dos demorados e inconclusivos debates constitucionais de anos recentes.

A questão veio para o primeiro plano por causa da adoção, em 1982, da Carta de Direitos Canadense, que alinhou o sistema político do Canadá, no tocante a isso, com o sistema americano de uma pauta de direitos destinada a servir de base à revisão judicial da legislação em todos os níveis de governo. Tinha de surgir a questão de como relacionar essa pauta com as reivindicações de distintividade feitas pelos canadenses franceses, particularmente os de Québec, de um lado, e os povos aborígenes, do outro. Aqui, o que estava em jogo era o desejo de sobrevivência desses povos, e a conseqüente exigência por eles de certas formas de autonomia em seu autogoverno, bem como a capacidade de adotar certos tipos de legislação considerados necessários à sobrevivência.

Por exemplo, Québec aprovou algumas leis na área da língua. Uma regra quem pode enviar os filhos a escolas de língua inglesa (não os francófonos nem os imigrantes); outra requer que negócios com mais de 50 empregados sejam dirigidos em francês; uma terceira pôe fora da lei placas comerciais não escritas em francês. Em outras palavras, foram impostas aos habitantes do Québec, pelo governo, restrições em nome de sua meta coletiva de sobrevivência, restrições que, em outras comunidades canadenses, poderiam facilmente não ser impostas em virtude da Carta.²⁹ A questão fundamental foi: essa variação é aceitável ou não?

29. A Suprema Corte do Canadá derrubou efetivamente um desses dispositivos, o que proibia placas comerciais em línguas que não o francês. Mas em seu julgamento os juizes concordaram que teria sido bem razoável exigir que todas as placas fossem em francês, ainda que acompanhada de outras línguas. Ou seja, era permissível, a seu ver, que Québec considerasse ilegal as placas monolíngües em inglês. A necessidade de proteger e promover a língua francesa no contexto de Québec o teria justificado. Isso teria presumivelmente significado que restrições legislativas à língua das placas em outra província poderiam ser revogadas por alguma razão bem distinta. (Incidentalmente, os dispositivos a esse respeito ainda vigoram em Québec em decorrência de um dispositivo da Carta que permite em certos casos que as legislações derrubem julgamentos das cortes por um período restrito.)

A questão foi objeto de uma proposta de emenda constitucional que recebeu o nome do lugar da conferência em que foi esboçada pela primeira vez, Meech Lake. A emenda Meech propunha o reconhecimento de Québec como uma "sociedade distinta", desejando fazer desse reconhecimento uma das bases da interpretação judicial do resto da constituição, incluindo a Carta. Isso pedia deixar aberta a possibilidade de variação em sua interpretação em diferentes partes do país. Para muitos, essa variação era fundamentalmente inaceitável. Examinar por que nos leva ao cerne da questão de como o liberalismo dos direitos se relaciona com a diversidade.

A Carta Canadense segue a tendência da última metade do século XX, oferecendo uma base para a revisão judicial em dois aspectos. Em primeiro lugar, ela define um conjunto de direitos individuais semelhantes aos protegidos em outras constituições e cartas de direitos em democracias ocidentais. Em segundo, ela garante igual tratamento aos cidadãos numa variedade de aspectos ou, dito de outra maneira, ela protege do tratamento discriminatório em alguns campos irrelevantes, como a raça ou o sexo. Há muito mais na Carta, incluindo disposições de direitos lingüísticos e direitos aborígenes, dispositivos que podem ser compreendidos como atribuindo poderes a coletividades — mas os dois temas que destaquei são dominantes na consciência pública.

Isso não ocorre por acaso. Os dois tipos de dispositivos são agora muito comuns em pautas arraigadas de direitos que proporcionam a base da revisão judicial. Nesse sentido, o mundo ocidental, talvez o mundo como um todo, está seguindo o precedente norte-americano. Os americanos foram os primeiros a elaborar e a arragar uma carta de direitos, o que fizeram durante a ratificação de sua constituição e como condição do seu resultado bem-sucedido. Poder-se-ia alegar que eles não viam com inteira clareza a revisão judicial como método de assegurar esses direitos, mas essa se tornou rapidamente a prática. As primeiras emendas protegeram indivíduos, e por vezes governos de estado,³⁰ das intrusões do novo governo federal. Foi depois da Guerra Civil, no período de reconstrução triunfante, e particularmente com a Décima Quarta Emenda, que pedia "igual proteção" para todos os cidadãos dentro da lei, que o tema da não discriminação se tornou central à revisão judicial. Mas esse tema está agora lado a lado com a norma mais antiga da defesa dos direitos individuais, e, na consciência do público, talvez mesmo à frente daquela.

Para algumas pessoas do "Canadá Inglês", o fato de uma sociedade política esposar certas metas coletivas corre o risco de ir contra ambos os tipos de

30. A Primeira Emenda, por exemplo, que proíbe o Congresso de estabelecer qualquer religião, não se destinava originalmente a separar Igreja e Estado como tais. Ela foi promulgada numa época em que muitos estados tinham igrejas estabelecidas, tendo pretendido evidentemente evitar que o novo governo federal interferisse nesses arranjos locais ou a eles se sobrepusesse. Só mais tarde, como a Décima Quarta Emenda, que se seguiu à chamada doutrina da incorporação, foram essas restrições ao governo federal tomadas como aplicáveis a todos os níveis de governo.

dispositivos básicos da Carta ou, na verdade, contra qualquer carta de direitos aceitável. Em primeiro lugar, as metas coletivas podem requerer restrições ao comportamento dos indivíduos que violem seus direitos. Para muitos canadenses não francófonos, dentro e fora do Québec, esse resultado temido já se materializara com a legislação sobre a língua do Québec. A legislação do Québec prescreve, como já mencionamos, o tipo de escola a que os pais podem enviar os filhos; e, no caso mais famoso, proíbe certos tipos de sinalização comercial. Este último dispositivo foi derrubado pela Suprema Corte como contrário à carta de direitos do Québec e à Constituição, só sendo promulgado novamente por meio da invocação de uma cláusula da Carta que permite às legislaturas, em certos casos, se sobrepor a decisões das cortes relativas à Carta por um período limitado de tempo (a chamada cláusula "não obstante").

Mas, em segundo, mesmo que se sobrepor a direitos individuais não seja possível, espessar metas coletivas em favor de um grupo nacional pode ser tomado como inerentemente discriminatório. No mundo moderno, sempre acontecerá de nem todas as pessoas que vivem como cidadãs numa certa jurisdição pertencerem ao grupo nacional assim favorecido. Isso pode ser considerado em si mesmo causa de discriminação. Todavia, além disso, a busca da meta coletiva provavelmente envolverá o tratamento distinto para pessoas dentro e de fora. Assim, os dispositivos sobre o sistema escolar da Lei 101 proíbe (*grasso modo*) os francófonos e os imigrantes de enviarem os filhos a escolas de língua inglesa, mas permite que os anglofonos canadenses o façam. Esse sentido de que a Carta entra em choque com a política básica de Québec foi um dos fundamentos da oposição, no restante do Canadá, ao acordo de Meech Lake. A causa de preocupação foi a cláusula da sociedade distinta, e a exigência comum de emenda foi a de "proteger" a Carta dessa cláusula ou fazê-la ter precedência sobre ela. Havia sem dúvida nessa oposição certa quantidade de preconceito anti-Québec ao estilo antigo, mas havia também uma séria questão filosófica.

Quem segue a idéia de que os direitos individuais têm sempre de vir antes, e ao lado de dispositivos antidiscriminatórios, tem de tomar precedência sobre metas coletivas, fala com frequência de uma perspectiva liberal que se disseminou cada vez mais no mundo anglo-americano. Sua fonte são, naturalmente, os Estados Unidos, tendo essa perspectiva sido elaborada e defendida recentemente por algumas das melhores mentes filosóficas e legais do país, incluindo John Rawls, Ronald Dworkin e Bruce Ackerman³¹. Há várias formulações da idéia principal, mas talvez a que capte com maior clareza a questão relevante tenha sido expressa por Dworkin em seu curto artigo sobre o "Liberalismo".

31. Rawls, *Uma teoria da justiça*, op. cit., e "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, n. 14, 1985, pp. 223-251; Dworkin, *Taking Rights Seriously* e "Liberalism", in *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, Cambridge, Inglaterra, 1978; Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, 1980.

Dworkin distingue entre dois tipos de compromisso moral. Todos temos uma concepção sobre os objetivos da vida, sobre o que constitui uma boa vida pela qual nós e outros devemos lutar. Mas também aceitamos o compromisso de lidar com lealdade e igualdade uns com os outros, pouco importando o modo como concebemos nossos objetivos. Poderíamos denominar este último compromisso "procedimental", enquanto os compromissos relativos aos objetivos da vida são "substantivos". Alega Dworkin que a sociedade liberal é a que não adota nenhuma visão substantiva particular sobre os objetivos da vida. Em vez disso, une-se ela ao redor de um forte compromisso procedimental de tratar as pessoas com igual respeito. A razão para que a comunidade política como tal não possa espessar uma visão substantiva — digamos, que um dos objetivos da legislação deva ser tornar as pessoas virtuosas — reside no fato de isso envolver uma violação de sua norma procedimental. Porque, dada a diversidade da sociedade moderna, será infalivelmente o caso de algumas pessoas, e não outras, estarem comprometidas com a concepção favorecida de virtude. Elas podem ser a maioria; de fato, é provável que sejam, pois do contrário uma sociedade democrática provavelmente não esposaria sua visão. Mas essa visão não seria a de todos e, ao espessar essa perspectiva substantiva, a sociedade não estaria tratando com igual respeito a minoria dissidente. Ela estaria dizendo a eles, na verdade, "sua visão não é tão valiosa, aos olhos desta comunidade política, quanto a dos seus compatriotas mais numerosos".

Há profundos pressupostos filosóficos de base nessa visão do liberalismo, que se arraíja no pensamento de Kant. Entre outras características, essa visão compreende que a dignidade humana consiste amplamente em autonomia, isto é, a capacidade de cada pessoa de determinar por si uma concepção da boa vida. A dignidade é associada menos a alguma compreensão particular da boa vida, de modo que o afastamento desta depusesse contra a própria dignidade de cada um, do que ao poder de considerar e espessar por si mesmo uma ou outra visão. Não estaremos respeitando esse poder igualmente em todos os sujeitos, afirma-se, se elevarmos o resultado das deliberações de outras pessoas como oficialmente acima do de outras. Uma sociedade liberal tem de permanecer neutra com relação à boa vida e restringir-se a assegurar que, qualquer que seja sua visão das coisas, os cidadãos lidem em lealdade uns com os outros e o Estado lide igualmente com todos.

A popularidade dessa idéia do agente humano como primariamente sujeito de uma escolha autodeterminadora ou auto-expressiva ajuda a explicar por que esse modelo de liberalismo é tão forte. Todavia temos também de considerar ter ela sido apresentada com grande vigor e inteligência por pensadores liberais nos Estados Unidos, e precisamente no contexto de doutrinas constitucionais de revisão judicial³². Logo, não surpreende que se tenha disseminado, bem além

32. Ver, por exemplo, os argumentos apresentados por Lawrence Tribe em *The Clash of Absolutes*, Nova York, 1990.

daquelles que poderiam subscrever uma filosofia kantiana, a idéia de que uma sociedade liberal não pode acomodar publicamente noções esposadas do bem. Essa é a concepção, como observou Michael Sandel, da república procedimental, que tem forte impacto na agenda política dos Estados Unidos e que ajudou a pôr uma crescente ênfase na revisão judicial a expensas dos processos políticos comuns de obtenção de maiorias com vistas à ação legislativa.³³

Mas uma sociedade com metas coletivas como Québec viola esse modelo. É axiomático para os governos de Québec que a sobrevivência e o florescimento da cultura francesa em Québec são um bem. A sociedade política não é neutra entre os que valorizam o permanecer fiéis à cultura de seus ancestrais e os que desejariam se libertar disso em nome de alguma meta individual de desenvolvimento pessoal. Poder-se-ia alegar que se pode afinal identificar uma meta como a *survivre* numa sociedade liberal procedimental. Poder-se-ia considerar, por exemplo, a língua francesa como um recurso coletivo que os indivíduos poderiam querer usar, e agir em favor de sua preservação tal como se age em prol do ar limpo ou das áreas verdes. Mas isso não pode capturar todo o impulso de políticas destinadas à sobrevivência cultural. Não é só uma questão de ter a língua francesa à disposição dos que possam preferi-la. Isso poderia ser considerado a meta de algumas das medidas de bilinguismo federal tomadas nos últimos vinte anos. Mas também envolve o assegurar-se de que haja uma comunidade de pessoas no futuro que deseje aproveitar a oportunidade de usar a língua francesa. Políticas voltadas para a sobrevivência buscam ativamente *criar* membros da comunidade, por exemplo, ao assegurar que futuras gerações continuem a identificar-se como falantes do francês. Não há uma maneira de se poder ver essas políticas como simplesmente proporcionando uma facilidade a pessoas já existentes.

Dessa maneira, as pessoas de Québec, bem como aqueles que atribuem importância similar a esse tipo de meta coletiva, tendem a optar por um modelo de sociedade liberal sobremodo diferente. À seu ver, uma sociedade pode ser organizada em torno de uma definição da vida virtuosa sem que isso seja visto como depreciação daqueles que não partilham pessoalmente dessa definição. Onde a natureza do bem requer sua busca em comum, essa é a razão para que ele seja uma questão de política pública. De acordo com essa concepção, uma sociedade liberal se constitui como tal por meio da maneira pela qual trata as minorias, incluindo aqueles que não partilham das definições públicas do bem e, sobretudo, pelos direitos que atribui a seus membros. Mas agora os direitos em questão são considerados fundamentais e cruciais, direitos que têm sido reconhecidos como tais desde os próprios primórdios da tradição liberal: direitos à vida, à liberdade, ao devido processo legal, à liberdade de expressão,

à livre prática da religião etc. Nesse modelo, há uma perigosa negligência de uma fronteira essencial quando se fala de direitos fundamentais a coisas como placas comerciais na língua da escolha de cada um. É preciso distinguir as liberdades fundamentais, aquelas que nunca podem ser feridas e, portanto, que devem ser incessantemente protegidas de privilégios e imunidades que, embora importantes, podem ser revogados ou restringidos por razões de política pública — embora se precise de uma forte razão para isso.

Para esse modo de ver as coisas, uma sociedade com fortes metas coletivas pode ser liberal desde que também seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente em suas relações com aqueles que não partilham suas metas comuns, e desde que possa oferecer salvaguardas adequadas dos direitos fundamentais. Haverá sem dúvida tensões e dificuldades na busca conjunta desses objetivos, mas isso não a torna impossível, assim como os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles com que depara toda sociedade liberal que tem de combinar, por exemplo, liberdade e igualdade, ou prosperidade e justiça.

Eis aqui duas visões incompatíveis da sociedade liberal. Uma das grandes fontes de nossa atual desarmonia é a fato de os lados se terem fechado em copas um contra o outro no curso da última década. A resistência à "sociedade distinta" que se pedia que tivesse precedência na Carta veio em parte de uma disseminada perspectiva procedimental presente no Canadá inglês. Desse ponto de vista, atribuir a um governo a meta de promover a sociedade distinta de Québec é reconhecer uma meta coletiva, movimento que tem de ser neutralizado por sua subordinação à Carta existente. Da perspectiva do Québec, essa tentativa de impor um modelo procedimental de liberalismo não só privaria a cláusula da sociedade distinta de parte de sua força como regra de interpretação, mas trairia uma rejeição do modelo de liberalismo com base no qual foi fundada essa sociedade. Ao longo do debate em torno da emenda Meech, cada uma das sociedades percebeu a outra de maneira errônea. Mas nesse ponto sua percepção foi precisa — e elas não gostaram do que viram. O restante do Canadá via que a cláusula da sociedade distinta legitimava metas coletivas. E Québec viu que o movimento voltado a dar precedência à Carta impunha uma forma de sociedade liberal alheia a Québec e à qual este jamais se poderia adaptar sem renunciar à sua própria identidade.³⁴

Demorei-me neste caso porque ele parece ilustrar as questões fundamentais. Há uma forma de política de respeito igual, tal como entronizada num liberalismo de direitos, que é inóspita à diferença, dado que (a) insiste na aplicação uniforme das regras que definem esses direitos, sem exceção, e (b) suspeita de metas coletivas. Isso naturalmente não quer dizer que o modelo procure abolir as diferenças culturais; essa seria uma acusação absurda. Mas a

33. Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unenumerated Self", *Political Theory*, n. 12, 1984, pp. 81-96.

34. Ver Guy Laforest, "L'Esprit de 1982", in *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, ed. Louis Balthasar, Guy Laforest e Vincent Lamiéux, Québec, 1991.

considero inóspita à diferença porque ela não pode acomodar aquilo a que aspiram de fato os membros das sociedades distintas, a sobrevivência. Isso é (b) uma meta coletiva, que (a) quase inevitavelmente pede alguma variação nos tipos de lei que julgamos permissíveis de um contexto cultural para o outro, como mostra com clareza o caso de Québec.

Creio que essa forma de liberalismo é culpada da acusação feita pelos proponentes de uma política da diferença. Felizmente, contudo, há outros modelos de sociedade liberal que seguem outra linha com relação a (a) e a (b). Essas formas pedem de fato a defesa invariante de certos direitos. Não estaria em questão, por exemplo, a determinação pelas diferenças culturais da aplicação do *habeas corpus*. Mas elas distinguem esses direitos fundamentais da gama ampla de imunidades e pressupostos de tratamento uniforme que surgiram nas culturas modernas da revisão judicial. Elas se dispõem a sopesar a importância de certas formas de tratamento uniforme com relação à importância da sobrevivência cultural, e optar por vezes por esta última. Não são, no final, modelos procedimentais de liberalismo, fundando-se sobremaneira em juízos acerca do que faz a boa vida — juízos em que tem relevante lugar a integridade das culturas.

Embora não possa argumentar aqui, obviamente endosso esse tipo de modelo. Contudo, indiscutivelmente, cada vez mais sociedades se mostram hoje multiculturais, no sentido de incluir mais de uma comunidade cultural que deseja sobreviver. A rigidez do liberalismo procedimental pode tornar-se rapidamente impraticável no mundo de amanhã.

POR CONSEQUENTE, A POLÍTICA DO RESPEITO IGUAL, ao menos nessa variante mais tolerante, pode ser liberta da acusação de homogeneizar a diferença. Mas há outra maneira de formular a acusação que é mais difícil de refutar. Nessa forma, contudo, ela talvez não devesse ser refutada, ou assim desejo pensar eu.

A acusação em que penso é provocada pela afirmação feita por vezes em favor do liberalismo cego às diferenças segundo a qual ele pode oferecer um terreno neutro em que pessoas de todas as culturas podem encontrar-se e coexistir. Nessa concepção, é necessário fazer algumas distinções — por exemplo, entre o que é público e o que é privado, ou entre política e religião — e só então se podem relegar as diferenças objeto de um contencioso a uma esfera que não tenha influência sobre o político.

Mas uma controvérsia como a dos *Versos Satânicos* de Salman Rushdie mostra como essa visão está errada. Para a corrente islâmica principal, não há por que separar política e religião da maneira como passamos a esperar na sociedade liberal moderna. O liberalismo não é um terreno de possível encontro para todas as culturas; ele é a expressão política de uma gama de culturas, sendo sobremodo incompatível com outras gamas. Além disso, como o sabem muitos muçulmanos, o liberalismo ocidental não é tanto expressão da perspectiva secular pós-religiosa, que costuma ser popular entre *intellectuais* e liberais,

quanto um desenvolvimento mais orgânico do cristianismo — ao menos visto da perspectiva alternativa do islamismo. A divisão Igreja/Estado remonta aos primeiros momentos da civilização cristã. As primeiras formas dessa separação diferiam muito das nossas, mas nelas se assentaram as bases para os desenvolvimentos modernos. O próprio termo *secular* era originalmente parte do vocabulário cristão³⁵.

Tudo isso para dizer que o liberalismo não pode nem deve alegar que tem completa neutralidade cultural. O liberalismo também é um credo em luta. A variante branda que defendo, tanto quanto as formas mais rígidas, tem de traçar esse limite. Haverá variações quando se tratar da aplicação da pauta de direitos, mas não onde o assunto for incitar ao assassinato. Não se deve ver isso como uma contradição. As distinções substantivas desse tipo são incontornáveis na política, e ao menos o liberalismo não procedimental que descrevi está plenamente pronto a aceitar isso.

Mas a controvérsia ainda é perturbadora pela razão mencionada acima: todas as sociedades estão se tornando crescentemente multiculturais e, ao mesmo tempo, mais porosas. Os dois desenvolvimentos caminham juntos. Sua porosidade significa sua maior receptividade à migração multinacional; um número maior dos seus membros leva uma vida de diáspora, cujo centro está alhures. Nessas circunstâncias, há algo de ridículo em replicar simplesmente “É assim que fazemos as coisas aqui”. Essa réplica poderia ser feita em casos como a controvérsia de Rushdie, em que o modo como “fazemos as coisas aqui” cobre questões como o direito à vida e à liberdade de expressão. O caráter ridículo vem do fato de haver números substanciais de cidadãos que também pertencem à cultura que põe em questão as nossas fronteiras filosóficas. O desafio está em lidar com seu sentido de marginalização sem comprometer nossos princípios políticos básicos.

Isso nos leva à questão do multiculturalismo tal como costuma ser debatido hoje, que tem muito que ver com as imposições de algumas culturas sobre outras e com a suposta superioridade que sustenta essa imposição. Consideram-se as sociedades liberais ocidentais supremamente culpadas quanto a isso, em parte por causa do seu passado colonial e, em parte, devido à marginalização em seu seio de segmentos da população advindos de outras culturas. É nesse contexto que “É assim que fazemos as coisas aqui” pode parecer rude e insensível. Ainda que, dada a natureza das coisas, o compromisso seja quase impossível — ou se proíba o assassinato ou se permite que se assassine —, a atitude presumida pela réplica é vista como desdém. Múltiplas vezes, com efeito, essa pressuposição é correta. Assim, chegamos outra vez à questão do reconhecimento.

35. Isso é bem defendido em Larry Siedentop, “Liberalism: The Christian Connection”, *Times Literary Supplement*, 24-30 de março, 1989, p. 308. Ver ainda meu artigo “The Rushdie Controversy”, *Publica Culture*, n. 2, outono de 1989, pp. 118-122.

O reconhecimento do igual valor não era o que estava em jogo — ao menos no sentido forte — em minha discussão anterior. Ali, a questão era se reconhece como meta legítima a sobrevivência cultural, se se podem permitir fins coletivos como considerações legítimas na revisão judicial ou para outros propósitos da macropolítica social. A exigência era ali a de que deixássemos as culturas se defenderem, dentro de limites razoáveis. Mas a exigência adicional que examinamos aqui é que todos reconheçamos o igual valor de diferentes culturas; que não apenas as deixemos sobreviver, mas reconheçamos seu valor.

Como se pode entender essa exigência? De certo modo, ela está agindo numa condição de não-formulação há algum tempo. A política do nacionalismo foi alimentado por bem mais de um século em parte pelo sentido que as pessoas tiveram de ser desprezadas ou respeitadas pelos outros a seu redor. Sociedades multinacionais podem-se desfazer devido à carência de reconhecimento percebido do igual valor de um grupo por outro. Isso é, creio eu, o caso do Canadá — embora meu diagnóstico por certo será contestado por alguns. No cenário internacional, a tremenda sensibilidade de certas sociedades supostamente fechadas à opinião mundial — como mostram as reações a descobertas da, digamos, Arístia Internacional ou suas tentativas, por meio da Unesco, de construir uma nova ordem mundial da informação — atesta a importância do reconhecimento externo.

Mas tudo isso ainda é, no jargão hegeliano, *an sich*, e não *für sich*. Os próprios autores costumam ser os primeiros a negar que tenham sido movidos por essas considerações, e falam de outros fatores, digamos, a desigualdade, a exploração e a injustiça, como seus motivos. Bem poucos defensores da independência de Québec, por exemplo, podem aceitar que o que está ganhando sua batalha para eles é a falta de reconhecimento pelo Canadá inglês.

O que há de novo, por conseguinte, é o fato de a exigência de reconhecimento ser agora explícita. E ela foi explicitada, da maneira que indiquei acima, pela disseminação da idéia de que somos formados pelo reconhecimento. Poderíamos dizer que, graças a essa idéia, o reconhecimento errôneo graduou-se agora no nível de um dano que pode ser obstinadamente enumerado ao lado daqueles mencionados no parágrafo precedente.

Um dos autores-chave dessa transição é sem dúvida Frantz Fanon, que, em seu influente *Les Damnés de la terre* (1961), alegou que a principal arma dos colonizadores era a imposição de sua imagem do colonizado aos povos subjulgados. O colonizado, a fim de libertar-se, tem antes de tudo de se purgar dessas auto-imagens depreciativas. Fanon recomendou a violência como o caminho para essa liberdade, em correspondência à violência original da imposição estrangeira. Nem todos os que se basearam em Fanon o seguiram nisso, mas a noção de que há uma batalha para uma auto-imagem modificada, luta que ocorre tanto no interior do subjulgado como em oposição ao dominador, tem sido amplamente aplicada. Essa idéia se tornou crucial para certas tendên-

cias do feminismo, sendo também um importante elemento do debate contemporâneo sobre o multiculturalismo.

O principal *locus* desse debate é o mundo da educação (no sentido amplo). Um foco são os departamentos de humanidades das universidades, em que se fazem exigências para que se alterem, se ampliem ou se excluam os cânones de autores acreditados com base na idéia de que os cânones atualmente favorecidos consistem quase inteiramente em "brancos machos mortos". Deve-se dar um lugar maior às mulheres e às pessoas de raças e culturas não-européias. Um segundo foco são as escolas secundárias, em que se faz, por exemplo, a tentativa de desenvolver currículos afrocentrísticos para alunos em escolas predominantemente negras.

A razão dessas mudanças propostas não é a de que, ou não é principalmente a de que, todos os alunos possam estar perdendo alguma coisa importante com a exclusão de um certo gênero ou de certas raças ou culturas, mas a de que as mulheres e os alunos dos grupos excluídos estão recebendo, diretamente ou por omissão, um quadro desfavorável de si mesmos, como se toda a criatividade e todo o valor fossem inerentes aos homens de origem européia. Aumentar e modificar o currículo é essencial não tanto em nome de uma cultura mais ampla para todos quanto para dar o devido reconhecimento aos até agora excluídos. A premissa de base dessas exigências é a de que o reconhecimento forja a identidade, em particular na aplicação fanonista: os grupos dominantes tendem a consolidar sua hegemonia ao inculcar no subjulgado uma imagem de inferioridade. A luta pela liberdade e pela igualdade tem, portanto, de passar por uma revisão dessas imagens. Os currículos culturais pretendem ajudar nesse processo de revisão.

Embora não seja frequente que se afirme com clareza, a lógica por trás de algumas dessas exigências parece depender da premissa de que devemos igual respeito a todas as culturas. Isso emerge da natureza da reprovação feita aos autores dos currículos tradicionais. Alega-se que os juízos de valor em que se baseiam esses currículos são na verdade corruptos, marcados pela estreiteza ou insensibilidade, ou, o que é ainda pior, por um desejo de denegrir os excluídos. A implicação parece ser a de que, sem esses fatores de distorção, os verdadeiros juízos de valor sobre diferentes obras colocariam todas as culturas mais ou menos no mesmo nível. Claro que o ataque poderia vir de uma perspectiva mais radical, neoneitzschiana, que questiona o próprio status dos juízos de valor como tais, porém, sem se chegar a esse passo extremo (de cuja coerência duvido), o pressuposto parece ser o de igual valor.

Eu gostaria de sustentar que há algo de válido nesse pressuposto, mas que não é de modo algum sem problemas e que envolve algo parecido com um ato de fé. Como pressuposto, a afirmação é a de que todas as culturas humanas que animaram sociedades inteiras por um período considerável de tempo têm alguma coisa importante a dizer a todos os seres humanos. Formulo-a assim par-

excluir ambientes culturais parciais no interior de uma sociedade, bem como as curtas fases de uma cultura importante. Não há razão para crer que, por exemplo, as diferentes formas de arte de uma dada cultura tenham todas o mesmo valor ou tenham mesmo valor considerável; e toda cultura pode passar por fases de decadência.

Mas quando chamo isso de pressuposto, quero dizer que se trata de uma hipótese inicial com que se poderia abordar o estudo de qualquer outra cultura. A validade da alegação tem de ser demonstrada concretamente no estudo real da cultura. A bem dizer, diante de uma cultura suficientemente distinta de nossa, podemos ter apenas, *ex ante*, a idéia mais obscura de qual pode ser sua contribuição valiosa. Porque, para uma cultura suficientemente diferente, a própria compreensão do que significa ter valor será estranha e desconhecida para nós. Abordar, por exemplo, um raga com os pressupostos de valor implícitos no cravo bem-temperado seria um tiro completamente fora do alvo. O que tem de acontecer é aquilo que Gadamer chama de "fusão de horizontes".³⁶ Aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como a base da valoração pode ser situado como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida. A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos contrastes.³⁷ Assim, se e quando terminarmos por encontrar apoio substantivo para nossa suposição inicial, isso depende de uma avaliação do valor que possivelmente não teríamos condição de fazer no começo. Chegamos ao juízo em parte por meio da transformação de nossos padrões.

Poderíamos afirmar que devemos a todas as culturas um pressuposto desse tipo. Desse ponto de vista, negá-lo poderia ser visto como fruto do preconceito ou da má vontade. Poderia até ser equivalente a uma negação de igual status. Algo semelhante a isso deve estar por trás da acusação feita por defensores do multiculturalismo contra os partidários do cânon tradicional. Supondo que a relutância em ampliar o cânon venha de uma mistura de preconceito com má vontade, os multiculturalistas nos acusam da arrogância de supor sua superioridade sobre povos antes subjugados.

Esse pressuposto ajudaria a explicar por que as exigências de multiculturalismo se apóiam em princípios estabelecidos de igual respeito. Se negar o pressuposto equivale a negar a igualdade e se advém importantes consequências para a identidade das pessoas a partir da ausência de reconhecimento, pode-se defender a insistência na universalização do pressuposto como extensão lógica da política da dignidade. Do mesmo modo como todos devem ter

iguais direitos civis e de voto, seja qual for sua raça ou cultura, assim também devem gozar do pressuposto de que sua cultura tradicional tem valor. Essa extensão, por mais logicamente que pareça decorrer das normas aceitas de dignidade igual, combina com muita dificuldade com estas, visto que se opte à cegueira das diferenças que foi central a essas normas. Mas ela parece de fato vir delas, embora com dificuldades.

Não estou certo da validade de se exigir esse pressuposto como um direito. Mas podemos deixar essa questão de lado, porque a exigência feita parece mais forte. A alegação é a de que o adequado respeito à igualdade requer mais do que um pressuposto segundo o qual o estudo aprofundado nos fará ver as coisas de dada maneira; tem de haver juízos reais de igual valor aplicados aos costumes e às criações dessas diferentes culturas. Esses juízos parecem estar implícitos na exigência de que certas obras sejam incluídas no cânon, o mesmo ocorrendo com a implicação de que essas obras não foram incluídas antes só por causa do preconceito, da má vontade ou do desejo de dominar. (Claro que a exigência de inclusão é *logicamente* separável de uma reivindicação de igual valor. A exigência poderia ser: "Inclua essas porque são nossas, ainda que possam ser inferiores." Mas não é assim que falam as pessoas que fazem essa exigência.)

Ainda há alguma coisa muito errada numa demanda com essa forma. Faz sentido insistir, como uma questão de direito, que abordemos o estudo de certas culturas com um pressuposto de seu valor. Mas não pode fazer sentido insistir como uma questão de direito que cheguemos a um juízo conclusivo final de que o seu valor é grande ou igual ao de outras culturas. Isto é, se o juízo de valor pretende registrar algo independente de nossa própria vontade e desejo, ele não pode ser ditado por um princípio de ética. Num exame mais acurado, ou encontramos algo de grande valor na cultura C ou não encontramos. Mas não faz mais sentido exigir isso do que o faz a exigência de que consideremos a terra redonda ou chata, ou a temperatura do ar quente ou fria. Afirmei isso sem nenhuma dúvida quando, como todo mundo sabe, há uma vigorosa controvérsia com relação à "objetividade" de juízos nesse campo e quanto à existência ou não de uma "verdade da matéria", como parece haver na ciência natural, ou, na verdade, se mesmo na ciência natural a objetividade é uma miragem.³⁸ Não tenho muita simpatia por essas formas de subjetivismo, que julgo bastante confusas. Mas parece haver alguma confusão especial no invocá-las nesse contexto. O impulso moral e político da queixa concerne a juízos injustificados de status inferior feitos alegadamente sobre culturas não hegemônicas. Mas se esses juízos são em última análise uma questão de vontade humana, a questão da justificativa desaparece. Propriamente falando, não

36. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975, pp. 289-290; ed. br.: *Verdade e método*, Petrópolis, Vozes, 1997.

37. Para uma discussão mais completa da comparação, ver o capítulo 8, bem como meu artigo "Understanding and Ethnocentricity", *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Inglaterra, 1985.

38. Discuto a objetividade de maneira um tanto mais extensa na parte 1 de *As Fontes do Self*, São Paulo, Loyola, 1997.

se fazem juízos que possam estar certos ou errados: exprimem-se gostos ou desgostos; endossa-se ou rejeita-se outra cultura. Mas então a queixa tem de passar a atingir a recusa a endossar, e a validade ou falta de validade dos juízos nada tem que ver com isso.

Assim, entretanto, o ato de declarar as criações de outra cultura coisas de valor e o ato de se declarar do lado dessa cultura, ainda que suas criações nada tenham de especial, tornam-se indistinguíveis. A diferença está só na embalgem. No entanto, o primeiro é normalmente entendido como genuína expressão de respeito e, o segundo, como insuportavelmente paternalista. Os supostos beneficiários da política do reconhecimento, as pessoas que poderiam de fato beneficiar-se do reconhecimento, fazem uma distinção crucial entre os dois atos. Elas sabem que desejam respeito, e não condescendência. Toda teoria que desfaça a distinção parece, ao menos *prima facie*, distorcer facetas cruciais da realidade de que pretende tratar.

Com efeito, teorias subjetivistas, mal-acabadas, neoneitzschianas, costumam ser invocadas com frequência nesse debate. Derivando muitas vezes de Foucault ou de Derrida, elas alegam que todos os juízos de valor se baseiam em padrões em última análise impostos por estruturas de poder que contribuem para consolidar. Deveria ser claro o motivo de essas teorias proliferarem. Um juízo favorável dado por exigência é absurdo, a não ser que algumas dessas teorias sejam válidas. Além disso, julgar por exigência é um ato de condescendência de tirar a respiração. Ninguém de fato entende isso como um genuíno ato de respeito. Ele tem mais a natureza de um ato fingido de respeito realizado a instâncias do seu suposto beneficiário. Objetivamente, tal ato envolve desdém pela inteligência deste último; ser objeto de um ato como esse denigre. Os proponentes de teorias neoneitzschianas esperam escapar desse nexo de hipocrisia transformando a questão inteira em questão de poder e contrapoder. Então, deixa-se o respeito e está-se no domínio de escolher um lado em que ficar, no campo da solidariedade. Isso dificilmente é uma solução satisfatória, dado que, ao ficar de um lado, eles renunciam à força propulsora desse tipo de política, que é precisamente a busca de reconhecimento e respeito.

Além disso, ainda que pudéssemos exigir isso deles, a última coisa que queremos nesse estágio dos intelectuais eurocentrados são juízos positivos do valor de culturas que eles não estudaram exaustivamente. Porque reais juízos de valor supõem uma fusão de horizontes de padrões em que tenhamos sido transformados pelo estudo do padrão do outro, de modo que não estejamos simplesmente julgando a partir de nossos velhos padrões familiares. Um juízo favorável feito prematuramente seria não só condescendente como etnocêntrico. Ele louvaria o outro por ser como nós.

Eis outro grave problema que afeta boa parte da política do multiculturalismo: a exigência peremptória de juízos de valor favoráveis é paradoxalmente — talvez tragicamente — homogeneizante. Porque ela implica que já dispo-

nhamos dos padrões para fazer esses juízos. Mas os padrões que temos são os da civilização do Atlântico Norte. Assim, os juízos "encaixarão" implícita e inconscientemente os outros em nossas categorias. Pensaremos em seus "artistas" como criadores de "obras" que podemos então incluir em nosso cânon. Ao invocar implicitamente nossos padrões para julgar todas as civilizações e culturas, a política da diferença pode acabar tornando todo mundo igual³⁹.

Assim formulada, a exigência de reconhecimento igual é inaceitável. Mas a história não termina simplesmente aqui. Os inimigos do multiculturalismo na academia americana perceberam essa fraqueza e a têm usado como desculpa para dar as costas ao problema. Isso não resolve as coisas. Uma resposta como a atribuída a Saul Bellow, de que gostaremos de ler o Tolstói zulu quando ele aparecer, mostra a profundidade do etnocentrismo. Em primeiro lugar, há o pressuposto implícito de que a excelência tem de assumir formas com que estamos familiarizados: os zulus deveriam produzir um *Tolstói*. Em segundo, supomos que sua contribuição ainda acontecerá (*quando* os zulus produzirem um *Tolstói*). Esses dois pressupostos caminham obviamente juntos. Se os zulus têm de produzir nosso tipo de excelência, então evidentemente sua única esperança está no futuro. Roger Kimball o diz de maneira mais crua: "Apesar dos multiculturalistas, a escolha que hoje temos diante de nós não é entre uma cultura ocidental 'repressiva' e um paraíso multicultural, mas entre a cultura e a barbárie. A tal 'civilização não é um dom, é uma realização — uma frágil realização que precisa de constante alimentação e defesa de sínteses de dentro e fora"⁴⁰.

Tem de haver algum meio-termo entre a exigência inautêntica e homogeneizante de reconhecimento de igual valor, de um lado, e o autofechamento em padrões etnocêntricos do outro. Há outras culturas, e temos de viver juntos cada vez mais, tanto em escala mundial como na convivência no interior de cada sociedade.

O que temos é o pressuposto de igual valor: uma posição que tomamos quando empreendemos o estudo do outro. Talvez não precisemos perguntar se isso é algo que os outros podem exigir de nós como um direito. Poderíamos simplesmente perguntar se essa é a maneira como deveríamos nos relacionar com os outros.

Bem, e é? Como pode esse pressuposto fundamentar-se? Um fundamento proposto é religioso. Herder, por exemplo, tinha uma visão da Divina Providên-

39. Os mesmos pressupostos homogeneizadores estão na base da reação negativa que muitas pessoas manifestam diante de alegações de superioridade em favor da civilização ocidental, por exemplo, no tocante à ciência natural. Mas é absurdo criticar essas alegações em princípio. Se todas as culturas deram uma contribuição de valor, não podem elas ser idênticas nem personificar o mesmo tipo de valor. Esperá-lo seria incorrer num vasta subestimação das diferenças. No final, o pressuposto de valor imagina um universo em que diferentes culturas se complementam mutuamente com diferentes tipos de contribuição. Esse quadro é não apenas compatível com juízos de superioridade-em-certos aspectos como os requer.

40. Roger Kimball, "Tenured Radicals", *New Criterion*, janeiro de 1991, p. 13.

cia de acordo com a qual toda essa variedade de culturas não era mero acaso, mas pretensão produzir uma maior harmonia. Não posso descartar essa visão. Mas se ficarmos no nível humano, poderemos alegar ser razoável supor que as culturas que proporcionaram o horizonte de significado para grande número de seres humanos, de caracteres e temperamentos diversos, por um longo período de tempo — culturas que, em outras palavras, articularam seu sentido do bem, do sagrado e do admirável —, quase certamente têm algo que merece nossa admiração e respeito, ainda que isso se faça acompanhar de muita coisa que temos de detestar e rejeitar. Dito de outra maneira: seria uma suprema arrogância descartar a priori essa possibilidade.

Talvez haja aqui, afinal, uma questão moral. Só precisamos de um sentido de nossa própria parte limitada de toda a história humana para aceitar o pressuposto. Só a arrogância, ou algum fracasso moral análogo, pode nos privar disso. Contudo, o que o pressuposto requer não são juízos peremptórios e inautênticos de igual valor, mas a propensão a ser receptivo ao estudo cultural comparativo do tipo que tem de deslocar nossos horizontes nas fusões resultantes. O que ele requer, sobretudo, é a admissão de que estamos muitíssimo longe do horizonte último em que o valor relativo de diferentes culturas possa ser evidente. Isso significaria acabar com uma ilusão que ainda mantém muitos multiculturalistas — bem como seus mais acerbos oponentes — sob sua égide.

A POLÍTICA LIBERAL E A ESFERA PÚBLICA

O QUE É EXATAMENTE uma sociedade liberal? O que a torna possível? E quais os perigos que ela enfrenta? Eis as questões que eu gostaria de examinar; mas o problema é que todas elas permitem respostas de extensão indefinida. Os perigos passíveis de afetar a sociedade liberal, por exemplo, não são enumeráveis. Ameaças podem vir de um número incontável de direções. Por isso tenho de ser seletivo. Há algumas dificuldades que me parecem generalizadas em nossa época, e eu as coloco no primeiro plano. Ao fazê-lo, sei que falo a partir de uma experiência parvoqual. Aspiramos hoje a sociedades de tipo liberal em quase todos os lugares do mundo, em condições radicalmente diferentes. Nenhuma discussão finita pode fazer justiça a todas essas situações.

Mas com certeza, se os perigos são infinitos, a primeira questão, que pede uma definição de sociedade liberal, pode ter uma resposta clara e finita. Assim se poderia pensar, e alguns pensadores tentaram emitir definições. Mas creio que também aqui a complexidade da realidade e a multiplicidade de suas facetas nos fazem desconcertar. Com efeito, creio que há perigo em tentar formular definições claras, porque essa definição pode estreitar o âmbito de nossa atenção de maneiras prejudiciais ou mesmo fatais.

Mas não temos de saber sobre o que falamos? Admito-o a contragosto, e até ofereço um esboço grosseiro do que designo por sociedade liberal. Contudo, com o desenrolar da discussão, espero que a natureza indecisa e multifacetada da questão se evidencie.

Podemos delinear a sociedade liberal em termos de suas formas características, por exemplo, o governo representativo, o regime de direito, o regime de direitos arraigados, a garantia de certas liberdades. Mas vou preferir começar de outro ponto, e pensar uma sociedade liberal como aquela que tenta