

Identidade e reconhecimento em Charles Taylor

Identity and recognition in Charles Taylor

Adamo Perrucci

*Professor Substituto do Departamento de Filosofia da UFRN.
Doutorado em Filosofia e História da Filosofia pela
Università degli Studi di Bari, UNIBA, Itália.
a.perrucci@hotmail.com*

14

Resumo

A relevância da contribuição de Charles Taylor para a discussão acerca do multiculturalismo adquire a configuração do binômio identidade-reconhecimento. Após a publicação do escrito *The Politics of Recognition*, o pensador canadense tornou-se um ponto de referência no contexto do *Liberal-communitarian debate* por ter pensado o problema da convivência entre diversidades culturais de uma forma que pretende conciliar posturas conflitantes. As páginas seguintes visam apresentar os pressupostos teóricos que alicerçam a visão tayloriana da identidade moderna a partir da ligação que o autor estabelece entre as “fontes morais” da identidade e o autocumprimento pessoal.

Palavras-chave: Identidade. Reconhecimento. Cultura. Pessoa.

Abstract

Charles Taylor's relevant contribution concerning the discussion about multiculturalism has acquired the identity-recognition binom configuration. Since the publication of the writing *The Politics of recognition*, the canadian thinker has been regarded as a point of reference in the context of the *Liberal-communitarian debate*, as he conceived the coexistence between cultural diversities with the target of reconciling conflicting positions. The following text aims at presenting the theoretic background of Taylor's identity view starting from the relationship, established by the author, between “moral sources” of identity and personal fulfillment.

Keywords: Identity. Recognition. Culture. Person.

Introdução

A figura intelectual de Charles Taylor veio ganhando destaque internacional desde os anos 1970, quando ele se tornou professor associado de Teoria Política na Universidade de Oxford¹. Não é à toa que a contratação acadêmica aconteceu exatamente naquela década, pois, em 1975, o autor chegou a publicar a obra intitulada *Hegel*, verdadeiro ponto de condensação da compreensão psicoantropológica tayloriana que iria alicerçar sua reflexão posterior sobre a esfera público-política como espaço dos “significados compartilhados”.

Sem dúvida, a exigência de entender a identidade moderna é o verdadeiro *leit-motiv* de sua reflexão, pois, dessa forma, ele compreende os momentos de rupturas na história da civilização ocidental até oferecer evidência de que a nossa identidade, tanto de grupos quanto de indivíduos, revela um rico e articulado substrato axiológico a ser explorado². Por conseguinte, há uma correlação indissociável entre discurso antropológico e discurso moral, pois, o *que nós somos* sempre se remete à nossa orientação no espaço das questões morais, que preexistem ao sujeito que “age” numa dada sociedade.

Para compreender melhor a visada da reflexão tayloriana, é preciso, em primeiro lugar, esclarecer o entrelaçamento entre sua análise psicoantropológica e sua tematização da esfera público-política. A esse respeito, o livro *Sources of The Self*, lançado em 1989, representa uma ponte teórica entre duas fases da reflexão tayloriana, pois, nele, o autor, ao denunciar os limites da unilateralização da razão moderna como “razão instrumental”, aponta para uma via de saída daquele atomismo sociopolítico que promana de um mal-entendido da liberdade moderna.

A viragem do moderno

A análise do tempo moderno leva Taylor a focar a sua atenção sobre o processo de plena afirmação da dignidade do indivíduo, que acabou legitimando o exercício da liberdade humana em termos de autodeterminação moral. De acordo com ele, a idade moderna, propriamente dita, revela sua peculiaridade no processo gradativo de imanentização dos princípios da moralidade, que tornou a consciência individual a única fonte do agir

¹ Nascido em 1931, em Montréal, estudou na MacGill University e na Universidade de Oxford, onde fez o Doutorado, orientado por Isaiah Berlin (1909-1997).

² “As pessoas podem ter sua identidade definida em parte por seu compromisso moral ou espiritual [...]. Ou podem defini-la em parte pela nação ou tradição a que pertencem [...]” (TAYLOR, 1997, p. 44).

responsável. Trata-se da virada “internalista” do moderno, que conduziu a uma nova autenticação do ser e do agir do homem, baseada na capacidade do indivíduo de moldar o próprio existir³.

A recusa da ideia de uma natureza humana pré-definida, junto à intuição do “poder esclarecedor” do pensamento, viabilizou a celebração kantiana do indivíduo como autolegisador, ou seja, como capaz de alcançar a universalidade da lei moral pelo exercício da própria autonomia moral, que é ação segundo as instâncias da *razão*. Dessa forma, apresenta-se o indivíduo nascido da luta pela libertação do aparelho metafísico medieval, o qual não se deixa mais guiar por leis abstratamente universais, mas sim por sua capacidade de se responsabilizar pelos próprios atos, isto é, de assumir a própria consciência como centro ordenador de si mesmo. Destarte, fica abalada aquela equação entre identidade e posição social que tradicionalmente definia “o que é” a cada indivíduo numa sociedade⁴.

Em particular, o desabamento das hierarquias sociais, que aconteceu especialmente na época da crise do *ancien régime*, possibilitou a passagem da chamada “ética da honra” para a “ética da dignidade”, como instância de igual consideração de cada cidadão nas diferentes dimensões da vida associada. A mudança fundamental que a partir daí se manifesta consiste na admissão de que o valor de cada homem independe de sua posição social: o homem tem valor enquanto homem. É a afirmação da igualdade universal dos homens baseada no compartilhamento universal da instância racional como marca que enobrece o ente que, embora pertença ao mundo fenomênico, se revela também “coisa em si” pela potencialidade de um agir capaz de espelhar as exigências de uma “razão que manda”. Porém, outro acontecimento da ordem histórico-cultural marcou o tempo moderno: a afirmação do “ideal da autenticidade”, cuja peculiaridade reside na afirmação de que cada indivíduo realiza-se de acordo com um modelo que *só e somente* ele pode escolher até cumprir o que *manda* a natureza humana concreta que *está nele*.

Não é mais suficiente afirmar que pertencemos à mesma natureza humana, mas é também preciso constatar que essa mesma natureza humana, longe de ser uma pura essência contemplada, é algo que *está em mim* e que

³ “Na base da nossa ideia moderna da identidade está a noção de que não se podem resolver todas as questões de orientação moral em termos simplesmente universais. E isso está ligado à nossa compreensão pós-romântica das diferenças individuais, bem como à importância que atribuímos à expressão na descoberta que cada pessoa faz de seu horizonte moral” (TAYLOR, 1997, p. 45).

⁴ “O que nos distingue dos nossos antepassados é apenas o fato de não considerarmos como algo indiscutível as questões formuladas nestes termos. Porém, isso também significa que nossa identidade, definida pelo que quer que nos forneça nossa orientação fundamental, é na verdade complexa e multifacetada” (TAYLOR, 1997, p. 45).

fala algo para mim. Então, a ideia da autonomia kantiana exige uma complementação teórica a partir da valorização das intuições de autores como J. J. Rousseau (1712-1778), J. G. Herder (1744-1803) e W. Humboldt (1769-1859), cujas contribuições originais representam para Taylor uma válida alternativa crítica à ideia do *sujeito desprendido*, que se origina na epistemologia moderna e que legitima uma compreensão atomista do indivíduo, ou seja, o vê como metafisicamente independente da sociedade, muito embora ele seja moldado por seu ambiente social⁵. A reivindicação tayloriana é a de que o sujeito insere-se em ordens mais amplas, as quais ele nunca consegue transcender, somente remodelar pontual e marginalmente. O pensador pretende substituir a visão de um homem reduzido a uma “egoidade” monológica pela concepção de um homem enquanto linguagem e cultura, que vive e se desenvolve no contexto de vida da comunidade à qual ele pertence. Por meio da indagação histórica, o autor de *Sources of the Self* visa enuclear os traços definidores da identidade moderna, os ideais “responsáveis” por sua edificação. O enfoque tayloriano é exatamente a ênfase sobre a “comunidariedade” do indivíduo, isto é, sobre aquela força que formata o *que nós somos*, que é a incessante *troca social* entre interlocutores. Um indivíduo concebido fora do espaço da interação social é não somente uma impossibilidade *de facto*, mas também *de jure*.

Assim, a identidade do indivíduo coincide com sua maneira particular de encontrar uma colocação em meio a uma dada realidade cultural. Trata-se do *insight* fundamental de Taylor, que alicerça a própria teoria do reconhecimento e que vê a linguagem, entendida como o conjunto das determinações que subjazem às nossas vivências e aos nossos juízos, como algo que se desenvolve a partir de um contexto comunitário. A vida de uma linguagem e de uma cultura transcende os limites da esfera do indivíduo: seu *habitat* natural é a comunidade. Na medida em que o indivíduo apodera-se de tal cultura, ele chega a definir sua identidade, encaixando-se no fluir de uma vida mais ampla.

Essas aquisições supõem a assunção do “princípio de incorporação”, que é uma visão do sujeito caracterizada pela afirmação de que as nossas funções cognitivas, por mais “espirituais” que pareçam, são sempre necessariamente “encarnadas”. Essa “encarnação” realiza-se em duas

⁵ “Minha autodefinição é entendida como resposta à pergunta: ‘Quem sou eu?’. E essa pergunta encontra seu sentido original no intercâmbio de falantes. Defino quem sou ao definir a posição a partir da qual falo na árvore genealógica, no espaço social, na geografia das posições e funções sociais, em minhas relações íntimas com aqueles que amo, e de modo também crucial, no espaço de orientação moral e espiritual dentro do qual são vividas minhas relações definitórias mais importantes” (TAYLOR, 1997, p. 53-54).

dimensões interrelatas, a saber: tanto na minha dimensão racional (ente que pensa) quanto na minha *atividade de autoexpressão* (pensamento que se expressa numa linguagem).

Por conseguinte, a nossa autocompreensão é uma contínua tematização acerca da relação que nos liga à realidade. Uma das marcas da vida subjetiva é a constante simbolização e conceituação relativamente à nossa autocompreensão, como articulação do real em um *médium* linguístico proporcionado pela comunidade cultural à qual pertencemos⁶.

Taylor chega a enxergar a verdadeira herança do moderno no ideal de liberdade indissociável da *constituição moral* do homem, ou seja, da ligação com o universo axiológico que lhe pré-existe e a partir do qual ele constrói sua identidade, o *senso de si mesmo*. Nesse sentido, o homem é um *self-interpreting animal*⁷ (animal que se autointerpreta), dotado da faculdade de articular as expressões de seus sentimentos e as significações de seu espaço existencial. Essa é uma potencialidade que implica imediatamente a dimensão linguística.

O empreendimento tayloriano de refundamentação da antropologia se move então de uma radical negação do sujeito epistemológico moderno para proceder à contemplação do sujeito como encarnado em sua *situacionalidade operacional*. A intenção tayloriana é exatamente viabilizar uma recuperação das competências morais dos indivíduos, entendidos como livres autoprotetualidades. Deve-se priorizar a construção de ferramentas argumentativas capazes de formar os traços mais gerais da nossa vivência moral, contrastando adequadamente com todo reducionismo da complexidade das manifestações do humano. É preciso começar do *horizonte de senso*, que se torna concreto na linguagem como *forma de vida*. Possuir uma identidade equivale a saber qual é a nossa posição em relação ao quadro normativo e valorial que norteia o agir.

À luz das reflexões que precedem, faz-se uma ligação incindível entre ética e antropologia, pois, o homem é quem interpreta e define sua humanidade pelas articulações dos componentes de uma vida ética. É essa visão unitária e plural da natureza humana que alicerça a compreensão tayloriana da identidade.

⁶ “É claro que há uma grande diferença entre, de um lado, a situação em que ajo na qual estou em conversação apenas com minha comunidade histórica imediata e na qual não me sinto confirmado naquilo em que acredito, a não ser que nos vejamos olhos nos olhos; do outro, o caso de que eu tenho de me basear principalmente em uma comunidade de pessoas de igual pensamento e em que a confirmação pode tomar a forma de eu me sentir satisfeito com o fato de que elas deem um testemunho inconsciente de minhas concepções, que seu pensamento e sua linguagem evidenciem contato com a mesma realidade, que vejo com mais clareza que elas” (TAYLOR, 1997, p. 57-58).

⁷ Veja o ensaio “Self-interpreting animals”. In: TAYLOR, 1985a, p. 45-76.

As coordenadas da identidade

Pelas argumentações desenvolvidas acima, fica claro que Taylor distancia-se da corrente interpretativa que vê a linguagem por meio da sua mera “função instrumental”, como correlato da configuração atomista cuja essência é a capacidade de estabelecer um controle total sobre si mesmo e a natureza. Para o pensador canadense, a linguagem deve ser entendida como um todo, isto é, como um verdadeiro mundo no qual se realiza uma completa articulação de *nós mesmos* e da própria realidade. O homem é linguagem, pois entende si mesmo a partir de sua colocação na realidade sociocultural em que se encontra⁸.

Não se trata simplesmente de uma consciência reflexiva que nos possibilita o reconhecimento da essência das coisas, mas também da atividade por meio da qual chegamos a vivenciar emoções especificamente humanas e a construir as nossas relações interpessoais e morais, inclusive as da comunidade linguística, em cujo seio desenvolve-se a linguagem. Existe uma correlação estrutural entre a construção de si mesmo e sua autenticação na esfera do agir moral, ou seja, o homem opera num espaço inter-humano no qual ele tem que dar conta das motivações de seu agir, comprometendo-se com a promoção do bem⁹. A linguagem expressiva da qual ele dispõe manifesta o *ser pessoa* do homem, que se abre às questões moralmente relevantes¹⁰.

A “dimensão do si” está conectada à dimensão do agir, pois o sujeito comprometido com a responsabilidade da ação, ao avaliar os eventos que acontecem ao seu redor, explicita e confirma sua identidade como autororientação no espaço moral¹¹. A nossas intuições e emoções morais são corroboradas ou abandonadas ao longo do tempo em favor de outras, o que Taylor chama de “conta identitária”, que é a constante tentativa de interpretar o *que nós somos* perante nossos semelhantes.

O “ideal da autenticidade” exige que eu viva fielmente a mim mesmo, buscando a minha própria autorrealização. Esse ideal é a liberdade, a qual implica que eu encontre “sozinho”, contra os imperativos do conformismo externo, o desenho da minha existência. Nesse sentido, o autor vê o sujeito

⁸ O amadurecimento dessa visão tem como testemunho a análise do conceito hegeliano de “eticidade” (TAYLOR, 1975, 1979).

⁹ “A cultura moderna desenvolveu concepções de individualismo que retratam a pessoa humana como, ao menos potencialmente, um ser que encontra suas coordenadas dentro de si mesmo, que declara independência das redes de interlocução que o formaram originalmente ou, ao menos, as neutraliza” (TAYLOR, 1997, p. 56).

¹⁰ Ver o ensaio “The Concept of a Person”. In: TAYLOR, 1985a, p. 97-114.

¹¹ TAYLOR, 1988.

moderno como capaz de reivindicar sua autonomia como pedido de reconhecimento de sua “habilidade” de perseguir seus próprios objetivos.

A convicção que permanece nessa visão é a de que, pela exploração das intimidades individuais como fontes do senso do viver, a personalidade moral estrutura-se como dialogicidade e relacionalidade. Sem dúvida, assiste-se a uma transformação radical da compreensão da própria natureza humana. Emerge a ideia de que o ser humano caracteriza-se pela complexidade de seus desejos, de suas aspirações e de seus juízos. Por conseguinte, conhecer o homem equivale a esclarecer o sentido dessa criação contínua de paradigmas vitais nunca definitivos, mas sempre abertos a novas configurações pelo fato de toda realização humana ser limitada.

Chega-se agora a compreender a dependência estrutural entre *viver social* e a *autodescrição* dos agentes morais: as práticas voltadas para a edificação de uma dada sociedade supõem uma *conta pessoal* como *momento narrativo do si*, que viabiliza a construção da própria comunidade. Taylor define como constitutiva a referida *autodescrição*, pois ela molda os espaços do compartilhamento da coletividade. Por essa razão, deve ser deslegitimada toda a pretensão objetivista – baseada no paradigma das ciências naturais – de oferecer um modelo de entendimento dos processos e dos complexos mecanismos da sociedade.

Na verdade, trata-se de ter consciência de que as nossas teorias não se reduzem à pura “descritividade”, mas, sim, incorporam as nossas próprias autodescrições como fator que norteia a ação moral. A tese que o autor suporta é a de que a teoria social tem de assumir os sujeitos como *agentes que se autodefinem*, cujo agir é “formatado” por sua autocompreensão. A teoria social deve lidar com o *agente moral* a partir das descrições que ele proporciona relativamente a si mesmo e às coisas, pois não é possível *by-passar* o sujeito como fonte de senso. Na medida em que o estudo de uma dada sociedade consegue focar a atenção sobre a estratificada esfera interior do indivíduo, que inclui sentimentos, emoções e juízos de valor, é possível identificar os verdadeiros objetos de indagação das ciências sociais¹².

Em geral, Taylor reconhece que as teorias sociais sempre se referem a uma determinada prática. Porém, a questão que se põe é também de ordem moral: é possível adquirir um “saber social” que seja universal?

É notória a tendência das ciências sociais transculturais e comparativas de assumir uma atitude etnocêntrica propensa a excluir tudo o que se apresentar

¹² Ver o estudo “Social Theory as Practice”. In: TAYLOR, 1985b.

como “desvio” com relação à própria cultura de origem. O estudo comparativo das culturas torna-se, assim, lugar do exercício do preconceito etnocêntrico, em vez de ser o espaço de encontro do que é diferente.

Taylor está bem convencido de que a antropologia cultural, em particular, deve se comprometer com o estudo das culturas, evitando indevidas transposições. A interdependência estrutural entre *compreensão de si* e *compreensão do outro* traz à tona a problematicidade do estatuto das ciências sociais, com respeito à adequação da linguagem que elas usam para comparar culturas diferentes.

Cada identidade vive e se desenvolve num determinado contexto vital, como *humus* originário no qual se formata a existência individual pela interação entre usuários de uma mesma linguagem, que é a sedimentação de uma *comum visão do mundo*. Por conseguinte, o discurso sobre a identidade vira comparativo na hora de se tornar ciente que os “nossos imaginários sociais” são relativos e que podem ser abalados pela confrontação com outras modalidades perceptivas do senso. Taylor acredita que a tarefa dos antropólogos é a de analisar o “substrato articulativo” da “vida comum”, sem o qual o próprio viver em sociedade perde sua estabilidade. Destarte, fica justificada a assunção tayloriana do compromisso de estudar a evolução histórica dos “imaginários sociais coletivos” que caracterizam a modernidade ocidental¹³.

É preciso que se converta a tematização da identidade em uma análise específica que brote de uma sólida *cultura da diferença*.

Uma renovada fundamentação do *saber do outro* não pode partir do que *nos define* e que não se encontra na diversidade: o nosso específico olhar para o mundo como “imaginário social” que nunca foi e nunca será objeto de compartilhamento universal.

O desafio da cultura ocidental consiste na sua capacidade de admitir outros modos possíveis de *seres humanos* pela aceitação de que ela não é detentora de modelos universais, a partir dos quais as outras civilidades deveriam mutuar o ideal de perfeição.

O reconhecimento: a construção dialógica da identidade

A peculiaridade da modernidade focada por Taylor reside no que ele identifica em termos de virada em direção à interioridade, que implica, por

¹³ TAYLOR, 2004.

parte do sujeito, a aquisição de uma inédita centralidade em relação às épocas anteriores, especialmente no que tange à moralidade. Trata-se de um processo gradativo que tem levado à autonomização ética do *agente*, ou seja, à consciência de que as motivações devem ser buscadas na *profundidade do si*¹⁴.

Esse discurso era tido como não relevante no tempo pré-moderno, pela visibilidade da força capaz de impulsionar os indivíduos à vida moral, assim como pela dimensão externa da vida associada. Por conseguinte, a moralidade de um ato derivava de sua conformidade à norma, ao que o próprio *ethos* comum considerava moralmente irrepreensível.

Como é notório, Immanuel Kant teve o mérito de distinguir legalidade e moralidade, isto é, a pura observância da norma, por temor das punições, e um respeito animado pela vontade de agir segundo uma motivação interior que legifera na forma do “imperativo categórico” (“lei moral universal”). Nesse sentido, a razão kantiana é a própria lei do agir que se autofundamenta.

À luz do que precede, pode-se afirmar que Taylor identifica um aspecto crucial da cultura moderna, que é a liberdade enquanto valor: ela se torna a categoria explicativa dos demais fins contemplados pela reflexão ética.

Constata-se que o tempo moderno acabou dissolvendo os *horizontes de senso* tradicionais em nome da autonomia responsável do *sujeito moral*. Desse modo, a liberdade de agir aparece como sinônimo de “autenticidade pessoal” e “criatividade ética”, que de forma contínua questiona o significado do mundo humano. A *visão narrativa* do viver do homem, sustentada por Taylor, adquire os traços de uma *conta identitária*, pois olha para a vida como um desenvolvimento contínuo rumo ao seu autocumprimento pleno.

Beneficiando-se da viragem expressivista (de matriz herderiana) que houve no século XVIII, o pensador de Montréal leva a sério as implicações da concepção do indivíduo como *diferente* e *original* em relação ao modo concreto de vida que ele realiza. Não é somente a questão de reconhecer a diferença individual, mas, sim, de se tornar ciente de que os percursos de vida se diferenciam por causa daquela peculiaridade irrepitível que constitui a cada um de nós. No amadurecimento da aquisição expressivista, Taylor vê o ponto de chegada do caminho da modernidade no momento em que se descobre o poder humano de autoarticulação, que é a capacidade de explicitação do *fundamento interior* do nosso *ser pessoas*.

¹⁴ “O que emerge de tudo isso é que pensamos nessa orientação moral fundamental como essencial para ser um interlocutor humano capaz de responder por si mesmo” (TAYLOR, 1997, p. 46).

O “ideal da fidelidade a si mesmo” revela uma carga revolucionária única como afirmação da relevância moral da diferença entre os humanos. É uma intuição que veio marcando a idade moderna e que continua exercendo uma forte atração pela exaltação do princípio de originalidade que nos “obriga” a realizar uma originalidade como “autenticidade pessoal”.

Assim, Taylor visa requalificar a questão da identidade pela tentativa de reconciliação entre a instância moderna de liberdade e a estrutural abertura do sujeito à alteridade comunitária, *médium* expressivo da autocompreensão individual. Por conseguinte, é preciso entender a natureza dialógica da própria linguagem a partir do dado inegável de que as relações são lugares da *autodescoberta* e da *autorrealização*.

Há uma dialogicidade do processo constituinte dos *agentes* que viabiliza seu pleno desenvolvimento, passando pela interação social como modalidade de se apoderar de uma rica “linguagem humana expressiva”. A esse respeito, os *outros importantes* que J. H. Mead¹⁵ tematizou são partes integrantes da constituição da nossa identidade: pela interação com eles, somos introduzidos àquela linguagem que media a nossa relação com o universo ético-valorial.

Na verdade, a novidade trazida pela instância da autenticidade consiste na visão da identidade como algo adquirido pelo intercâmbio contínuo, até consolidar-se como uma interação suscetível de fracasso. A idade moderna tem tornado problemática a identidade, desprovido-a de seu fundamento inconcusso: agora ela é algo que é

moldado 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, ou uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes desenvolverem 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 redutora¹⁶.

Tanto no plano individual quanto no plano social, a crucialidade do papel que as relações dialógicas desempenham no processo genético-formativo da identidade não pode ser ignorada, pois *o que nós somos* como indivíduos/pessoas

¹⁵ MEAD, 1967.

¹⁶ TAYLOR, 2000, p. 141.

é devido também à qualidade dos contatos inter-humanos estabelecidos ao longo do nosso existir. Se a construção da identidade acontece por via relacional, disso deriva que o meu pleno autodesenvolvimento como sujeito está, de certa forma, vinculado, ao reconhecimento que os outros me proporcionam como interlocutor dotado de uma personalidade irrepetível e original¹⁷.

A própria ideia de dignidade do cidadão e de reconhecimento universal representa, para Taylor, um dos pontos de início da elaboração moderna da noção de autenticidade. A individuação histórica de tal matriz teórica lhe é funcional à explicação do interesse da contemporaneidade pela *política do reconhecimento*. De fato, a nossa familiaridade com o discurso sobre o reconhecimento dá-se tanto na esfera íntima, onde a formação da identidade e do si é entendida como diálogo e luta ininterrupta, quanto na esfera pública, em cujo seio a política do igual reconhecimento tem chegado a exercer uma função cada vez mais importante.

À luz das argumentações que antecedem, emerge uma ligação indissolúvel entre antropologia filosófica e realidade política, isto é, não pode pensar-se a identidade como algo desligado da exigência do reconhecimento. Meditar sobre essa relação equivale a encontrar uma via de saída da conflitualidade intercultural que caracteriza a idade contemporânea¹⁸.

Consta-se que o originário princípio rousseauano da igual dignidade de todos os cidadãos veio progressivamente abalado pela suspeita de que o conjunto dos direitos afirmados é, no final das contas, uma projeção da identidade de uma maioria dominante, ou seja, a negação do “ideal da autenticidade”. A partir dessa incoerência, emerge a *política da diferença*, como tomada de consciência que existe universalmente (todos têm uma identidade), a qual pertence de forma original somente a cada sujeito. A busca pela universalidade leva, então, à constatação do que é específico a grupos e a indivíduos.

É preciso abandonar a política da aplicação uniforme dos sistemas dos direitos para legitimar práticas públicas que levem em conta os contextos culturais particulares nos quais é concretamente promovida a “originalidade” de cada ser humano. A *política da diferença* identifica uma potencialidade universal a ser salvaguardada: a “particularidade”¹⁹ de cada um de nós.

¹⁷ “A importância da ação dialógica na vida humana mostra a profunda impropriedade do sujeito monológico das representações que emerge da tradição epistemológica. Não podemos compreender a vida humana simplesmente em termos de sujeitos individuais que criam representações por aí e respondem aos outros; e não podemos porque grande parte da ação humana só ocorre na medida em que o agente se compreende como parte integrante de um ‘nós’ e como tal se constitui a si mesmo” (TAYLOR, 2000, p. 188).

¹⁸ Ver a discussão entre J. Habermas (1994), W. Kymlicka (1995) e Taylor sobre a modalidade de lidar com o problema da identidade nas sociedades multiculturais contemporâneas.

¹⁹ TAYLOR, 2000, p. 254.

Destarte, o *pedido de reconhecimento* não se reduz à admissão do igual valor potencial de todo homem, pois inclui também o valor concreto que cada homem consegue a partir dessa mesma potencialidade. A *política da diferença* recusa a homogeneização dos humanos, desde que o processo de formação da identidade exige que eles se realizem de acordo com um “modelo” que não pode ser imposto *ab extra*.

Por conseguinte, uma autêntica sociedade liberal é aquela que reconhece quem não compartilha uma “visão pública do bem” e que deixa de lado a sutil forma de discriminação, reflexo de uma cultura única e hegemônica que esconde seu particularismo sob uma falsa universalidade. Herder havia entendido muito bem que o *modo de ser* original de cada indivíduo pode ser definido somente no contexto de sua cultura, à luz do complexo jogo das interações sociais e dialógicas.

O homem tayloriano é uma *unidade narrativa*, inseparável de seu passado e da tradição cultural que lhe proporciona as categorias de sua autocompreensão. O próprio existir humano é mobilidade, edificação contínua da identidade pela adoção de um “quadro de referência” ético-normativo que eu, enquanto liberdade e projeto de vida, posso remodelar.

Não é mais suficiente reconhecer que todos pertencem ao gênero humano como essência abstratamente universal, mas é também preciso reconhecer que cada um de nós é uma expressão autêntica da única natureza humana que compartilhamos.

Referências

HABERMAS, Jürgen. Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In: GUTMANN, A. (Org.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 107- 148.

KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Claredon Press, 1995.

MEAD, George Herbert. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

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

_____. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a.

_____. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge, 1985b.

_____. *The Moral Topography of The Self*. London: Routledge, 1988.

_____. *The Malaise of Modernity*. Ontario: Concord, 1991a. Cambridge: Harvard University Press, 1991b. Reeditado como: *The Ethics of Authenticity*.

_____. *Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Tradução de Adail U. Sobral e D. de A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. A Política do Reconhecimento. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Modern Social Imaginaries. In: GAONKAR, D.; KRAMER, J.; BENJAMIN, L.; WARNER, M. (Org.). Durham: Duke University Press, 2004.