

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Willian Martini**

**AS CONSEQUÊNCIAS MORAIS DA EPISTEMOLOGIA MULTICULTURAL**

Santa Maria, RS  
2017



**Willian Martini**

**AS CONSEQUÊNCIAS MORAIS DA EPISTEMOLOGIA MULTICULTURAL**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof. Dr. Jair Antonio Krassuski

Santa Maria, RS  
2017

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Martini, Willian  
As consequências morais da epistemologia  
multicultural / Willian Martini.- 2017.  
129 p.; 30 cm

Orientador: Jair Antonio Krassuski  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2017.

1. Epistemologia multicultural 2. Identidade 3.  
Epistemologia 4. Moralidade I. Krassuski, Jair Antonio  
II. Título.

**Willian Martini**

**AS CONSEQUÊNCIAS MORAIS DA EPISTEMOLOGIA MULTICULTURAL**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção de título de **Mestre em Filosofia**.

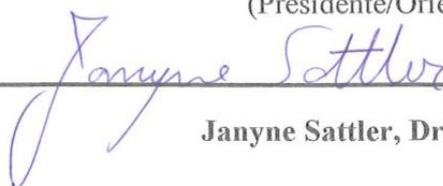
**Aprovado em 25 de Agosto de 2017.**



---

**Jair Antonio Krassuski, Dr. (UFSM)**

(Presidente/Orientador)



---

**Janyne Sattler, Dra. (UFSC)**



---

**Janaína Xavier do Nascimento, Dra. (UFSM)**

**Santa Maria, RS**

**2017**



## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, Jair;

à minha amiga e orientadora, Janyne, tão dedicada e aberta aos interesses de seus alunos, sua ajuda foi imprescindível para a realização deste e de outros trabalhos;

à minha estimada companheira, Diéssica, cujo espírito animoso tornou este trabalho menos árduo e seu sorriso fez os dias ficarem mais encantadores;

ao apoio dos familiares, em especial, de meu pai e dos tios Moacir e Elizabeth;

à CAPES, pelo financiamento de minha pesquisa.



## RESUMO

### AS CONSEQUÊNCIAS MORAIS DA EPISTEMOLOGIA MULTICULTURAL

AUTOR: Willian Martini  
ORIENTADOR: Jair Antonio Kassuski

Esta dissertação apresenta uma discussão sobre a epistemologia multicultural, suas implicações, críticas e possíveis consequências para a pesquisa e para nossas concepções sobre a moralidade. Um autor que se tornou central em nosso trabalho é Charles Taylor, não só devido a sua contribuição específica para o multiculturalismo, mas também por seu constante ataque ao legado moderno que orienta grande parte das reflexões na filosofia contemporânea. Examinamos as disputas em torno da afirmação de que os diversos fatores inerentes à cultura e a identidade de indivíduos ou grupos possuem estreito vínculo com a maneira como os conhecimentos são produzidos e validados em diferentes contextos. A crítica à concepção de um sujeito genérico dispendo de capacidades cognitivas para (de um modo neutro) pensar a si mesmo e o mundo a sua volta, é o ponto que une a abordagem epistemológica dos multiculturalistas ao pensamento de Taylor dentro de nosso trabalho. Entretanto, aí existem muitos pontos de discordância. O aspecto sociológico e a tendência pós-moderna da produção de alguns multiculturalistas são características em atrito com a concepção de *self* e de moralidade em Taylor. Veremos também que os detratores da epistemologia multicultural concentram seus argumentos sobre uma base tradicional do estudo sobre o conhecimento – na qual conceitos como “objetividade”, “clareza”, “racionalidade”, por exemplo, não são problemáticos. Mas as questões em torno da distinção entre norma e valor, nesse sentido, não constituem um ponto tão claro como se supõe. Sem dúvida, existem valores dentro das práticas e concepções consolidadas pela modernidade, como veremos ao longo deste trabalho. Questões envolvendo contexto cultural e o exame do status epistemológicos do conhecimento estão em um terreno bastante espinhoso, mas vamos tecer nossa investigação recorrendo em diversos pontos ao estudo das obras de Taylor. Porém, também vamos traçar uma divisão entre epistemologia multicultural e epistemologia monocultural a fim lançarmos algumas hipóteses sobre possíveis modos de compreender as consequências morais de uma abertura aos “postulados” da epistemologia multicultural.

**Palavras-chaves:** Epistemologia multicultural; identidade; epistemologia; moralidade



## ABSTRACT

### THE MORAL CONSEQUENCES OF MULTICULTURAL EPISTEMOLOGY

AUTOR: Willian Martini

ORIENTADOR: Jair Antonio Kassuski

This dissertation presents a discussion of multicultural epistemology, its implications, criticisms and possible consequences for a research and for our conceptions about morality. One author who became central to our work is Charles Taylor, not only for his specific contribution to multiculturalism, but also for his constant attack on the modern legacy that guides much of the thinking in contemporary philosophy. We examine disputes around the assertion that various factors are inherent in the culture and identity of individuals or groups with close ties to a way in which knowledge is produced and validated in different contexts. The critique of the generic subject's conception that has capacities (In a neutral way) to think of himself and the world around him, is the point that unites the epistemological approach of multiculturalists to Taylor's thinking within our work. However, there are many points of disagreement. The sociological aspect and the postmodern tendency of the production of some multiculturalists are characteristics in conflict with Taylor's conception of *self* and morality. We will also see that detractors of multicultural epistemology concentrate their arguments on a traditional ground of the study of knowledge - in which concepts such as 'objectivity', 'clarity', 'rationality', for example, are not problematic. But the questions about the distinction between norm and value in this sense are not a clear point as is supposed. Undoubtedly, there are values within the practices and conceptions consolidated by modernity, as we will see throughout this work. Questions involving cultural context and the examination of the epistemological status of knowledge are in a rather thorny terrain, but we will weave our investigation resorting in several points to the study of Taylor's work. Nevertheless, we will also draw a division between multicultural epistemology and monocultural epistemology in order to throw some hypotheses about possible ways of understanding the moral consequences of openness to the "postulates" of multicultural epistemology.

**Key-words:** Multicultural Epistemology; identity; epistemology; morality



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1 EPISTEMOLOGIA MULTICULTURAL E O <i>SELF</i> MODERNO SEGUNDO CHARLES TAYLOR .....</b>	<b>19</b>
1.1 EPISTEMOLOGIA E MULTICULTURALISMO.....	20
1.1.1 EPISTEMOLOGIA .....	21
1.1.2 MULTICULTURALISMO .....	26
1.2 MULTICULTURALISMO COMO DIVERSIDADE EPISTEMOLÓGICA: EXPLORANDO ALGUMAS ABORDAGENS.....	32
<b>1.3. NORMATIVIDADE EPISTEMOLÓGICA E O PROBLEMA DO RELATIVISMO .....</b>	<b>41</b>
<b>1.4 EPISTEMOLOGIA E MODERNIDADE: CHARLES TAYLOR E OS CAMINHOS PARA UMA VISÃO AMPLIADA SOBRE O CONHECIMENTO.....</b>	<b>50</b>
<b>2 MULTICULTURALISMO, SOCIEDADE E CONHECIMENTO .....</b>	<b>61</b>
2.1 RECONHECIMENTO E IDENTIDADE: A CONTRIBUIÇÃO DE CHARLES TAYLOR PARA O MULTICULTURALISMO.....	62
2.2 CHARLES TAYLOR, REALISMO E PRAGMATISMO .....	71
2.3 ÉTICA, LINGUAGEM E CONHECIMENTO: SOBRE A PÓS-MODERNIDADE.....	79
<b>3 AS CONSEQUÊNCIAS MORAIS DA EPISTEMOLOGIA MULTICULTURAL.....</b>	<b>93</b>
3.1 CHARLES TAYLOR SOBRE A IDENTIDADE E O BEM.....	97
3.2 SOBRE A INTERPRETAÇÃO E A NÃO OBJETIVIDADE DO <i>SELF</i> .....	103
3.3 EPISTEMOLOGIA MULTICULTURAL E EPISTEMOLOGIA MONOCULTURAL.....	112
3.4 MORALIDADE E A EPISTEMOLOGIA MULTICULTURAL.....	116
CONCLUSÃO.....	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	125



## INTRODUÇÃO

O multiculturalismo aparece em grande parte da literatura filosófica restringido a uma área da discussão política, sobretudo ao discurso sobre a legitimação das políticas de direitos diferenciados e a concessão de autonomia política para minorias nacionais.<sup>1</sup> Esta perspectiva tem questionado o real escopo de atuação do multiculturalismo, o qual tem sido usado para caracterizar reivindicações morais variadas, tais como aquelas em torno do feminismo, dos homossexuais, da luta contra o racismo, contra a xenofobia, etc. Nosso trabalho não vai se orientar a partir de uma análise das bases normativas e dos argumentos que buscam fundamentar as reivindicações políticas, embora faremos alguns esclarecimentos iniciais neste sentido. O que pretendemos fazer é montar um quadro (um pouco difuso, é preciso confessar) para debatermos algumas das principais ideias e temas ligados à leitura epistemológica do multiculturalismo: temos aí a crítica feita ao sujeito genérico de conhecimento tal como concebido pela tradição moderna; a relação entre contextos culturais e justificação do conhecimento; a relação entre princípios morais e diferença cultural. Entre outros pontos que por vezes passam longe da agenda de problemas da filosofia política.

Nosso capítulo 1 possui quatro seções, sendo que a primeira procura especificar os conceitos de epistemologia e multiculturalismo, os quais estão relativamente distanciados, uma vez que os estudos sobre o conhecimento se orientam por critérios rígidos e por uma perspectiva essencialmente teórica, intelectualista, enquanto o multiculturalismo consiste num campo de debates mais aberto, ligado a propósitos políticos e lutas sobre questões identitárias e ideológicas, por exemplo. A seção seguinte apresenta então o debate sobre a concepção de *diversidade epistemológica*, isto é, a ideia de que a validade ou legitimidade que determinadas crenças adquirem não são independentes dos fatores que constituem a identidade e as experiências que os sujeitos possuem enquanto membros de um grupo étnico ou cultural, como pertencente a um gênero ou possuindo uma raça específica, etc. Assim, veremos com os autores Patricia Hill Collins, Molefi Kete Asante, James Scheurich e Michelle Young diferentes maneiras de caracterizar aquilo que chamamos de epistemologia multicultural. Existem formas variadas através das quais o contingente pode influenciar o estabelecimento dos conhecimentos no interior de um grupo: as questões de poder; a luta contra uma cultura hegemônica e opressora; as emoções envolvidas no ato da comunicação,

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo: SONG, S. (2016). *Multiculturalism*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/>.

são algumas dimensões que se tornam visíveis nestas abordagens da epistemologia multicultural.

Na terceira seção, veremos que os opositores desse enfoque sobre o conhecimento procuram restringir a discussão epistemológica aos aspectos formais envolvidos com a fundamentação de certa crença, dando ênfase a concepção filosófica que tradicionalmente definiu o conhecimento como “crença verdadeira e justificada”. Esta definição depende de aspectos que tornem evidente a necessidade e suficiência da justificação que apresentamos para nossa alegação de conhecimento. Enquanto potencialmente verdadeira, uma crença é uma mera candidata ao status de conhecimento. Levisohn e Phillips fazem algumas de suas críticas à noção de “epistemologia multicultural” com base na visão de que cada disciplina científica se propõe a estudar o conhecimento a partir de métodos e conceitos próprios, de modo que a sociologia, a psicologia ou a antropologia, possuem suas próprias epistemologias – incongruentes com a pesquisa filosófica sobre o conhecimento, pelo menos em relação ao que é sustentado pelos multiculturalistas. Steve Yates é outro autor que não vê com bons olhos a ligação entre epistemologia e multiculturalismo. Ele destaca as indesejáveis consequências do relativismo supostamente encontrado nos argumentos dos que vinculam raça, classe ou gênero à base epistêmica da crença, rejeitando este tipo de abordagem.

Na quarta e última seção de nosso primeiro capítulo vamos focar sobre algumas obras de Charles Taylor para discutir a epistemologia como a marca do fazer filosófico moderno. Os projetos filosóficos da modernidade estavam ligados à própria situação histórica da emergência do conhecimento científico, o que explica, em parte, a busca pelo discernimento dos princípios e leis universais que regem o conhecimento. Argumentamos através de Taylor que os critérios por meio dos quais os críticos da epistemologia multicultural desferem seus ataques estão especialmente ligados com um entendimento particular do *self* e das suas propriedades interiores. Discutimos então três noções básicas que orientaram a perspectiva moderna sobre o “sujeito de conhecimento”: a imagem do sujeito como idealmente desprendido (originada com o dualismo clássico de Descartes); a visão pontual do *self* (associada aos ideais de governo e reforma do *self*); e o atomismo social (refletido no contrato social e nas políticas liberais). Os desenvolvimentos modernos são inseparáveis do horizonte estabelecido pela concepção representacional da mente humana. O representacionalismo está associado ao dualismo do qual Taylor procura se desprender, sobretudo atendendo ao caráter holista e às inevitáveis implicações morais de nossas pressuposições mais amplas sobre o conhecimento.

Nosso capítulo 2 parte de uma exposição sobre a contribuição que Charles Taylor deu ao multiculturalismo através de seu ensaio *A Política de Reconhecimento* (1994), no qual encontramos uma rica aplicação da filosofia desenvolvida por Taylor. Seu alvo é o panorama das discussões morais e políticas inerentes às diferenças culturais e às reivindicações dos grupos minoritários na esfera pública. As reivindicações identitárias e a luta por reconhecimento e respeito estão no centro da discussão. Taylor defende uma noção dialógica acerca da formação da mente humana, isto confere um papel importante para as outras pessoas na formação de nossa própria identidade. Tal ideia traz a implicação de que o não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto por parte dos “outros” pode acarretar consequências moralmente indefensáveis, o que, entre outras coisas, torna tão importante uma política multicultural que atenda reivindicações pela sobrevivência das diferenças das culturas no interior de um estado-nação controlado por uma cultura hegemônica.

Em seguida, vamos nos deslocar para uma discussão que procura evidenciar alguns problemas em torno da compatibilidade entre a concepção fenomenológica de Taylor e o realismo que é defendido em *Retrieving Realism* (2015) – obra escrita em parceria com Hubert Dreyfus. Em seu comentário a esta obra, Godfrey-Smith remete à discordância de Taylor com relação ao pragmatismo, o qual Taylor rejeita juntamente com as abordagens pós-modernas, que supostamente estão na base de muitos dos argumentos dos multiculturalistas. Carol Nicholson argumenta acerca da não correspondência entre princípios intelectuais e a sustentação do multiculturalismo, todavia, vamos negar que os exemplos de Nicholson possam oferecer um veredito definitivo sobre este ponto. A esse respeito, falaremos brevemente da relação histórica entre inteligência e o uso legitimado de poder político. Nesta seção também trazemos alguns pontos da discordância de Taylor com Richard Rorty, apesar de não nos determos prioritariamente sobre a longa interlocução entre estes dois autores.

Na última seção deste segundo capítulo, deixamos um pouco de lado a linha de discussão que vínhamos adotando para dar atenção para o espectro mais sociológico em torno da relação entre concepções modernas e pós-modernas. Giddens nos apresenta os impactos sociais que a racionalidade moderna operou com as instituições postas em movimento e o controle sobre a vida dos indivíduos na estruturação espaço-temporal da sociedade. Da controversa questão da pós-modernidade como uma impossibilidade de superação da modernidade, partimos para a caracterização de Bauman acerca de alguns dos problemas de uma ética pós-moderna num contexto de oposições políticas focado sobre o sentido de se pertencer a uma comunidade: poderia esta nos oferecer critérios valorativos? O lugar dos

aspectos contingentes envolvidos na inteligibilidade tem recebido diferentes tratamentos, como nos fala Smith. Depois de algumas notas neste sentido, analisamos mais detidamente o trabalho de Sally Haslanger que defende a relevância dos estudos feministas para a revisão de nossa epistemologia. Conforme Haslanger, o ato de valoração implícito em nossas práticas epistêmicas denuncia a necessidade de darmos atenção a outras esferas de investigação. A questão aí, como veremos, reside na relação entre norma e valor.

Nosso capítulo 3 inicia com uma breve retomada do que foi visto até então. Além de recuperar um pouco do trajeto já feito, nossa intenção também é fazer um breve esclarecimento, dado a aparente heterogeneidade entre alguns dos temas abordados no capítulo anterior. Em seguida, vamos retomar nosso diálogo com Charles Taylor com o objetivo de discernir alguns traços de sua concepção sobre identidade e moralidade. Vamos nos deter principalmente sobre a primeira parte de *As Fontes do self*, para estudarmos com maiores detalhes a relação entre a noção de bem e a vida do agente moral. Queremos salientar os aspectos interpretativos da investigação de Taylor juntamente com a importância da narrativa para a edificação de um *self* que se auto reconheça de uma determinada maneira. A trajetória teórica explorada nesse trecho nos afasta da caracterização moderna do *self*, assim, este último não pode ser alvo de um estudo objetivo, o que também leva Taylor a rejeitar uma ampla gama de perspectivas contemporâneas sobre a moralidade.

Na parte final de nossa dissertação vamos reconstruir rapidamente o embate conceitual travado entre epistemologia multicultural e epistemologia monocultural, tal como podemos encontrar em Andrea Semprini. John Searle é um opositor do multiculturalismo e das ideias que estão na base deste. Nesse sentido, buscaremos fazer algumas críticas aos ataques de Searle, partindo então para uma defesa do multiculturalismo e focando na consequente rejeição de alguns dos ditos princípios da metafísica tradicional. Resulta daí um embate entre polos conceituais ou núcleos epistemológicos distintos: as dicotomias universalismo x relativismo, objetividade x subjetividade estão na origem deste conflito. Nossa pretensão é discutir os aspectos oferecidos pela epistemologia multicultural como ponto de partida para pensarmos as consequências morais dessas bases intelectuais nas sociedades. Projetos multiculturais como os de Peter McLaren (2000), que interseccionam diferentes áreas de pesquisas para a edificação de sua perspectiva contra hegemônica, nesse sentido, são abordagens bem vindas.

Apesar das limitações de nosso trabalho, procuramos de diversas maneiras estabelecer um diálogo entre autores e temas com a intenção de construir um ponto de vista não restrito das implicações do debate sobre a epistemologia multicultural. Nesse sentido, Charles Taylor foi uma espécie de guia para nossa exploração de assuntos difíceis relacionados às condições inerentes ao sujeito de conhecimento. A epistemologia multicultural consiste numa luta contra a hegemonia de critérios epistêmicos cujas consequências levam a uma rejeição dos valores constitutivos das realidades culturais que nos são alheias. Mas não podemos esquecer que, ao fazer isso, ela também coloca em movimento os seus próprios pressupostos e as implicações práticas associadas à abertura teórica proposta.



## **1 EPISTEMOLOGIA MULTICULTURAL E O *SELF* MODERNO SEGUNDO CHARLES TAYLOR**

Em nosso primeiro capítulo, depois de explorarmos um pouco sobre o sentido dos conceitos de epistemologia e multiculturalismo, vamos expor três eixos de discussão que nos levaram até três perspectivas distintas, mas relacionadas, acerca da questão entre o conhecimento e seus modos de validação. Os adeptos da epistemologia multicultural exemplificam uma suposta atitude geral do multiculturalismo em relação ao conhecimento: a raça, o gênero, a vida social, cultural e linguística (essa lista não é exaustiva) dos sujeitos estão entrelaçados aos modos de justificação do conhecimento. A situação contingente dos indivíduos não é separada daquilo que lhes aparece como algo capaz de conferir valor a uma crença, que a torna digna de ser acolhida, preservada e disseminadas através dos traços particulares das vivências destes sujeitos. É o que podemos ver com os trabalhos de Scheuric e Young, Collins ou Asante. Em qualquer um deles nota-se que o termo justificação está carregado com implicações típicas da sociologia do conhecimento, da antropologia e áreas a fim, numa tentativa de se afastar do modelo cognitivista focado, por exemplo, na estrutura lógica dos argumentos, no potencial inferencial das crenças ou nas virtudes intelectuais do agente epistêmico.

Mas o que leva tais autores a esse desafio das categorias filosóficas que se encontram muito bem estabelecidas? A resposta dada pelos críticos vai de suspeitas sobre a falta de escrúpulos até incompetência científica por parte das pesquisas dos multiculturalistas. Estes críticos apoiam-se numa perspectiva tradicional, essencialmente cognitivista e totalmente indisposta com as motivações morais subjacentes às reivindicações e aos discursos do multiculturalismo. Assim, Levisohn e Philips são levados a delimitar o escopo da atitude e dos objetivos de cada epistemologia em particular das várias ciências, a fim de evitar a promoção de uma confusão entre os níveis descritivos e normativos. Nesse sentido, lançar as questões fundamentalmente culturais e políticas ao status epistemológico tem suas indesejáveis e insustentáveis consequências, tal como foi argumentado por Steven Yates. Além do mais, a cultura de alguém está longe de fornecer os materiais necessários para uma adequada avaliação das crenças em uso, mas parece apenas fornecer os meios para concordâncias e discordâncias com finalidades estritamente práticas, sem elementos para revisão crítica.

Entretanto, procuramos mostrar que o valor depositado sobre nossos critérios epistêmicos não está dissociado do contexto histórico no qual certas ideias caras às tradições intelectuais ocidentais surgiram ou foram transformadas. É este o papel que Charles Taylor tem em nosso trabalho, especialmente sua rica exploração da formação da interioridade do *self* na modernidade e sua crítica ao modelo representacional (base da formulação epistemológica). Todavia, a hermenêutica tayloriana não se coaduna com parte do leque de pressuposições pós-modernas que perpassam a epistemologia multicultural, devido ao suposto potencial altamente destrutivo das críticas pós-modernas. Taylor nos chama a atenção para o fato de que não é suficiente mostrarmos o quanto o empreendimento fundacional da epistemologia foi cansativo, mas deve-se mostrar também os vínculos estabelecidos entre esta epistemologia e certos valores morais e espirituais centrais à filosofia moderna. Tal indicação é de suma importância para nós, já que é na formação do espírito moderno que se cristalizam, em conjunto, certas concepções da relação entre sujeito cognoscente e realidade e certos valores morais. Por outro lado, para Taylor, as abordagens pós-modernas que abastecem parte das ideias do multiculturalismo, aparentemente obscurecem as questões em discussão através da ênfase exagerada desta corrente sobre os dispositivos de poder relativamente ao status da verdade no discurso. Mas esta acusação também merece ser discutida, ainda que indiretamente, no decorrer dos próximos capítulos.

### **1.1 Epistemologia e Multiculturalismo**

Os conceitos de epistemologia e multiculturalismo não possuem a harmonia que, a princípio, a expressão '*epistemologia multicultural*' parece sugerir. A epistemologia, ou teoria do conhecimento, busca examinar os diversos aspectos que giram em torno da capacidade humana fundamental de saber ou conhecer algo. Para responder a pergunta "o que é o conhecimento?", precisamos de um estudo que nos apresente detalhes acerca do desempenho cognitivo dos agentes envolvidos, bem como dos critérios que devem ser obedecidos para que estes estejam em uma posição adequada para de fato conhecer algo. Existe aí, portanto, a necessidade de que não só os mecanismos biológicos envolvendo a atividade cognitiva sejam homogêneos entre todos os seres humanos, mas também a pressuposição de que aquilo que reconhecemos como conhecimento o seja devido a condições supostamente universais capazes de garantir a correta rotulação de uma crença como conhecimento. Já o multiculturalismo consiste em um campo amplo de debates envolvendo questões morais,

políticas, jurídicas, educacionais, identitárias, etc., ligando-se não apenas a teorias que visam descrever as situações enfrentadas por diferentes grupos culturais dentro de um estado-nação, mas também à disposição a fazer vários tipos de reivindicações práticas em prol da acomodação e/ou do reconhecimento público destes grupos. Existem diferentes linhas de pensamento que se apropriam do termo “multiculturalismo” ou da adjetivação “multicultural”, mas que nem sempre se comprometem com algumas ideias básicas (e controversas) que apoiam o núcleo conceitual e ideológico do multiculturalismo.

Para esclarecer inicialmente as diferenças iminentes destas áreas, vamos fazer um breve estudo dos conceitos de epistemologia e multiculturalismo, isolando-os de suas implicações mútuas. Nosso trabalho, daí por diante, será, entre outras coisas, o de especificar e explorar o sentido reivindicatório e teórico subjacente a sua união no termo *epistemologia multicultural*.

### 1.1.1 Epistemologia

Um primeiro ponto a ser atendido diz respeito ao tipo de conhecimento que a epistemologia se dispõe a investigar. Pois o conhecimento pode ser enunciado de diferentes formas, como percebemos nas seguintes frases: “S sabe andar de bicicleta”, “S conhece a cidade de São Paulo”, “S sabe que o gato é um felino”. A primeira forma de enunciarmos o conhecimento de S remete a certas habilidades físico-motoras que capacitam este sujeito a executar determinada ação, no caso, sair pedalando com uma bicicleta. Este conhecimento remete ao que, na literatura epistemológica, é chamado de *know-how*. Na segunda formulação, o conhecimento de S refere-se a sua capacidade de orientação espacial em uma determinada cidade, ou seja, a um conhecimento adquirido por contato ou familiaridade com os diversos itens que compõem uma cidade (ruas, prédios, etc.). Este tipo de conhecimento é comumente chamado *acquaintance knowledge* ou *familiarity*. Já, no terceiro caso, temos um tipo de conhecimento que é expresso por uma sentença declaratória, a qual é passível de ser verdadeira ou falsa. O tipo de conhecimento que particularmente interessa à epistemologia é aquele capaz de ser expresso por uma proposição. Evidentemente, nem todas as proposições são verdadeiras por corresponderem ou não a um estado de coisas no plano empírico. A sentença, “ $2+2=4$ ”, por exemplo, pode ser verdadeira ou falsa, mas não atestamos isso da

mesma maneira que na sentença, “hoje está chovendo”. O importante aqui é que se trata de conhecimento proposicional, e é este que está sob o estudo da epistemologia.<sup>2</sup>

O conhecimento proposicional visa descrever alguma coisa como verdadeira, declarar algo como sendo o caso, independentemente do objeto ao qual se refira (abstrato ou concreto). Todavia, como distinguir entre aquilo que efetivamente sabemos daquilo que acreditamos saber, mas de fato não sabemos? Daí se impõe a síntese que, desde Platão, tem orientado os estudos em epistemologia: conhecimento é *crença verdadeira e justificada* (CVJ). Esta fórmula paradigmática tem guiado as investigações sobre a natureza e a extensão do conhecimento, abrindo um amplo espectro de problemas sobre os componentes do conhecimento e sobre os requisitos que os conectam e asseguram alguém da posse do conhecimento. A crença, a verdade e a justificação são, portanto, condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para o conhecimento.<sup>3</sup> Assim, podemos dizer que o conhecimento é um estado mental que exige a crença em seu conteúdo; também exige uma concepção objetiva da verdade, pois a formação proposicional da crença tem como finalidade atingir algo de certo que não dependa apenas da subjetividade da crença; porém, a crença verdadeira não basta, ela precisa ser justificada, necessita apoiar-se em algum tipo de evidência ou razoabilidade com relação aos fatos, algo que nos assegure do conhecimento, uma vez que alguém poderia estar enganado ou aparentar ter conhecimento mediante a sorte – sem uma justificação adequada – apresentando apenas uma crença verdadeira.

Duas questões gerais que estabelecem as investigações na epistemologia indagam: quais são as fontes elementares do conhecimento? Como se estrutura a nossa justificação? A primeira pergunta nos leva até a enumeração das faculdades que tornam os sujeitos aptos a conhecer. A percepção, a memória, a introspecção, a razão e o testemunho são as fontes do conhecimento, embora o testemunho seja considerado uma fonte secundária. Para uma teoria confiabilista do conhecimento, essas fontes fornecem condições de justificação porque são confiáveis, ou seja, ao recorrermos a elas comumente nos colocamos em uma posição que nos permite ter conhecimento. Por exemplo, minha visão de uma xícara sobre a mesa me habilita a estar justificado em crer que percebo uma xícara sobre a mesa; minha memória sobre o que comi ontem no jantar me permite formar uma crença confiável acerca do cardápio do jantar de ontem; por meio da introspecção, formo crenças acerca do meu estado emotivo em

---

<sup>2</sup> TRUNCELLITO, D. A. *Epistemology*. Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/epistemo/#H3>

<sup>3</sup> STEUP, M. *Epistemology*. In: E. N. Zalta (Ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/index.html#WIK>

determinado momento, e assim posso dizer com grau suficiente de certeza que estou chateado por causa de uma besteira ou arrasado e muito triste devido a um evento trágico; se realizo um cálculo numérico simples, cuja relação entre as quantidades posso intuir com clareza, sem a necessidade de uma prova mais pormenorizada, como na operação  $3 \times 5 = 15$ , me certifico de que tal procedimento é confiável; se estou em casa escutando rádio e o locutor noticia acerca de um assalto a banco que ocorreu há poucos minutos, já dando detalhes a partir de relatos de testemunhas que estavam no local, não tenho razões para duvidar de que realmente houve um assalto e que, portanto, sei que houve um assalto.

Essa questão relativa às fontes do conhecimento leva Robert Audi a fazer uma distinção entre justificação da crença e estar justificado em crer. Uma coisa é estar em condição de ter uma crença verdadeira, como no caso de percebermos algo a nossa frente; outra é usar uma situação como essa para fundar uma crença adicional, por exemplo, do fato de eu encontrar uma xícara em minha mesa, formo a crença de que alguém esteve bebendo café, chá ou uma bebida quente, talvez até água, e a deixou por ali. Esta segunda crença (candidata dúbia a conhecimento) parece depender de crenças de fundo, memórias ou conceitos que possuímos e que muitas vezes não surgem no pensamento atual, como minha crença de que xícaras são usadas para ingerir líquidos. Minha crença de fundo de que xícaras são usadas para certo fim não precisa de questionamento, todavia, minha inferência de que alguém esqueceu de deixar a xícara na pia da cozinha após usá-la, enquanto crença atual, precisa ser submetida a um procedimento mínimo afim de fundá-la em algo. Se, ao me aproximar mais da xícara, percebo um barbante dependurado nela e com um pequeno pedaço de papel na ponta, penso ter fortes indícios para a justificação da crença de que alguém bebia chá. Nas palavras de Audi: “Belief justification occurs when a belief is *grounded in*, and thus in a way supported by, something that gives one situational justification for that belief, such as seeing a field of green”.<sup>4</sup> As fontes do conhecimento nos colocam em situação adequada para formar uma crença justificada, logo, a justificação deve ser um processo atrelado aos modos seguros de se produzir uma crença.

Obviamente, este tipo de caracterização da justificação aceita certo grau de falha com relação a nossas crenças. Partindo da premissa de que o conhecimento é fruto da atividade humana e de que os humanos são seres que cometem falhas, o falibilismo epistemológico não exige algum tipo de certeza absoluta para a justificação, aceitando a possibilidade de a crença

---

<sup>4</sup> AUDI, R. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Routledge, New York, NY, 2010, p.3

estar sempre sujeita ao erro. Prosseguido com o exemplo dado acima, se a xícara foi realmente usada para beber chá e alguém a esqueceu sobre a minha mesa, posso estar com excelentes razões para crer nisso quando vejo um saquinho de chá dentro dela. Mas isso tudo poderia ser apenas uma peça que meu colega de quarto está pregando em mim, sendo que ele nem esqueceu a xícara por descuido e nem é um saquinho de chá que ali se encontra, mas uma réplica contendo qualquer outra coisa. Posso indagar ao meu colega quando o encontrar se ele havia esquecido a xícara sobre minha mesa após beber chá, mas ele poderia mentir e dizer que sim, embora aparentemente eu não tenha razão alguma para duvidar de sua resposta. A concepção falibilista exige apenas um grau suficiente de certeza da justificação para que se constitua o conhecimento, de modo que posso ter conhecimento dado a baixíssima probabilidade de minha crença ser falsa (por exemplo, sei que meu colega não tem o hábito de fazer travessuras, nem o hábito de fazer testes usando psicologia experimental, e nem o de trazer convidados para nossa casa).

As teorias epistemológicas divergem quando se trata da natureza da justificação, e a cisão principal é entre internalistas e externalistas. Uma vez que a justificação parece estruturar corretamente a crença com a verdade (ou seja, ela articula uma relação entre a mente e o mundo de maneira segura quanto aos objetivos da crença formada), temos a questão: qual é o ponto de apoio básico dessa estrutura? Se nossa teoria apela para as fontes do conhecimento, nos inclinamos para algum tipo de externalismo epistêmico, valorizando mais os objetos do mundo, os quais são a origem da crença. Entretanto, se dermos mais atenção à crença do sujeito, ao processo mental inerente à formação da crença ou às características exclusivas do sujeito de conhecimento, então estamos falando de uma teoria internalista. A disputa diz respeito ao status da justificação, se aquilo que justifica uma crença seria, em última instância, interno ou externo.

O fundacionismo, possivelmente a corrente mais tradicional em epistemologia, se baseia em uma concepção internalista da justificação. O conhecimento proposicional expressa o traço reflexivo adequado do conhecimento humano, afinal, animais também podem ter conhecimento por familiaridade e também ‘sabem’ fazer certas atividades, porém, estes exemplos de saber não são capazes de satisfazer o esquema do epistemólogo: “S sabe que P”. O conteúdo proposicional de uma crença nos habilita a estabelecer conexões entre as nossas diferentes crenças e assim, por meio de inferências lógicas, estruturar longas cadeias de raciocínio nas quais o potencial justificador de uma crença é inferencialmente transmitido à outra. Uma teoria fundacionista sempre distingue entre dois tipos de crenças: crenças básicas

e crenças pertencentes à superestrutura. As crenças de base são aquelas cuja justificação não depende de suas relações inferenciais com outras crenças, por exemplo, minha crença de que vejo um lindo gramado verde depende mais fundamentalmente dos dados que o meu sentido de visão atesta do que de outra coisa qualquer; já as crenças da superestrutura são aquelas cujo status justificacional depende de sua relação inferencial com as crenças de base.<sup>5</sup> O fundacionismo clássico, como o encontrado em Descartes, defende a necessidade da infalibilidade da crença básica para garantir toda a estrutura do conhecimento. O famoso *cogito ergo sum*, apresenta uma postura radical com relação ao caráter infalível da crença que está na base do nosso edifício do conhecimento. O fundacionismo neoclássico sustentado por alguns autores contemporâneos<sup>6</sup> faz uma exigência ligeiramente distinta, qual seja, a de que as crenças que compõem a fundação da estrutura de justificação epistêmica são justificadas de forma infalível e não inferencial, mas não que elas sejam infalíveis em si mesmas.<sup>7</sup> Contudo, a visão geral de que o conhecimento humano compreende uma superestrutura formada por crenças cujo conteúdo proposicional permite ligá-las racionalmente e fundar esse todo em uma crença básica, é a mesma.

Estes diferentes aspectos da epistemologia que viemos apresentando nas páginas acima compreendem um pequeno esforço para caracterizar o tipo de teorização sobre o conhecimento que pertence mais precisamente à tradição analítica. Muito teríamos ainda por dizer sobre as diferenças dentro da pesquisa em epistemologia: quais são os pontos de interesse de cada uma, qual é o argumento que a sustenta, as críticas que lhes são feitas, etc. (por exemplo, algo que deveria aparecer seria um pequeno resumo do impacto dos contra-exemplos de Gettier sobre a literatura epistemológica contemporânea)<sup>8</sup>. No entanto, para os

---

<sup>5</sup> Cf. ETCHEVERRY, K. M. "Fundacionismo clássico e fundacionismo neoclássico". In: *Ensaio de Epistemologia Contemporânea*. Ijuí, RS: Ed. UNIJUI, 2010, p. 155 –170.

<sup>6</sup> Por exemplo: FUMERTON, R. *Metaepistemology and Skepticism*. London: Rowman e Littlefield Publishers, 1995; BONJOUR, L. *The structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

<sup>7</sup> Por exemplo, a exigência da infalibilidade da crença levou Descartes a rejeitar as evidências perceptuais, uma vez que verificou a possibilidade do erro (cf. DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2005, capítulo 1). Todavia, a base inicial proposta pelo filósofo é tão exígua que legou diversos problemas para a tradição, sobretudo por sua aparente incapacidade de responder às objeções céticas sobre o conhecimento do mundo exterior.

<sup>8</sup> A partir do artigo de Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, 23, 1963, p. 121-123, questionou-se sobre a CVJ como condição suficiente para o conhecimento. Os contra-exemplos apresentados no artigo mostram casos nos quais um sujeito está em condições de conhecer, mas não pode estar certo de que o acaso não esteja atuando sobre a situação na qual se encontra. Como consequência, grande parte da literatura especializada busca especificar um quarto elemento para o conhecimento, dada a verificada insuficiência de CVJ, afim de consertar o rombo aberto pelos contra-exemplos de Gettier na concepção tradicional do conhecimento.

devidos fins, vamos tomar nossa breve exposição como suficiente, uma vez que não pretendemos descrever exaustivamente tudo que julgamos competir a um estudo introdutório em epistemologia. A tradição analítica pretende manter certa continuidade entre a teoria do conhecimento e a filosofia da ciência, sendo que os métodos científicos representam os mais eficazes e precisos meios para extrairmos conhecimento da natureza. Existe relativo afastamento desta tradição com relação aos estudos epistemológicos feitos a partir de uma orientação filosófica continental – que tende a enfatizar outros pontos de questionamento: a investigação histórica sobre os conceitos de que dispomos; os traços psicologicamente construtivos de nossas crenças de fundo; os contextos culturais e sua atuação sobre nossas premissas filosóficas, entre outros pontos de interesse.<sup>9</sup>

### 1.1.2 Multiculturalismo

Descritivamente, o multiculturalismo tem servido como conceito central para se referir à diversidade étnica, racial, cultural ou religiosa e a sua coexistência dentro das grandes nações contemporâneas. O fato da pluralidade inerente a um vasto império ou regime político unitário não é uma novidade trazida pelo século XX, fazendo parte do próprio desenvolvimento humano ao longo da história, das intersecções, assimilações ou contatos entre os povos e culturas distintas. Entretanto, é só em meados de 1950-60 que o termo multiculturalismo foi aplicado pela primeira vez no Canadá, tendo sido usado para designar um número considerável de grupos desejosos e capazes, ao menos em princípio, de sustentar suas identidades diversificadas e manter vivas suas tradições específicas.<sup>10</sup> O multiculturalismo tem sido usado com diversos significados e finalidades, com implicações sobre vastas áreas da sociedade, abrangendo questões morais, políticas, pedagógicas, ideológicas, culturais, linguísticas, entre outras. Como afirma Charles Taylor (2000), o multiculturalismo está intimamente associado às “políticas de identidade”, às “políticas de diferença”, e às “políticas de reconhecimento”. Mas as questões possíveis não se limitam a estes campos, pois também podem ser levantadas inquirições sobre a relação entre diferenças econômicas e a exclusão de minorias em uma sociedade diversificada culturalmente.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. FICHANT, M. “Epistemologia na França”. In: CHÂTELET, F. *História da filosofia: ideias, doutrinas*. Rio de Janeiro. Zahar, 1973, p.124 - 162.

<sup>10</sup> Cf. RAZ, J. *Multiculturalism*, Ratio Juris. Vol. 11 No. 3 September 1998, p. 193 – 205.

<sup>11</sup> Um conceito mais amplo de ‘multiculturalismo’ pode ser estendido também a questões envolvendo diferenças de classes econômicas. Todavia, objeções são levantadas e desafiam a capacidade das correntes multiculturais de

Existe muita discussão a respeito do real escopo de atuação do multiculturalismo. Apesar de ser amplamente usado como termo “guarda-chuva” para caracterizar as reivindicações morais do feminismo, dos homossexuais, da luta contra o racismo, contra a xenofobia, etc., os teóricos mais recentes do multiculturalismo na filosofia política tendem a focar seus argumentos sobre os imigrantes que são minorias étnicas (por exemplo, Latinos nos EUA, Muçulmanos na Europa), minorias religiosas e minorias nacionais (Catalães, Bascos, Quebequenses), e povos indígenas (Nativos norte-americanos, os Maoris da Nova Zelândia).<sup>12</sup> É fato que hoje em dia não é difícil encontrarmos debates políticos sobre reivindicações de minorias em algum grande país democrático; basta vermos, por exemplo, as décadas de luta jurídica e política contínua no Brasil pela demarcação das terras indígenas, embora aqui ainda não tenhamos ascendido até uma discussão politicamente mais madura sobre o multiculturalismo. Conforme Amy Gutmann, é um dever de nossas instituições políticas reconhecer os direitos dos grupos diferenciados: “trata-se de um desafio próprio das democracias liberais, porque estas estão, em princípio, empenhadas com a igual representação de todos”.<sup>13</sup>

Além da mera descrição de um estado de coisas, o multiculturalismo se apresenta, portanto, como um campo de debate em torno das reivindicações dos grupos minoritários culturalmente diferenciados. Contudo, temos de salientar que o próprio conceito de ‘multiculturalismo’ não possui um conteúdo sólido e seus críticos, com frequência, procuram evidenciar o modo como ele está vinculado a diferentes pré-disposições ideológicas, conceituais ou científicos que resultam em uma multiplicidade de adjetivações possíveis. Assim, ele acaba sendo “descrito alternativamente como «liberal», «autoritário», «de empresa (corporate)», «insurgente», «de boutique», «crítico», «agregativo», «universalista», «essencialista», «paradigmático», «modular»” (SANTOS, 2003, p.7), por vezes, nos deixando em dúvida quanto às reais pretensões de seus diversos adeptos, os quais se apoiam nos mais variados princípios para assegurar pretensões duvidosas.<sup>14</sup>

---

lidar com este problema; um exemplo é a afirmação de que a centralidade das discussões sobre as diferentes culturas tem desviado o foco das políticas redistributivas. Ver: Glitin (1995) e Rorty (1999).

<sup>12</sup> Cf. SONG, S. (2016). *Multiculturalism*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/>

<sup>13</sup> GUTMANN, A. “Introdução”. In: GUTMANN, A. (org.) *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 22.

<sup>14</sup>Que é o que acontece com adjetivações como “multiculturalismo conservador”, o qual está associado ao sentimento de superioridade de um grupo privilegiado socialmente. Ver: MCLAREN, P. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 2000.

Apesar das várias possibilidades e direções dentro deste campo de debate, o multiculturalismo traz a reivindicação elementar pelo valor da cultura e sua importância na vida das pessoas com suas identidades coletivas distintas. Um direito diferenciado para indivíduos ou grupos surge de reivindicações que, por fim, nos tornam mais conscientes das limitações dos princípios tradicionais da democracia liberal diante da diversidade das noções de bens sustentadas por comunidades minoritárias ou grupos culturais diferenciados. Nesse sentido, o multiculturalismo também captura o conflito entre teóricos liberais da justiça, como John Rawls (1970), que enfatiza a centralidade dos direitos individuais, e filósofos mais alinhados com o comunitarismo, como Taylor (2000) ou Walzer (1996), os quais dão prioridade para os bens comuns. Entretanto, nenhuma destas correntes é capaz de fornecer uma resposta adequada para a compreensão do indivíduo enquanto sujeito de direitos e deveres que é marcado por um senso de pertencimento ao grupo do qual faz parte.<sup>15</sup> É o multiculturalismo que tenta desenhar os contornos de um compatibilismo entre essas linhas de estudo.

Como afirma Song (2016), a agenda do multiculturalismo teria sido restringida a partir do final dos anos 1980. Se durante esta década as obras sobre o multiculturalismo estavam empenhadas fortemente em reivindicações políticas de uma ampla gama de grupos diferenciados por maior inclusão no espaço social e nas instituições – sobretudo, com o objetivo de reparar injustiças históricas –, a partir dos anos 1990 os multiculturalistas vão concentrar seus argumentos sobre basicamente três tipos de grupos: imigrantes; minorias étnicas e religiosas; e nações minoritárias. Entretanto, podemos objetar que esta guinada e especialização dos estudos multiculturais dentro de um matiz político não ocorre somente devido a experiências malogradas relativamente à aplicação de algumas políticas de inclusão,<sup>16</sup> mas existe aí também a minimização do choque entre a monocultura dominante e os diversos focos de resistência. As reivindicações morais e políticas de vários grupos

---

<sup>15</sup> Cf. TAVARES Q. L. C. “Multiculturalismo”, in: LOIS, C. C. (org.) *Justiça e Democracia: entre o Universalismo e o Comunitarismo*, São Paulo, Landy Editora, 2005. p. 89 – 124.

<sup>16</sup> SEMPRINI, 1999, p. 45 -51. É sugerido que as políticas de cotas raciais universitárias, por exemplo, não surtiram o efeito desejado com relação à integração de muitos jovens negros, isso em decorrência da inadequação destes ao estilo de vida acadêmico. Mas a lógica subjacente a esta observação, que Semprini parece aceitar de bom grado, não escapa da perspectiva individualista e conformadora acerca do que a educação institucional tem para oferecer aos cidadãos. Dessa forma, objetamos que esta é uma visão limitada aos problemas advindos de casos e contextos não tão gerais como pode se supor. No Brasil, por exemplo, a integração acadêmica por meio de cotas raciais, entre outras coisas, tem possibilitado o surgimento de coletivos afro e outros grupos, com diversas atividades que buscam refletir a situação de preconceito, discriminação, invisibilidade social, desigualdade econômica, questões políticas, etc., o que tem inclusive transformado o interior da vida acadêmica, já que é também através destes tipos de movimentos que se estabelecem as pontes entre a universidade e a sociedade – as quais se fazem tão necessárias para pensarmos a pesquisa e o ensino em sua ligação com as problemáticas e urgências vindas dos contextos próprios da vida em sociedade.

subjugados ou marginalizados, como os afro-americanos, mulheres, pessoas LGBT e deficientes físicos, têm desenvolvido seus próprios núcleos de abordagem, mas o eixo crítico com relação aos padrões e normas culturais dominantes unem estes diferentes grupos em suas investidas morais, políticas e epistemológicas contra a hegemonia da monocultura.

De modo geral, pode ser feita uma divisão crucial entre duas perspectivas do multiculturalismo: uma política e outra culturalista<sup>17</sup>. Dentro da leitura da ciência política, as disputas multiculturais estão assentadas principalmente na concepção de direitos especiais para alguns tipos de grupos. Por outro lado, a leitura culturalista não está prioritariamente voltada para questões de direitos ou para políticas assistenciais dirigidas para algumas minorias. A educação, a identidade sexual, as lutas sociais contra diversas formas de discriminação, as relações interpessoais e as diversas políticas identitárias são pontos importantes para esta corrente. Tal leitura do multiculturalismo relaciona-se, entre outras coisas, a ideais acerca de uma ressignificação de valores e de conhecimentos inerentes às “guerras culturais” existentes, por exemplo, dentro da sociedade norte-americana. Mas muito desta problemática escapa da abordagem política.

A principal referência sobre a concepção estritamente política do multiculturalismo é o projeto de Will Kymlicka, que se situa dentro do quadro de justificação normativa de atribuição de direitos. Ele formula uma teoria liberal dos direitos multiculturais que articula os princípios liberais de *igualdade* e *autonomia* com a objeção comunitarista acerca do papel e do valor da cultura na formação e manifestação da identidade individual. Ao contrário do que acontece com os comunitaristas, Kymlicka não toma a cultura como possuindo valor intrínseco, mas apenas como instrumentalmente valiosa, pois ela é indispensável para satisfazer os dois princípios liberais enunciados. Em sua principal obra sobre o tema, Kymlicka (1995) declara que a plena autonomia de um sujeito requer uma gama adequada de opções para escolhas, e é a cultura que fornece os contextos de escolha apropriados. A esta última colocação junta-se também a ideia do papel da associação cultural na formação do indivíduo: existe uma profunda conexão entre o respeito de uma pessoa para consigo mesma e o respeito concedido ao grupo do qual ela faz parte. Ora, como veremos, este é exatamente um ponto de destaque na “política de reconhecimento” desenvolvida por Taylor (2000).

Destas premissas liberais reformadas pela crítica comunitária, parte-se então para a reivindicação de direitos especiais para membros de culturas que se encontram em

---

<sup>17</sup> Cf. SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC, 1999, p. 43 – 60.

desvantagem em termos de acesso a própria cultura (relativamente aos membros da cultura hegemônica). Existe aí também o elemento do igualitarismo de sorte, segundo o qual os indivíduos deveriam ser responsabilizados pelas desigualdades resultantes das suas escolhas, mas não pelas desigualdades decorrentes de circunstâncias não escolhidas. Assim, as concessões relativas a certas leis devem ser dadas aos indivíduos que, por causa de sua cultura (ou tradição religiosa), são obrigados a comportar-se de modo a contrariar as leis do país no qual se encontram. Isso se aplica a grupos indígenas nativos e a minorias nacionais: as concessões são defendidas porque nestes grupos os indivíduos não estiveram em poder de escolher sua situação, sendo constrangidos pela sua cultura de origem. Mas Kymlicka se opõe a concessões para imigrantes, pois estes são vistos como voluntários de uma migração com intenções econômicas; ou seja, eles escolheram a situação de recusar sua cultura natal na procura de melhores condições, restando para estes as leis que tornam mais justas as oportunidades de se engajar nas atividades e na vida da cultura local<sup>18</sup>. Outra divisão feita por Kymlicka merece ser mencionada: trata-se da diferença entre obrigações intrínsecas e obrigações extrínsecas. As primeiras consistem nos encargos pessoais e dependem da filiação cultural ou religiosa de cada um. Neste caso, fica sob a responsabilidade exclusivamente do indivíduo a realização das obrigações exigidas, tais como jejuns, orações, ritos, etc. Já as obrigações extrínsecas originam-se da intersecção estabelecida entre as obrigações que o indivíduo tem para com sua filiação cultural e as obrigações que ele possui com o Estado. O multiculturalismo liberal defende uma afirmação positiva do Estado relativamente às obrigações extrínsecas, uma vez que as dificuldades e conflitos resultantes estão para além do poder individual de escolha.

Charles Taylor criticou a política da diferença defendida pelas teses de Kymlicka, as quais seriam incapazes de fornecer um argumento pela sobrevivência das culturas por tempo indeterminado, a qual seria a principal reivindicação dos grupos culturais minoritários.<sup>19</sup> Embora Taylor concorde que para indivíduos em certas condições seria desejoso o modelo multicultural de Kymlicka (o que não é o caso dos grupos canadenses especialmente discutidos por ele), é óbvio que existem outras questões que dão base para sua objeção, como a neutralidade cultural dos princípios liberais que são assumidos para mediar a atribuição de direitos e a visão da cultura como instrumentalmente à serviço do indivíduo. A discussão de

---

<sup>18</sup> Cf. KYMLICKA, W. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1995. Will Kymlicka chama as concessões legais específicas para imigrantes de direitos poliétnicos [polyethnic rights].

<sup>19</sup> TAYLOR, 2000, p. 252.

Charles Taylor sobre o reconhecimento enfatiza, de certa maneira, a precedência ontológica da cultura e dos bens coletivos em relação ao indivíduo<sup>20</sup>.

Outro ponto que merece ser mencionado é a maneira como certos grupos, em particular as feministas, têm se posicionado frente ao multiculturalismo. Uma objeção enfrentada diz respeito à discriminação interna dos grupos. Em muitas culturas, as mulheres sofrem desde restrições à possibilidade de deliberar sobre algo dentro do grupo, até agressões físicas e mutilações que são “culturalmente” aceitas pela maioria dos membros homens destes grupos<sup>21</sup>. Homossexuais e ateus também podem sofrer punições de uma maioria religiosa devido às suas orientações e preferências pessoais. Hierarquias de poder existentes dentro de certos grupos culturais, aos quais são concedidos direitos especiais, são perpassadas por normas de controle social cujas consequências minam o bem-estar de alguns indivíduos do grupo. O problema a ser encarado pelo multiculturalismo, então, deve versar sobre como compatibilizar, por exemplo, a autonomia concedida a um grupo minoritário e ao mesmo tempo a atenção aos membros particulares desses grupos, para que a integridade física e psicológica destes não sejam comprometidos, assim também preservando os direitos básicos das democracias ocidentais.

Além de sua esfera política, o multiculturalismo é um conceito amplo que captura diversos níveis nos quais a diferença impacta nossos valores e nossas formas de conhecer. O viés culturalista também está relacionado à perspectiva semiótica no multiculturalismo, segundo a qual a cultura é um sistema de significado simbólico<sup>22</sup>, cujas diferentes estruturas, ideias, valores, formas de representação e práticas sociais, articulam historicamente nossas formas de compreender a vida, nossa realidade enquanto membros de uma comunidade maior. Assim, o estudo de uma cultura diferente requer o desenvolvimento de ferramentas de análise para se compreender como operam os sistemas dentro dos quais os sentidos/valores/normas são construídos no interior do grupo cultural. Para Stuart Hall, por exemplo, os diversos meios simbólicos e de comunicação (conceitos, imagens, expressões, etc.) são produtos sociais nos quais sistemas de representação operam na construção do significado.<sup>23</sup> Assim, nossos modos de representar o mundo não são independentes da contraparte cultural que

<sup>20</sup> Mais sobre o reconhecimento e o multiculturalismo de Taylor será desenvolvido em 2.1 e 3.1 da presente dissertação.

<sup>21</sup> Cf. OKIN, S. “Is Multiculturalism Bad for Women?” in *Is Multiculturalism Bad for Women?* J. Cohen, M. Howard, and M.C. Nussbaum (eds.), Princeton: Princeton University Press, 1999.

<sup>22</sup> RODRIGUES, L. C. *Multiculturalism*. In: Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/multicul/#SH1b>

<sup>23</sup> Cf. HALL, S. “The work of representation”. In: HALL, Stuart (org.) *Representation: Cultural representation and cultural signifying practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 2007.

possibilita um entendimento mútuo entre os indivíduos de um mesmo grupo. De certa maneira, a noção de epistemologia multicultural como diversidade está relacionada a concepções que, como o construtivismo ou o culturalismo, vinculam uma cultura a modos de representação e seu potencial descritivo.

## **1.2 Multiculturalismo como diversidade epistemológica: explorando algumas abordagens**

As propostas de reformas educacionais com base na identidade coletiva ou em alguma epistemologia de grupo geraram debates acirrados no cenário internacional (mais acentuadamente nos Estados Unidos e no Canadá, mas também em alguns pontos da Europa), principalmente na década de 1990. As reivindicações nesse âmbito foram construídas pelos multiculturalistas a partir de abordagens interdisciplinares,<sup>24</sup> sendo que os argumentos usados conectam sociologia, antropologia, estudos culturais, psicologia, filosofia, educação e áreas afins. Os seus esforços tiveram por objetivo combater concepções mais tradicionais e restritivas acerca do conhecimento, procurando denunciar os fatores discriminatórios que muitas vezes aparecem sob a alcunha de “critérios de universalidade” – de modo geral, isso envolve a aplicação de padrões avaliativos (morais ou intelectuais) locais que estão ligados ao comportamento cultural do grupo ao qual pertencem, sendo posteriormente aplicados a qualquer indivíduo, independentemente de sua afiliação cultural.<sup>25</sup> As mudanças curriculares defendiam a inserção de disciplinas com conteúdos atinentes à composição heterogênea das escolas, alteração dos textos didáticos, novas matérias, etc. Assim, por exemplo, a história dos afro-americanos deveria ser contada por um prisma não eurocêntrico, capaz de uma reconstrução mais fiel dos valores inerentes à ancestralidade da raça negra; as aulas deveriam ser ministradas em mais de uma língua nas escolas com grande concentração de membros de uma minoria étnica; ou ainda, questões de gênero e sexualidade também deveriam ser discutidas em disciplinas específicas, entre outras questões centradas sobre a identidade de grupo, fosse ela racial, cultural, étnica ou de gênero.

---

<sup>24</sup> Cf. C. W. RUITENBERG; D.C. PHILLIPS (Eds.) *Education, Culture and Epistemological Diversity: Mapping a Disputed Terrain*. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2012. Esta coletânea contém um rico debate entre autores de várias áreas, apresentando uma espécie de *feedback* das principais contendas surgidas a partir do final dos anos 1980 sobre os diversos projetos que, de algum modo, envolvem uma epistemologia multicultural.

<sup>25</sup> Pela via do saber, diversos testes que buscam mensurar a capacidade cognitiva dos sujeitos (os populares testes de QI) têm historicamente desfavorecido nossa percepção das aptidões de pessoas que não foram educadas dentro dos modelos da ciência ocidental, operando certo reduativismo relativamente aos potenciais do humano. A este respeito, podemos citar o famoso *Inteligência emocional* (1995), de Daniel Goleman.

Na base de tais reformas situa-se um controverso debate sobre diversidade epistemológica. Embora muito da discussão feita tenha sido rechaçada ou tomada como resolvida pelos pesquisadores durante a década posterior, o que parece ter ocorrido foi um constrangedor abandono do assunto, pois, como menciona D. C. Phillips, “as questões-chaves de epistemologia não foram resolvidas”.<sup>26</sup> Na verdade, tais pontos parecem ter sido relegados a um subgrupo de problemas de pouco interesse para os filósofos e epistemólogos profissionais. A investida de teóricos embasados em diversas linhas do pensamento pós-moderno, buscou abalar o polo justificacional do conhecimento centrado nas disposições cognitivas de um sujeito genérico. Assim, contextos civilizacionais e relações de poder entre diferentes grupos da sociedade juntam-se às questões de identidade de grupo, perpassando as abordagens de vários autores em seus ataques, por exemplo, contra o essencialismo racionalista da modernidade ou contra o positivismo epistemológico contemporâneo. Contudo, é fato que fica ainda por esclarecer o sentido destas disputas relativamente ao tipo de conhecimento produzido e canalizado por nossas instituições de ensino e as potenciais consequências morais de uma educação multicultural – um dos objetivos do presente trabalho.

A ideia de que as investigações nas ciências humanas podem estar comprometidas devido a fatores contingentes envolvendo a raça, a classe, o gênero ou outros fatores culturais do pesquisador, pretendem lançar dúvidas sobre nossas noções mais elementares sobre o conhecimento. James Scheurich e Michelle Young, por exemplo, argumentam que as pesquisas realizadas na área da educação sofrem “inclinações raciais” e que isso pode nos levar a identificar uma nova categoria de racismo – o racismo epistemológico.<sup>27</sup> Para estes autores, a maioria das pessoas tende a situar o racismo em um nível que o torna imperceptível relativamente às zonas constitutivas do conhecimento. É o que se passa quando o pensamos como um fenômeno individual, institucional ou social. Dentro destes três níveis, o racismo não apresentaria claramente a face estrutural que o liga ao conhecimento. No nível individual, a questão redundante sobre o posicionamento ético do indivíduo, seja ele publicamente declarado ou não, o que nos permite enumerar o racismo em duas categorias: o racismo *explícito* e o racismo *enrustido*;<sup>28</sup> no segundo nível, o racismo existe quando uma estrutura institucional

<sup>26</sup> D. C. PHILLIPS *A Critical Review of Representative Sources on Multicultural Epistemology*, In C. W. RUITENBERG & D. C. PHILLIPS (Eds.) 2012, p. 12.

<sup>27</sup> Cf. SCHEURICH, J., & YOUNG, M. *Coloring epistemologies: Are our research epistemologies racially biased?* Educational Researcher, 1997, p. 4–16.

<sup>28</sup> Apenas a título de ilustração desta divisão, gostaria de registrar aqui o oportuno relato que tive de um amigo sobre um caso de racismo que se enquadra neste primeiro nível. Segundo ele me contava, certa vez passeava pelo campo, rumo a uma colônia alemã na qual morava uma tia avó sua. Quando chegou lá, encontrou a senhora sentada à sombra de uma árvore na beira da estrada, em frente à casa onde morava. Depois dos cumprimentos e

atua de forma diferente sobre as pessoas em virtude da cor de sua pele, assim, por exemplo, alguém pode ser desfavorecido em seu ambiente de trabalho pelo fato de ser negro. Para Scheurich e Young, o fenômeno institucional do racismo é evidente em muitas pesquisas sobre educação feitas no início do século XX, principalmente aquelas que buscam mesurar certos dotes humanos – isso está relacionado ao uso de certos termos originalmente racistas, como “estimativa craniana” (biologia) ou outros derivados das teorias da diferença racial (antropologia);<sup>29</sup> já no nível social, normas e conceitos de uma cultura ou sociedade que favorecem uma raça sobre as demais são cristalizados pelos dizeres populares e pelos meios de comunicação na forma de um *mainstream social*. Por exemplo, a noção atualmente em voga de “família tradicional” (enquanto modelo para uma formação familiar “digna de respeito”) tende a tolher os valores daquelas pessoas que não aderem a tal modelo – no contexto norte-americano, mais especificamente, as famílias brancas de classe média tentam impor seu padrão de vida sobre os demais, aí incluídos os moradores da periferia de maioria afrodescendente com uma estrutura familiar diferenciada.

No entanto, Scheurich e Young não atribuem o racismo epistemológico a nenhum desses níveis, mas sim a um estágio mais geral do qual emergem na verdade essas três formas de racismo: é o racismo *civilizacional*. Nesta perspectiva, uma civilização nos fornece os meios para construirmos nossa experiência de mundo, já que é em seu seio que acessamos um quadro conceitual que integra uma ontologia, uma epistemologia e uma axiologia, permitindo-nos ter noções sobre a realidade, a verdade e o bem. Desde o período colonial, o Ocidente desenvolve noções de hierarquia racial e cultural responsáveis pelo estabelecimento de uma grade de compreensão a partir da qual povos nativos e grupos colonizados representam estágios anteriores àquele mantido um dia pelo europeu moderno. Tal fenômeno é notável, por exemplo, no surgimento da antropologia, com a escola evolucionista.<sup>30</sup> Segundo Scheurich e Young:

the ways of the dominant group (...) not only become the dominant ways of that civilization, but also these ways become so deeply embedded that they typically are seen as “natural” or appropriate norms rather than as historically evolved social

---

de uma curta conversa, meu amigo disse que sugeriu: “mas vamos entrar tia, para conversarmos mais um pouco”. Entretanto, a velha respondeu que não, e se justificou dizendo que sua filha estava na sala recebendo um amigo que, segundo suas próprias palavras, era “mehr schwarz als weiß” (mais preto do que branco) e que, por isso, se recusava a ficar dentro de casa até que ele fosse embora. Nesse caso, temos um exemplo explícito de racismo, pois a justificação da ação individual se deu com base em uma alegação sobre a diferença da cor de pele. Mas se, de maneira diversa, a velha tivesse dito “vamos ficar aqui fora por enquanto, lá dentro está muito quente”, dissimulando assim sua motivação, teríamos um caso de racismo enrustido.

<sup>29</sup> O racismo institucional também pode, no entanto, ser considerado como um tipo de racismo social.

<sup>30</sup> Cf. MORGAN, L. H. *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

constructions (...). Thus, the dominant group creates or constructs “the world” or “the Real” and does so in its own image (SCHEURICH & YOUNG, 1997, p. 7).

Tal como aponta D.C. Phillips, a ideia de uma realidade hegemônica construída pelo grupo dominante e apresentada/imposta aos demais grupos minoritários dentro da sociedade, não se coaduna com o fato de que existem muitas correntes epistemológicas nas humanidades que se opõem mutuamente. Racionalistas, empiristas, construtivistas e outros não parecem estar de acordo em suas asserções acerca do “mundo” ou da “realidade”<sup>31</sup>. Todavia, ao sobrepor categorias sociais ao plano constitutivo de nossa apreensão do mundo, Scheurich e Young parecem apontar para uma concordância de fundo que funciona como condição de inteligibilidade mútua destas várias epistemologias – e uma investigação que aprofunde a plausibilidade deste ponto de especulação será desdobrada em um trecho posterior de nosso trabalho.

Em uma linha contígua de argumentação, Patricia Hill Collins sustenta que diferentes grupos da sociedade possuem perspectivas e epistemologias alternativas (como a da mulher negra ou a do nativo norte-americano), mas que tais visões são suplantadas por epistemologias dominantes. Assim, a comunidade acadêmica que tradicionalmente foi constituída por homens brancos e de origem europeia, vale-se dos itens de sua própria posição hegemônica para delimitar o que podemos tomar como uma teoria e o que não podemos<sup>32</sup>. Tal perspectiva está associada ao que é sustentado por Scheurich e Young quanto ao papel de um contexto civilizacional sobre os modos de conhecimento: os produtos da ciência ou artefatos tecnológicos de uma dada cultura são usados como estruturas de referência na sustentação de modelos epistemológicos,<sup>33</sup> de modo que “ao longo da modernidade, Kant, Weber, Flaubert (...), desenvolveram categorias e conceitos fundamentais, como ‘individualidade’, ‘verdade’, ‘bem-estar’, ‘livre mercado’(...) que são usados para a socialização e para a educação infantil” (SCHEURICH, J., & YOUNG, M. 1997, p. 8). Neste sentido, as tradições epistemológicas ocidentais teriam edificado modos de conhecimento [*ways of knowing*] que nos permitiriam distinguir determinado produto cultural, por exemplo, como sendo uma pesquisa epistemológica legítima – contra alguma outra coisa que não partilharia das mesmas

<sup>31</sup> D. C. PHILLIPS, 2012, p. 12.

<sup>32</sup> COLLINS, P. H. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge, 1990.

<sup>33</sup> A noção de que referências conceituais e empíricas são construídas no interior da cultura e depois usadas como apoio para uma teoria do conhecimento supostamente acultural (neutra e imparcial) é extraída por Scheurich e Young de GORDON. B. M. *The necessity of African American epistemology for educational theory and practice*. *Journal of education*, 172 (3), p. 88-106, 1990.

categorias e dos mesmos conceitos, sendo considerada, portanto, epistemologicamente ilegítima.

Procurando apresentar o feminismo negro como um “pensamento especializado”, Collins toma os diversos aspectos sociais que marcadamente caracterizam a especificidade das vivências da mulher negra para fundamentar seu enfoque epistemológico dentro do feminismo. No contexto norte-americano, a situação especial de opressão enfrentada pelas mulheres negras levou ao estabelecimento de certos locais de socialização dentro dos quais modos alternativos de produzir e validar conhecimentos aparecem ligados à agência dos indivíduos no interior desse grupo e aos meios usados por eles para a construção da “consciência da mulher negra”. A música, a literatura, as conversas diárias, o comportamento cotidiano e o espaço proporcionado pela Igreja possibilitaram não só os meios para o reconhecimento e a edificação de valores à parte daqueles estimados pela elite social branca, mas também delimitaram as formas [dispositivos] alternativas de legitimação dos conhecimentos em conexão com a realidade social enfrentada pelos integrantes do grupo.

Ao fazer um uso “frouxo” da terminologia kuhniana, Collins afirma que um paradigma funciona como um *interpretative framework* – como um quadro que nos fornece as referências básicas para a compreensão e acomodação dos dados coletados ou dos resultados obtidos em nossa inquirição. Tal paradigma, porém, enquanto ferramenta conceitual essencial, precisa ainda de uma certa metodologia de aplicação. Uma epistemologia, por sua vez, é aquela que coloca quais questões merecem ser investigadas. Collins acredita que a cultura americana é responsável por moldar o conhecimento tomado como dado, tendendo a identificar uma concepção não inferiorizadora da mulher negra como “anômala”. Junto a isso, a carência de familiaridade com a própria experiência da mulher negra tem levado autores (em geral, homens brancos) a usarem os meios aceitos de validação para, da região especializada de seu ambiente acadêmico, rejeitar sua visão racista da inferioridade da mulher negra. Isso tende a manter intactas, contudo, as estruturas procedimentais da “ciência” à qual estão associados, o que acarreta a perda de uma apropriada apreciação dos mecanismos ativos e dos elementos relevantes na experiência destas mulheres.

Para Collins, as instituições sociais (de educação e pesquisa são as que particularmente mais interessam aqui) tradicionalmente dominadas por homens brancos fundam-se sobre bases epistemológicas eurocêntricas, cujos processos de validação de conhecimento atuam

juntamente com os artifícios usados para a manutenção da posse dos meios de validação.<sup>34</sup> Acerca do que constitui uma justificação adequada para uma reivindicação de conhecimento, Collins afirma que a epistemologia, longe de ser um estudo apolítico, expressa relações de poder entre indivíduos durante as contendas em torno da verdade ou falsidade de algo. Ela nos remete ao caso de Hemming, uma escrava com a qual Thomas Jefferson teve um filho. A exigência de Hemming e de seus descendentes quanto à paternidade de um de seus filhos foi desacreditada por que ela era negra, ou simplesmente por que poderia ser uma alegação falsa? O teste de DNA, segundo presume Collins, aparece na forma de aparelho justificacional adequado o qual, por fim e muito tempo depois, deu o parecer positivo para a afirmação de Hemming.

Mas, poderíamos pensar, isso é uma questão de objetividade científica e não de imposição de um padrão hegemônico de validação para uma alegação de conhecimento. Mesmo que o testemunho seja uma fonte confiável, o fato de Hemming ser parte interessada no caso faz com que sua alegação não seja prontamente tomada como verossímil. Pensar deste jeito talvez faça justiça ao cientista orgulhoso de seus critérios, mas o potencial interpretativo dos fatos esconde outros pontos de relevância acerca da matéria sobre a qual se desdobra esse modo de raciocínio. Afinal, sob uma cortina de sobriedade intelectual acerca da objetividade dos dados disponíveis, está aquilo que de antemão aparece como evidente: ela era uma mulher negra alegando ter um filho com um homem branco e “notável”, o que, na concepção de uma sociedade branca escravista, leva à suposição tácita de má fé intrínseca por parte de Hemming. A abertura da possibilidade de um alavancamento social é uma oportunidade que uma escrava sorrateiramente utilizaria. A pressuposição racista imputa a necessidade da desconfiança para este caso específico. Hemming bem sabia das relações que mantinha com Jefferson, entretanto, considerando tudo que estava em jogo (grande parte mera conjectura da sociedade à qual cabia a avaliação e o veredito final sobre o caso), o testemunho advindo da consciência de uma mulher negra jamais poderia usufruir de credibilidade para servir de base a uma decisão definitiva – ainda que ela já soubesse qual era a verdade em questão.

A rejeição dos paradigmas usados dentro da epistemologia das ciências sociais tal como feita por Collins se deve a sua inadequação para caracterizar a vivência da mulher negra, quando tomada em sua especificidade. Por outro lado, por meio de considerações que têm perpassado a discussão entre feminismo e conhecimento de modo mais abrangente,

---

<sup>34</sup> COLLINS, 1990, p. 253 ss.

Collins nos apresenta outra dimensão epistemológica ainda, ligada desta vez à ética do cuidado. Aqui, três aspectos são centrais para a validação do conhecimento no âmbito do “vivido”: o expressivismo pessoal; as emoções; e a empatia. O expressivismo pessoal envolve a não subordinação dos indivíduos uns aos outros no interior do grupo; ao invés disso, em analogia com um grande mosaico, busca-se o enriquecimento de um todo composto por partes diferentes. Tal traço da ética do cuidado liga-se à epistemologia da mulher negra através da tradição humanista africana e sua valorização “espiritualizada” da singularidade individual: “cada indivíduo é pensado como expressão única de um espírito comum, um poder, ou energia inerente a toda a vida”<sup>35</sup>. A singularidade individual está em paralelo com a música polirrítmica africana, na qual as diferentes batidas não se sobrepõem umas às outras, ou melhor, nenhum instrumento está orquestrando, organizando ou conduzindo as diferentes batidas: cada instrumento possui autonomia expressiva em relação à unidade sonora que forma a música.

Em segundo lugar está a questão da emoção apropriada ao diálogo, que implica a não separação da emoção e do intelecto na formação da crença para a validação do que está sendo dito. Durante os diálogos, por exemplo, certas cenas ou situações não podem ser adequadamente compreendidas sem a emoção concomitante. A emoção é o indicador de um caminho comum no qual é possível a compreensão mútua não apenas por meio da dimensão comunicativa e referencial da linguagem. Citando o trabalho de Claudia Tate: *Black Women Writers at Work* (1983), é trazida a ideia de que a sociedade ocidental torna aceitável ou louvável a busca dos indivíduos pelo afastamento de suas próprias emoções e das emoções das demais pessoas. Este traço da nossa sociedade pode ser caracterizado até mesmo como patológico, apoiado na farsa da dicotomia entre emoção e intelecto e na eleição de um em favor do outro. Além da literatura desenvolvida pelas autoras negras, Collins afirma que a história de expressividade musical do blues também trabalha no sentido de uma superação da separação operada entre a nossa capacidade de compreensão e a emoção evocada na situação de cognição.

Já a empatia é responsável por nos levar a uma forma de entendimento intersubjetivo imprescindível, pois, sem essa projeção empática sobre o outro, seria impossível a

---

<sup>35</sup> COLLINS, 1990, p. 263. Todavia, Collins chama a atenção para o fato de que o conceito *Nyan*, que no humanismo africano expressa o espírito ou a energia que perpassa as formas vivas, possui diferentes expressões e conotações em diferentes regiões da África e não encontra uma tradução adequada nas línguas ocidentais. Mais sobre isso em: “The Implications of African–American Spirituality.” In *African Culture: The Rhythms of Unity*, ed. Molefi Kete Asante and Kariamu Welsh Asante, 207–31. Trenton, NJ: Africa World Press, 1990.

identificação da crença verdadeira. Na literatura feminista é recorrente a ampla exploração do aumento da empatia como parte dos recursos necessários para compreender a realidade encarada pelo outro. Na obra *Dessa Rose*, de Sherley Anne Williams, por exemplo, Dessa é uma escrava negra que mutuamente desenvolve o sentido de respeito junto a Rufel, uma mulher branca. Depois de presenciar uma luta entre Rufel e um homem branco, Dessa torna-se consciente de que Rufel também é submetida aos mesmos tratamentos que ela. A sensibilização entre personagens e o respeito criado por vínculos afetivos desenvolvidos em uma narrativa estabelece uma ligação importante entre a ética do cuidado e a epistemologia da mulher negra (COLLINS, 1990, p. 263- 264).

Para Collins, os diálogos encontram-se centrados na interioridade das famílias ou na organização das igrejas, por exemplo. A verdade, neste sentido, não independe das emoções envolvidas e das pessoas que estão falando e escutando. Também é importante o papel que a autora confere aos diferentes tipos de busca por autonomia da mulher em relação ao homem, pois isto é relevante para o modo como cada um compreende suas próprias ideias e experiências. Enquanto o homem tende a encarar o conhecimento como um fenômeno emancipador, através da auto afirmação, da posse de uma verdade iluminadora ou de uma luz interior que o liberta de uma obscura ignorância, a mulher por sua vez valoriza metáforas sobre o saber que ressaltam a troca mútua, o compartilhamento de experiências e emoções inerentes ao processo de falar e escutar<sup>36</sup>.

Em consonância com esse tipo de caracterização, Molefi Kete Asante nos apresenta sua concepção do Afrocentrismo<sup>37</sup>. Ele afirma que a língua, os mitos, a música e as memórias ancestrais, fornecem um status epistêmico aos conhecimentos de grupo que se assemelha ao modo como uma ciência fornece uma estrutura racional para suas alegações de conhecimento. A concordância dentro de uma comunidade é estabelecida mediante a manipulação de símbolos para expressar ideias, conceitos, necessidades, psicologias, etc., e os afrocentristas encontram a verdade em sua aproximação com as formas linguísticas através das quais um grupo se manifesta. O mito liga-se ao plano do pré-reflexivo, do pré-conceito e da pré-crença. A possibilidade da relação do homem com o mundo e com os outros, depende do ponto de intersecção entre ideias e certos sentimentos a elas associadas, as quais se antepõem a uma

---

<sup>36</sup> Muito acerca deste tema se deve à contribuição feita por Carol Gilligan em *In a different voice* (1982); é Gilligan quem primeiro reconhece uma vivência moral e identitária diferente entre mulheres e homens. Toda a ética do cuidado se constrói sobre este primeiro livro. Gilligan não fala em epistemologia, mas de uma psicologia do desenvolvimento moral; no entanto, as epistemologias feministas, em parte, tiram suas fontes também daí. <sup>37</sup> ASANTE, M. K. *Kemet, Afrocentricity and knowledge*. Trenton: Africa World Press, 1990.

visão de mundo. Assim, poderíamos dizer, a autoridade do cientista no Ocidente pode não estar somente na ordem do falacioso, mas também da incorporação da figura mítica do cientista como detentor dos mecanismos reveladores da verdade, insuflando uma sensação de confiança e contribuindo para o estabelecimento dos conhecimentos num determinado domínio. A dança a música e a arte são formas de representação centrais para a interpretação afrocêntrica da realidade social e cultural. Diferente de como ocorre em grande parte do Ocidente, onde a dança começa quando o trabalho sério termina, a performatividade corporal integra aspectos não apenas recreativos, mas também constitutivos das cenas e das vivências na experiência afrocêntrica de mundo (ASANTE, M. K. 1990, p. 10 - 11).

Asante também caracteriza o discurso moderno da universalidade como um produto do eurocentrismo, cuja visão de mundo particular (cultural e historicamente construída) foi sistematicamente imposta sobre outras tradições na forma de um suposto paradigma interpretativo neutro que poderia ser usado para descrever qualquer cultura. Em contrapartida, sua teoria da afrocentricidade procura remeter a totalidade da “experiência africana” de hoje às antigas civilizações clássicas africanas. Estas possuíam tipos de narrativas que não separavam a religião do conhecimento, de modo que os diversos itens culturais estavam conectados através de um “sentido africano de mundo”, o qual pode ser percebido e apreciado a partir de um paradigma holístico da afrocentricidade.<sup>38</sup>

Apesar de suas diferenças, as abordagens de Collins, Asante, Scheurich e Young, estão alicerçadas numa perspectiva de diversidade epistemológica segundo a qual os fatores sociais, culturais, linguísticos e contextuais que caracterizam a identidade de determinado grupo, fazem parte da maneira como os conhecimentos produzidos por estes grupos são legitimados por seus integrantes. Dessa maneira, a reivindicação multicultural na educação acaba atacando alguns dos princípios fundamentais sustentados por uma parcela considerável da comunidade acadêmica acerca da natureza racional do conhecimento. Por sua vez, os opositores dessa reforma afirmam que a noção defendida de “múltiplas epistemologias” não está considerando algumas das distinções elementares necessárias à própria epistemologia (tomada como disciplina filosófica). No que se segue, vamos explorar algumas dessas críticas, as quais, como veremos, tentam minar não só a consistência argumentativa do debate teórico, mas também as consequências práticas da implementação de políticas multiculturais na educação.

---

<sup>38</sup> MONTEIRO-FERREIRA, A.; ASANTE, M. K. *The demise of the inhuman: Afrocentricity, modernism, and postmodernism*. Albany: State University of New York Press, 2014.

### 1.3. Normatividade epistemológica e o problema do relativismo

Buscando mapear os perigos que tornam tão arriscada a viagem através das águas da epistemologia multicultural, Jon A. Levisohn e D.C. Phillips identificam e analisam as supostas debilidades dos argumentos usados por alguns desses aventureiros. Eles não se mostram muito otimistas quanto aos exemplos citados (entre eles, Collins e Asante), e num tom pouco velado sugerem que os multiculturalistas adentram a linguagem da epistemologia para dar uma sustentação meramente retórica às suas reivindicações políticas e educacionais. Na forma de uma crítica aparentemente fulminante, Levisohn e Phillips alegam que a maneira como os problemas são colocados não deixaria claro o modo como se estabelece a distinção básica entre crença e conhecimento (crença verdadeira e justificada). Existiria também aí uma séria confusão entre os campos normativo e descritivo da epistemologia, sendo que muitos autores estariam estendendo o significado ou fazendo um uso modificado do termo ‘epistemologia’, embora não pareçam estar cientes (ou deliberadamente ignoram) das mudanças feitas relativamente ao seu uso tradicional<sup>39</sup>.

Dito isso, esclarecer as possibilidades e limitações conceituais da “epistemologia” seria um primeiro passo. Os autores chamam a atenção para a distinção existente entre uma investigação *descritiva* do conhecimento (que tem seu foco dirigido para aquilo que é objeto de crença dos indivíduos, independentemente dessas crenças serem ou não bem fundadas) e uma investigação de cunho *normativo* (que está centrada sobre questões em torno dos tipos de justificação que são oferecidas pelos indivíduos para uma alegação de conhecimento). (LEVISOHN, J., & PHILLIPS, D. C, 2012, p 41). Ao contrário das opiniões e crenças para as quais não temos como oferecer garantias, as afirmações que julgamos ser verdadeiras devido aos bons fundamentos que lhes são concedidos, *devem* ser tomadas como conhecimento: Galileu, por exemplo, ao apresentar os resultados de suas observações e de seus cálculos, estava em plena condição de *exigir* de seus conterrâneos a crença de que a Terra gira em torno do Sol.

---

<sup>39</sup> LEVISOHN, J., & PHILLIPS, D. C. *Charting the reefs: A map of multicultural epistemology*. In C. W. RUITENBERG & D. C. PHILLIPS (Eds.) 2012, p. 39– 63.

Em um primeiro momento de consideração, Levisohn e Phillips tomam a epistemologia como *um campo normativo de investigação* (LEVISOHN, J., & PHILLIPS, D. C, 2012. p. 47). Enquanto um braço da filosofia, a epistemologia é a área responsável por investigar o conhecimento: suas bases, suas possibilidades, a natureza da evidência, o papel da lógica na estrutura argumentativa, etc. Assim, se faz necessário considerar a diferença estabelecida pelos epistemólogos entre meras crenças e as crenças bem fundamentadas, as quais podem vir a ser tomadas como conhecimento – isso na medida em que são racionalmente justificadas e verdadeiras. Enquanto campo de investigação normativa, a epistemologia avalia o conhecimento através do plano formal das regras da lógica, vendo a sua estrutura como uma disposição de proposições inferencialmente conectadas, seja esta estrutura linear ou não. Mas quando o discurso multiculturalista usa o conceito de ‘conhecimento’ para se referir aos valores e interpretações compartilhados por indivíduos de diferentes grupos culturais, o uso deste termo, afirmam os críticos, é feito de modo demasiado frouxo.

Assim, em Levisohn e Phillips, “para o sociólogo observar e descrever a função de determinadas crenças na vida das pessoas e dos grupos, pode parecer razoável chamar aquelas crenças de conhecimento” (LEVISOHN, J., & PHILLIPS, D. C, 2012, p. 16) No entanto, para o estudo filosófico isso na verdade não seria razoável, porque a teoria do conhecimento depende de certas demarcações que, por exemplo, diferenciem os aspectos ditos psicológicos e sociais (inerentes apenas às crenças) dos aspectos cognitivos (inerentes ao processo de justificação de certas crenças). A partir de uma rápida referência que Levisohn e Phillips fazem à obra de Robert Audi, podemos perceber que não existe muita preocupação quanto ao *status* da epistemologia, pelo menos por parte da maioria dos especialistas.<sup>40</sup> Ou seja, o campo de investigação normativa, que delimita o objeto de estudo desta área da filosofia, não lhes soa problemático em absoluto; pelo contrário, é tomado como pressuposto inquestionável que a avaliação de um suposto conhecimento deva ser realizada através de um exame de suas bases de sustentação utilizando-se regras universais, e não do ponto vista da variabilidade, de sua contingência histórica ou cultural. A ênfase na consistência formal da justificação é então essencial para que se possa manter de modo claro a distinção entre crença e conhecimento.

Em uma segunda consideração sobre a normatividade, Levisohn e Phillips buscam compreender a epistemologia como uma *teoria normativa do conhecimento*. Neste sentido do

---

<sup>40</sup> Cf. AUDI, R. (2010).

termo, a epistemologia refere-se não a uma área, mas a uma teoria produzida pelos pesquisadores em campo. As epistemologias fundacionais tradicionais (empirismo, racionalismo, positivismo), por exemplo, opõem-se umas às outras de modo que a reivindicação de conhecimento com base em uma delas exclui a reivindicação de conhecimento da outra. Mesmo outros tipos de epistemologias, como o pragmatismo de James e Pierce ou a epistemologia não fundacional proposta por Popper, apresentam um quadro teórico sobre o conhecimento que *exige* a rejeição de uma teoria sugerida por outra epistemologia. Ou seja, quando o empirista afirma que sua justificação é válida, isso necessariamente implica a rejeição de uma teoria racionalista do conhecimento. Desse modo, apesar de haver um nível geral de concordância que possibilite a inteligibilidade e comparabilidade dos argumentos sustentados por estas diferentes epistemologias, viabilizando assim as próprias disputas, a formulação de uma teoria estabelece os princípios básicos os quais, na medida em que a sustentam, falseiam ou invalidam as teses adversárias. No entanto, as epistemologias feminista, racial e cultural não possuem essa característica: “a posição epistemológica multicultural reconheceria a validade de múltiplas epistemologias entre os múltiplos grupos étnicos ou culturais na sociedade ou no mundo – não apenas sua existência, como um fato empírico, mas sua validade” (LEVISOHN, J., & PHILLIPS, D. C. 2012, p. 48 - 49). Tal posicionamento parece pouco sustentável a estes autores, já que estaria necessariamente embasado em um *perspectivismo epistemológico* segundo o qual um conhecimento é tornado válido por regras inerentes às realidades dos grupos nos quais se originam.

Mas, nesse caso, Levisohn e Philips objetam que os multiculturalistas acabariam, na melhor das hipóteses, sendo irrelevantes na defesa de suas próprias teses. Se múltiplas epistemologias sociais/culturais podem coexistir no nível normativo, que consequências teríamos? Longe de sugerir uma situação na qual um indivíduo genérico possa enunciar a recorrente fórmula “S sabe que P se e somente se...”, a posição ou perspectiva epistemológica dada pela cultura de alguém atua na formação das crenças desta pessoa sobre o mundo, pois a sua situação como membro de um grupo (sua identidade) fornece as ferramentas básicas por meio das quais pode compreender algo e apresentar seu juízo a respeito. Mas, afirmam os autores, tal conhecimento não pode ser apenas uma alternativa frente a todas as outras. Se quisermos permanecer no campo normativo, temos de aceitar que uma afirmação, se correta, é a única possível de ser aceita, não uma alternativa. Ora, para que sejam coerentes com o *perspectivismo* que os multiculturalistas aparentemente sustentam, eles não podem negar o

conhecimento a nenhum grupo ou teoria dele advinda: como não pertencemos a um determinado grupo, não estamos capacitados para negar que sua crença seja conhecimento. É muito disso acabaria por tornar irrelevante a pesquisa epistemológica.

Desde uma terceira consideração do termo ‘epistemologia’, mais empírico do que filosófico e normativo, Levisohn e Phillips o tomam como um *relato descritivo de como as pessoas adquirem suas crenças*. Neste caso, uma epistemologia descritiva compreende um relato das circunstâncias nas quais ocorre o “conhecimento” e o modo como ele funciona em determinadas situações, sem a distinção entre crença e conhecimento.<sup>41</sup> É um estudo empírico que envolve análise, estudos comparativos ou interpretativos sobre as crenças que operam no interior de uma comunidade. Nessa concepção, crenças seriam dispositivos reguladores das ações individuais que atuam em consonância com aquilo que é coletivamente consentido por uma tradição específica. Não há uma avaliação propriamente dita destas crenças, não na forma de considerações que procuram distinguir normativamente as bases das afirmações feitas.

Finalmente, em uma quarta aplicação a ‘epistemologia’ é considerada como uma *descrição de uma gama de crenças*. Neste sentido, importa saber que as epistemologias multiculturais são simplesmente aqueles diferentes conjuntos de crenças sustentadas por diferentes comunidades, e quais dessas crenças elas realmente pensam ser importantes para a visão de mundo que possuem (LEVISOHN, J., & PHILLIPS, D. C. 2012, p. 54). Novamente, a normatividade do conhecimento não está em questão, não há avaliação, mas sim uma discriminação de experiências relevantes (em termos valorativos) relativamente às situações sociais que determinam as realidades enfrentadas por diferentes grupos. Dessa maneira, a realidade de um Chicano, enquanto imigrante, possui aspectos que concedem um significado especial para as experiências ligadas a sua situação social. Suas crenças não podem ser descartadas por outros, já que elas estão ligadas ao contexto de seu deslocamento cultural e de busca por melhores condições de existência. Todavia, tais redes de crenças são adequadas para o exame descritivo dos estudos em psicologia social, mas não para a normatividade almejada pelo empreendimento filosófico.

---

<sup>41</sup> Levisohn e Phillips deixam claro que não vão discutir a relevância dos estudos descritivos para a investigação normativa. Ao fazer isso, eles escapam dos problemas que são importantes para os multiculturalistas, tais como enfrentar as simplificações operadas pelas demarcações de fronteira entre diferentes modelos de pesquisa científica. Sobre isso, ver: HASLANGER, S. *What knowledge is and what it ought to be: Feminist values and normative epistemology*. *Philosophical Perspectives*, 13, 1999, p. 459–480. Entraremos no trabalho de Haslanger em um capítulo posterior da presente dissertação.

Quando se toma a expressão “ways of knowing” como ponto de partida para uma discussão epistemológica, teríamos de levar em conta a diferença entre o ponto de vista sociológico ou psicológico e o filosófico/normativo. Ao estudarmos culturas não secularizadas, por exemplo, podemos observar que o uso de metáforas, músicas, mitos e outros recursos, funcionam de modo a transmitir saberes entre indivíduos do grupo, embora uma metáfora não possa ser justificada. No entanto, Levisohn e Phillips argumentam que, neste caso, seria mais conveniente o uso de um termo tal como “estilos de aprendizado”, que não possui conotação normativa, porque isso acarretaria em um uso retórico do termo epistemologia o qual não atende a sua especificidade enquanto autoridade filosófico-científica.

Depois de analisar alguns estudos multiculturais, Levisohn e Phillips alegam que os argumentos apresentados são na verdade construídos com base em *premissas descritivas* acerca da cultura, raça ou gênero dos indivíduos, e que a partir disso, eles pretendem sustentar premissas subsequentes ou fundamentar *conclusões de cunho normativo*. Essa confusão acabaria tornando insustentáveis muitas das teses dos multiculturalistas; no entanto, tal erro poderia ser evitado se estes autores parassem de imputar uma conotação filosófica para o uso que fazem do conceito de epistemologia e se limitassem a uma clara aplicação do termo em seus sentidos descritivos.

Para Harvey Siegel, é muito dúbia “a tese de que grupos compartilham sistematicamente pressuposições ou perspectivas epistemológicas”<sup>42</sup>. Se a diversidade epistemológica refere-se apenas às diferentes crenças ou sistemas de crenças sustentadas por grupos, não há controvérsia alguma em questão. Porém, ao tratarmos do conhecimento, temos de levar em conta o problema envolvendo os *critérios* empregados para determinar a validade das crenças envolvidas. Uma epistemologia científica possui seu próprio corpo de métodos e técnicas, os quais podem ser muito diferentes daqueles usados em outras áreas, e isso também é incontroverso. Entretanto, se quisermos distinguir as melhores formas de atingir resultados satisfatórios na obtenção do conhecimento, temos de contrastar as diferentes propostas de pesquisa em uma ciência através de critérios básicos ou princípios que vão nos habilitar a

---

<sup>42</sup> SIEGEL, H. *Epistemological Diversity and Education Research: Much Ado About Nothing Much?* In C. W. RUITENBERG & D. C. PHILLIPS (Eds.) 2012, p. 65–84.

discernir diferentes graus de *objetividade e eficiência*<sup>43</sup> no uso de uma epistemologia. Mas, como afirma Siegel, nada disso parece existir dentro de um grupo étnico ou cultural.

Um crítico ainda mais severo destas posições é Steven Yates, que ataca o programa epistemológico dos multiculturalistas afirmando que este deve ser rejeitado por ser logicamente incoerente, empiricamente inadequado e política e institucionalmente contraproducente.<sup>44</sup> Ele argumenta que a versão forte do multiculturalismo [*Strong Race-Gender-Class Relativity*] não fala apenas em ‘inclinações’, mas implica que a raça, o gênero e a classe social determinariam constitutivamente nossas experiências, atuando como categorias “quase kantianas”. No entanto, essa fundamentação epistemológica traria consigo sérios problemas devido ao caráter relativista dos argumentos usados e às consequências práticas de sua aplicação.

Segundo Yates, o caráter de necessidade e determinação envolvido numa epistemologia multicultural institui prisões cognitivas das quais os sujeitos aparentemente não podem fugir. Por exemplo, a maior parte dos autores que se enquadram na concepção forte do multiculturalismo, afirmam que os cânones tradicionais necessitam de revisão para incluir a representação de outros grupos. Muitas das ideias que apoiam o discurso construído com este objetivo provêm de autores como Foucault, Derrida, Marx, Lyotard, entre outros. Contudo, “uma vez que eles são homens, brancos e advindos da tradição ocidental, como eles se libertaram das determinações cognitivas de gênero, raça e classe para produzir suas teses?” (YATES S. 1992, p. 441 – 442).

Uma segunda objeção é feita de maneira semelhante: Yates afirma que um grande número de estudiosos e intelectuais afro-americanos rejeitam a ideologia de opressão e o suposto “vitimismo” que tem sido usado para caracterizar a realidade das pessoas negras. Estes autores também não acreditam na necessidade dos discursos acerca das ações afirmativas, rejeitando o ativismo político e as ideias de diversos grupos que se organizam dentro da sociedade na luta por condições mais justas e contra as discriminações. Os cientistas políticos Glenn C. Loury e William B. Allen, a socióloga Anne Worthan ou a professora de

---

<sup>43</sup> Como veremos mais adiante com Charles Taylor, estes critérios não são autojustificáveis, mas estão historicamente ligados ao contexto do surgimento de certas ideias que favoreceram a sua emergência e garantiram sua perduração.

<sup>44</sup> YATES S. *Multiculturalism and epistemology*. Public affairs quarterly, VOL. 6, NO. 4 (OCT., 1992), P. 435-456.

inglês Shelby Steele (todas pessoas negras) estão entre os exemplos citados por Yates para apontar que não existe uma unanimidade acerca das questões envolvendo o racismo. Se fossemos assumir estritamente a tese forte do multiculturalismo, tais sujeitos não deveriam existir, pois, como quer Yates, o fato de que discordam daquilo que é dito por algumas pessoas em nome de todo um grupo (racial, no caso) fornece um contra-exemplo que impede a vinculação de um padrão epistêmico à condição racial de alguém.

Outro exemplo dos “problemas” apontados por Yates insinua que os multiculturalistas estariam endossando uma relação de determinação a nível genético entre raça ou gênero e a formação consciente dos indivíduos. Assim, ele conjectura que dentro de um casamento interracial, digamos, entre uma pessoa negra e outra branca, não podemos determinar quais serão os fatores predominantes atuantes na constituição das experiências dos indivíduos gerados neste tipo de união, se os fatores de sua origem branca e opressora ou de sua herança afrodescendente. Então, ele pergunta: “quais modos específicos de combinação de genes raciais restringem a cognição desses indivíduos?” (YATES S. 1992, p. 443).

Com relação ao debate político, as consequências do raciocínio do multiculturalismo forte seriam igualmente problemáticas. Na medida em que há a rejeição da noção de verdade neutra e absoluta (que não sejam constrangidas por aspectos de raça ou gênero), os meios disponíveis para a justificação das reivindicações por políticas públicas multiculturais também estariam comprometidos. Yates afirma que sem tal noção seria difícil compreender como grupos de feministas ou afro-americanos fariam suas reivindicações, porque as *evidências* e os *dados* que atestam que estes grupos têm sofrido diversas injustiças ao longo da história não podem ser eles mesmos construídos por alguma perspectiva de grupo. Independente da nossa situação racial ou cultural, podemos atestar a verdade acerca desses fatos. Em outro ponto, agora com relação especificamente ao afrocentrismo, Yates procura inferir que essa teoria pode nos levar até o absurdo de uma *incomensurabilidade global*. Como consequência, “estudantes afro-americanos que tentassem ler, digamos, John Locke, não deveriam descobrir em seus escritos nada além de sequências de palavras sem significado”, assim como “estudantes brancos lendo e tentando compreender Martin Luther King Jr. ou Molefi K. Asante” (YATES S. 1992, p. 447).

O relativismo e o subjetivismo atribuídos por Yates à versão forte do multiculturalismo pertencem, em suas origens, a própria tradição ocidental. De Protágoras a Feyerabend, muitos têm afirmado que é possível manter uma concepção relativista e ainda

defender o funcionamento das leis e das instituições. Mas, uma vez que ao longo dos últimos séculos, a sociedade foi dominada política e institucionalmente por homens brancos, então por que houve mudanças significativas que tornaram as sociedades ocidentais abertas à voz das minorias culturais e religiosas ou dos direitos iguais para as mulheres? Por que homens brancos redigiram uma carta de direitos universais, ao invés de buscar cegamente a manutenção de seu status superior e de seus privilégios legais? Segundo Yates, sem uma concepção objetiva sobre o conhecimento é impossível chegarmos à conclusão de que foram através de debates e deliberações acerca da coisa certa a ser feita (evidências e argumentos postos) que tais transformações ocorreram, independentemente da perspectiva de grupo daqueles que possuíam o poder e o cargo público para tomar tais decisões. Se, pelo contrário, o relativista objetar que foram fatores políticos contingentes que levaram essas pessoas a tomar tais decisões, e não razões que se apresentaram como universalmente apreensíveis, nunca teríamos como negar que políticos e partidários de causas ultraconservadoras levem a cabo seus projetos, já que o consentimento interno do grupo bastaria para legitimar os ideais defendidos.

Além dos problemas da determinação cognitiva ligada aos fatores de identidade de grupo, existiriam outros problemas para o programa forte do multiculturalismo. A hegemonia intelectual vista sob o rótulo de eurocêntrica, apresentada na forma de um corpo homogêneo de ideias, dificilmente fornece um relato fiel das várias linhas de investigação e especulação filosófica e científica desenvolvida no Ocidente.

E, por fim, apenas uma versão enfraquecida do multiculturalismo que não apelasse para elementos epistemológicos seria sustentável na concepção de Yates. Mas esta versão deveria focar sobre os preconceitos e limitações conceituais que impedem o cientista de realizar um trabalho verdadeiramente íntegro, ajudando-o a superar os elementos contingentes (raciais ou de gênero, por exemplo) que podem minar a credibilidade dos resultados de sua pesquisa. Todavia, tudo isso é muito difícil sem uma revisão conceitual de base.

Levisohn e Phillips, assim como Yates, afirmam que o perspectivismo/relativismo inerente à sustentação multicultural das epistemologias alternativas é refém da objeção padrão da falácia genética. Esta é uma falácia lógica que coloca em questão a ligação que a gênese de uma ideia ou afirmação pode ter com os mecanismos por meio dos quais ocorre a validação ou justificação dessa mesma ideia ou afirmação. De acordo com o posicionamento vigente da maioria dos intelectuais e acadêmicos, apenas em virtude das evidências apresentadas e dos

argumentos usados pode uma afirmação adquirir um fundamento seguro: “Sua origem, de acordo com a epistemologia filosófica tradicional, é bastante irrelevante para a sua justificação e fundamentação” (LEVISOHN, J., & PHILLIPS, D. C. 2012, p. 57). Desse modo, os autores acreditam que os exemplos de epistemologia de grupo baseados fundamentalmente sobre fatores sociais, culturais, raciais, de classe ou gênero estão, por princípio, destinados a um fracasso formal no que concerne ao âmbito do debate acadêmico.

O racismo é um fato, mas que tipo de fato? Em que sentido a raça pode ser um fator constitutivo na experiência de alguém? A própria experiência de ser alvo de racismo, não pode ser estendida a todos universalmente. Qualquer pessoa pode sofrer uma discriminação devido a sua incompetência na execução de uma tarefa qualquer, por exemplo, talvez por ser mais lenta ou mais atrapalhada do que a maioria. Mas essa pessoa vai sofrer os danos morais que a falta de pudor alheio lhe impingiu. Ela pode relacionar a dor sentida à vergonha em relação aos outros que, como era de se supor, esperavam um melhor desempenho por sua parte. Em qualquer sociedade existem parâmetros de excelência que determinarão o grau de aptidão de cada um a partir do resultado de seu desempenho em dada área. Tais parâmetros são socialmente construídos e afetam a experiência de um indivíduo que não atingiu o “mínimo esperado”. Agora, se alguém é discriminado em virtude da cor de sua pele, essa pessoa pode ser levada a uma compreensão distorcida de si mesma, como alguém naturalmente inferior aos brancos. O importante aqui é chamarmos a atenção para o fato de que a realidade na qual historicamente se dá a relação entre indivíduos de diferentes raças se constitui de uma determinada maneira e não de outra, de modo que pessoas brancas não podem ser discriminadas da mesma forma. Logo, elas não podem ter a experiência da discriminação racial, não podendo ter esta experiência nas mesmas circunstâncias das pessoas negras. Como um apelo para a falácia genética pode nos ajudar a discutir sobre uma questão deste tipo? Bom, talvez de fato não possa.

Diante do quadro configurado por estas objeções, uma agenda que busque formas mais inclusivas de abordar o conhecimento em relação a grupos minoritários, encontra duras barreiras ao deparar-se com críticos cautelosos ou mesmo com aqueles que se declaram os defensores dos cânones do pensamento ocidental.<sup>45</sup> No entanto, gostaríamos de poder mostrar

---

<sup>45</sup> Por exemplo: SEARLE, J *The Storm Over the University*. The New York Review of Books, December 6, 1990; BLOOM, A. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster, 1987. Searle e Bloom são dois eminentes defensores dos cânones da ciência e da razão. Por vezes tomados como teóricos conservadores, fazem as críticas mais desdenhosas e também as mais duvidosas acerca das linhas de pesquisas que se posicionam contrariamente a alguns postulados básicos da tradição ocidental. Estes princípios, segundo Searle,

que existem alguns mal-entendidos embutidos nas críticas à epistemologia multicultural<sup>46</sup>, alguns deles em razão de pontos centrais não explicitados, os quais, se adequadamente trabalhados, podem, contudo, nos dar suplementos suficientes para uma melhor compreensão do estado de coisas. Nesse sentido, nossa tarefa para o restante deste capítulo será examinar algumas ideias e conceitos fundamentais envolvidos no breve panorama exposto acima, ao observar, por exemplo, o desenvolvimento histórico e as transformações que sofreram (em conjunto) algumas noções morais, epistemológicas e ontológicas centrais para o Ocidente desde a modernidade até os dias de hoje. Para dar conta deste objetivo, examinaremos a seguir algumas das obras seminais do trabalho desenvolvido por Charles Taylor, sobretudo, sua crítica à epistemologia e sua leitura hermenêutica acerca da construção do *self* moderno.

#### **1.4 Epistemologia e Modernidade: Charles Taylor e os caminhos para uma visão ampliada sobre o conhecimento**

Levisohn e Phillips nos jogam a questão mais elementar vista até agora: “a epistemologia multicultural não está fazendo uma distinção adequada entre conhecimento e crença”. Eles sugerem certa falta de escrúpulos por parte dos multiculturalistas, uma sugestão que se assemelha à censura que as pessoas “civilizadas” fizeram (e fazem) aos nativos sul-americanos por andarem nus. O apego a um corpo de prescrições formalmente reconhecido como parâmetro de avaliação consiste em um traço formador de nossa cultura civilizacional. Autores como Scheurich e Young não estão sendo intelectualmente desonestos ao transitarem entre diferentes áreas e tentar estabelecer certas ligações entre o plano descritivo e normativo do conhecimento. Eles buscam desenvolver novas abordagens e novos instrumentos para indagar sobre os aspectos constitutivos que, por exemplo, nossos traços civilizacionais podem

---

funcionam como as condições de inteligibilidade de nossas instituições linguísticas, culturais e científicas. Já Bloom ocupa-se da denúncia do espírito relativista que paira sobre as universidades norte-americanas (muito forte nos anos 1990), o qual distorce os valores de excelência moral e intelectual desenvolvidos no Ocidente.

<sup>46</sup> Existe a ideia de que o empreendimento epistemológico moderno (fonte das pressuposições epistemológicas contemporâneas) não remete a contextos sociais e históricos específicos, mas pelo contrário, sua característica essencial seria o desprendimento, a libertação das tradições anteriores bem como da influência do contingente sobre os conteúdos da razão. Porém, é o caso que as imprescindíveis revoluções modernas extraem muito de sua força de certos ideais postos em andamento, e cuja consideração é necessária para estabelecer a incorruptibilidade dos valores de base inerentes ao estudo do conhecimento. Ao situar as diretrizes elementares da epistemologia moderna em conexão com as principais intuições surgidas acerca da dimensão interior do agente epistêmico – notavelmente nas imagens do sujeito desprendido de Descartes e do *self* pontual de Locke – Taylor nos torna claro através da investigação histórica que a apreensão de princípios intelectuais não se desliga de outras instâncias do saber e nem de sua aplicação relativamente aos nossos propósitos, àquilo que buscamos para nós como um bem, portanto, uma questão moral também.

ter sobre nossa experiência. Devido a isso, assim como Asante e outros, eles rejeitam a obviedade do mapeamento oferecido por Levisohn e Phillips.

Claro que a visão tradicional da epistemologia pode soar muito familiar para aqueles que tiveram uma formação filosófica *mainstream*. Mesmo que a definição padrão de conhecimento seja tripartite, crença verdadeira e justificada,<sup>47</sup> as duas primeiras partes são centrais para o estudo de outras disciplinas: a psicologia e a ontologia. A ideia em jogo (grosso modo) é a de que a crença está demasiadamente encerrada na subjetividade do agente, enquanto a verdade pertence à plena objetividade do ser. A justificação seria exatamente o ponto de intersecção no qual o sujeito, no uso de suas atribuições racionais, é capaz de articular uma ponte segura entre um estado interior de crença e um aspecto real do mundo. Nesse sentido, o conhecimento não poderia corresponder ao consentimento culturalmente estabelecido por crenças no interior de um grupo, porque o fator da justificação racional lhe é essencial. Mesmo que estas crenças exerçam papel importante para a formação da identidade dos indivíduos, ou correspondam a práticas eficientes para o funcionamento de suas sociedades, não seria possível classificá-las como itens do conhecimento, em sentido filosófico, sem que elas estejam dispostas em proposições na forma de um argumento.

Mas, de que maneira chegamos a um patamar tão restritivo em relação à nossa definição de conhecimento, a ponto de afirmarmos que qualquer grupo ou cultura que não tenha acesso a noções básicas sobre consistência argumentativa jamais tenha sequer a possibilidade de conceder garantias epistêmicas às suas crenças? No Ocidente, quase todas as explicações referentes aos nossos cânones nos remetem ao que foi distintamente trabalhado por Platão no diálogo entre Sócrates e *Teeteto*, na *Metafísica* de Aristóteles e em outras obras grandiloquentes. Eles foram os herdeiros mais férteis do pensamento filosófico pré-socrático, clássico e da tradição helenística. Segundo Spinelli:

Na etimologia da palavra *epistêmê* [ciência, saber] se somam dois termos fundamentais que explicitam o seu real significado: a) o de *pístis* que designava uma atitude de confiança, de credulidade, em que a dúvida e a incerteza não tomam parte; b) o de *stásis* que significa parada, repouso, em que a mente sossega perante o que é dado como sabido ou conhecido, e, como tal, acolhido em confiança. Daí que a *pístis* e *stásis* se consorciam e se complementam na medida em que, somadas na

---

<sup>47</sup> Essa definição foi tomada como insuficiente após o artigo de Gettier *Is Justified True Belief Knowledge?* (1963) e seus contraexemplos. No entanto, como já dito, não entraremos no mérito da discussão especializada, já que o nosso ponto de interesse é mais amplo e se dirige às concepções não problemáticas nas quais se apoiam boa parte das reflexões sobre o conhecimento.

palavra *epistêmê*, designam o repouso da mente no que é (*to ón*) dado ou acolhido como verdadeiro<sup>48</sup>.

A origem de nosso termo ‘epistemologia’ designa então a confiança depositada na crença, a qual nos permite aderir a algo dado como verdadeiro. Mas isso só pode ocorrer (essa parada, este repouso acolhedor da certeza), porque estamos na posse de ferramentas que nos permitem fazê-lo. A racionalidade é o meio fundamental para a tarefa do indivíduo de sair da ignorância ou incerteza e adentrar no estado “iluminador” da posse de conhecimento.

Entretanto, como supõe Charles Taylor, nosso atual legado epistemológico deve-se muito mais aos desenvolvimentos modernos e a certas noções morais a eles associados do que às concepções mais básicas fornecidas pelos gregos. Mas isso só foi possível graças a uma compreensão mais ampla acerca do conhecimento: “esta seria a de que o conhecimento deve ser visto como a representação correta de uma realidade independente. Em sua fórmula original, ela via o conhecimento como a descrição interior da realidade exterior”<sup>49</sup>. Tal compreensão representa uma ruptura relativamente ao modelo ontológico que marcava a filosofia grega. O empreendimento fundacional, como Taylor parece supor, também está assentado sobre um horizonte, ou melhor, sobre uma linguagem que é edificada (ao passo que edifica) o desenvolvimento intelectual da modernidade – dependendo de um plano mais geral no qual sujeito e objeto se antepõem mutuamente em uma relação determinada. Contudo, Taylor não procura analisar a epistemologia dentro do âmbito exaustivo de seus desdobramentos e particularidades, mas pretende focar num ponto “mais amplo” ou “profundo”, no qual qualquer projeto fundacional parece apoiar-se. Isso porque existem ligações entre a concepção representacional do conhecimento e noções influentes (mas não articuladas) acerca da ciência e da natureza da ação humana: “por meio dessas noções essa interpretação estabelece vínculos com certas ideias morais e espirituais centrais na era moderna”.

Segundo Taylor, uma dessas ligações pode ser vista na aproximação entre representação e a ciência mecanicista do século XVII. Esta ligação possui dois aspectos, um negativo (baseado na rejeição de uma influente concepção anterior) e outro positivo (que afirma certas características intrínsecas ao sujeito cognoscente). No primeiro caso, nega-se a visão aristotélica de unidade entre a mente (*nous*) e o objeto do pensamento. Tal concepção

---

<sup>48</sup> SPINELLI, M. *Helenização e Recriação de Sentidos: a filosofia na época da expansão do Cristianismo – séculos II, III e IV*. Caxias do Sul, EDUCS, 2015, p. 351.

<sup>49</sup> TAYLOR, C. “Superar a Epistemologia” in *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 13-32.

envolve um modo de compartilhamento entre ambos na formação do conhecimento e poderia ser mais bem caracterizada como *participacional*: sendo informada pelo mesmo *eidos*, a mente participa do ser do objeto conhecido em vez de simplesmente descrevê-lo. É claro que tal modo de compreender o conhecimento é pouco familiar para nós hoje em dia, dada a influência do modelo *representacional* moderno. Já o aspecto positivo trata a mente humana como dotada da capacidade de receber estímulos que vêm de fora, a realidade externa causando em nós estados interiores: essa é a natureza da percepção tomada como um processo em um universo mecânico (TAYLOR, C , 2000, p. 14).

A concepção representacional não é alimentada apenas por sua ligação com a moderna ciência mecanicista, mas é também suplementada pelos ideais de excelência racional surgidos na mesma época. Este é outro ponto de conexão entre ideais amplamente dissipados na tradição moderna os quais influenciaram a emergência de determinada concepção acerca do conhecimento. Com a rejeição da teoria ôntica grega, que toma a razão na forma de uma ordem imutável das coisas, as propriedades formais pertencentes ao conceito de razão vão sendo direcionadas para um estudo auto-avaliativo dos conteúdos da mente frente ao plano do material. Esta é a virada reflexiva que tem em Descartes seu expoente mais significativo. O ideal da certeza autofornechida é motivada pela dicotomia entre corpo e pensamento, que estabelece a possibilidade de que as ideias sejam analisadas apenas por si, num sentido plenamente abstrato. Assim, Descartes afasta o indivíduo das opiniões adquiridas ao longo de sua criação e leva-o a um exame profundo dos próprios pensamentos, no qual os conteúdos do mundo exterior são distinguidos daquilo que pertence somente à mente. Apenas a evidência racional garante a ordenação do pensamento em uma estrutura fundacional baseada na conexão inferencial entre as crenças. Mas isso é apenas parte da questão.

De acordo com Taylor, existem três noções de extrema importância que possuem estreita ligação histórica com a concepção epistemológica moderna: 1) A imagem do sujeito como idealmente desprendido (originada com o dualismo clássico de Descartes); 2) A visão pontual do *self* (associada aos ideais de governo e reforma do *self*); 3) e o atomismo social (refletido no contrato social e nas políticas liberais) (TAYLOR, C , 2000, p. 19).

A primeira destas noções especifica qual o tipo de relação o *self* individual *deve* manter consigo mesmo a fim de dar garantias ao conhecimento. Como mencionado acima, esta imagem é indissociável ao dualismo representacional, pois o conhecimento não mais pode ser atribuído ao modo de ser de uma coisa e sim a algo metodicamente construído no

interior em referência ao exterior. O desprendimento relativo ao âmbito das pulsões físicas endossa o controle instrumental capaz de estabelecer a ordenação necessária ao espírito. Mas, uma vez que o sujeito está no controle e consegue trilhar o reto caminho da razão, sem dele se afastar, pode usar o excesso oriundo das paixões como força para seus feitos laboriosos – bem, por isso é dito no início do *Discurso do Método* que os melhores espíritos são capazes das maiores virtudes assim como dos maiores vícios. Taylor afirma que não basta haver apenas uma congruência entre as ideias da mente e a realidade exterior, pois o conhecimento requer um método para gerar uma confiança que seja bem fundada. A ciência necessita de certeza e esta só pode basear-se na clareza inegável dada pela *evidência*:

A ética de Descartes, assim como grande parte de sua epistemologia, exige desprendimento em relação ao mundo e ao corpo e a adoção de uma postura instrumental em relação a eles. É da essência da razão, tanto especulativa quanto prática, impelir-nos ao desprendimento (...) de construirmos uma ordem de ideias (intramentais) segundo os cânones da *évidence*<sup>50</sup>.

Este desprendimento do sujeito em relação à experiência é o que nos permite adotar a postura instrumental, abrindo a possibilidade do controle. A noção do *self pontual* está correlacionada à atitude de desprendimento. O que está implícito na visão clara e distinta exigida por Descartes (na separação entre propriedades da mente e propriedades despertadas pelo objeto) é a eliminação da dimensão intencional da experiência, o que nos permite objetificá-la. No sentido atribuído por Taylor, objetificar é privar certo domínio da força normativa que este possuía para nós ao passo que adotamos uma postura neutra em relação a ele (TAYLOR, C , 2005, p. 213). É o que acontece, por exemplo, no tratamento dado por Locke à experiência. Apesar de sua rejeição das ideias inatas, seu empirismo comporta a noção da racionalidade fornecedora dos cânones, organizando as ideias impressas na mente pelos objetos exteriores. Segundo Taylor, “a noção fundamental é que nossas concepções de mundo são sínteses das ideias que recebemos originalmente das sensações” (TAYLOR, C , 2005, p. 217), pois, ao rejeitar as paixões, o costume e a educação como bases consistentes para tais sínteses, Locke situa no foro individual toda a responsabilidade e possibilidade de uma reforma do *self*, rumo à liberdade, a qual, todavia, aparece na forma de avanço intelectual autopropiciado. O sujeito, em sua capacidade de fazer sínteses verdadeiras, ganha importância sobre os ensinamentos comunicados por uma tradição.

O propósito de Taylor com essas observações sobre Locke é apontar que esta visão objetificante carregada de um antiteleologismo (vigente entre muitos intelectuais na época de

---

<sup>50</sup> TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, SP: Loyola, 2005, p. 205.

Locke) também tem força sobre a teoria da motivação. Na concepção de Locke, o hedonismo torna-se central, já que é o desejo, na forma de um desconforto, que impele a ação. O desconforto determina naturalmente a vontade, e é o sujeito, usufruindo de sua liberdade, que pode suspender a realização dos desejos e se deter na atividade de analisá-los e sopesá-los. Assim, podemos racionalmente determinar qual é nosso maior bem e qual a melhor maneira de obtê-lo. Recriamos nossos hábitos mediante controle racional, mas este hábito não é mais tomado numa correlação com um pano de fundo no qual somos seres com certas inclinações naturais. O hábito não mais comporta ligações entre ação e a razão de um ser no mundo (negação da teleologia), por exemplo, mas diz respeito a ligações puramente instrumentais na busca por resultados melhores, como prazer ou felicidade. Os mecanismos de vigilância e disciplina desenvolvidos na modernidade espelham a instauração institucional do ideal de reforma do *self*; em seu cerne, encontra-se uma visão altamente abstrata acerca da natureza do agente e de seu “propósito” enquanto ser pensante:

O sujeito que pode adotar este tipo de postura radical de desprendimento para si mesmo com vistas à reforma é o que chamo de *self* “pontual”. Adotar esta postura é identificar-se com o poder de objetificar e refazer e, por meio disso distanciar-se de todas as características particulares que são objeto de mudança potencial. O que somos não é nenhum destes últimos, mas o que é capaz de consertá-los e elaborá-los. É isso que a imagem do ponto pretende comunicar, com base na definição geométrica: o verdadeiro *self* não têm dimensão, não está em parte alguma que não nesta capacidade de consertar as coisas como objetos (TAYLOR, C, 2005, p. 225).

O *atomismo social* está obviamente ligado com as noções de desprendimento e pontualidade do *self*. A reforma e aprimoramento interior têm implicações também no âmbito de nossas concepções políticas. A objetificação nos traz o subjetivismo, já que os bens em virtude dos quais podemos instrumentalmente reformar o *self* são apresentados em termos de satisfações pessoais. Conforme Taylor, o atomismo quase some como um pressuposto básico quando procuramos analisar os bens que uma sociedade possui. É o que acontece dentro da concepção bem-estarista da sociedade, que toma as consequências ou a utilidade acerca dos juízos relativos de bem como referindo-se somente a bens pessoais.<sup>51</sup> Seria até um truísmo insistir em descrever este ponto, e mesmo os bens públicos podem ser decompostos em termos de bens individuais. Retrocedendo às suas origens, Taylor encontra em Hobbes um dos precursores dessas ideias quando este afirma que “todas as totalidades devem ser compreendidas em termos das partes que as compõem”. A totalidade do corpo social e os rumos das decisões de um Estado são decomponíveis a partir da coleção de escolhas

<sup>51</sup> Taylor retira esta formulação de Amartya Sen. TAYLOR, C. “Bens Irredutivelmente Sociais” in *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 143 – 161.

individuais (e este é um dos motes das democracias liberais). Pensar a coletividade como algo para além da reunião de escolhas ou satisfações particulares é obscurecer o discurso científico sobre a sociedade com algum tipo de idealismo ou misticismo.

Reforçado pelo subjetivismo, o atomismo social é apresentado como evidente, e a perspectiva de um reducionismo radical naturalista passa quase despercebida. Mesmo que a sociedade seja formada por categorias sociais tais como cargos públicos, leis, regras, costumes, etc., podemos contabilizar tudo, em última instância, em termos dos organismos individuais que ocupam estes cargos e formam uma estrutura ou um acordo através de suas interações. Este é o individualismo metodológico subjacente à boa parte da ciência moderna (TAYLOR, C , 2000, p. 146). Assim, o atomismo nos aparece como epistemologicamente interessante na medida em que notamos a ligação entre pensamento e sua limitação à esfera do indivíduo: pensamentos são eventos que correm apenas num plano individual, estão localizados na “cabeça” de um sujeito e a validação, adequação, e outros atributos que caracterizam nossos pensamentos, dependem apenas da evidência que conferem ao nosso foro interior. Mas Taylor objeta sobre a plausibilidade do atomismo, porque este, mergulhado em uma concepção ingênua da linguagem, não dá atenção para a dimensão do significado ou do pano de fundo de significados, em referência aos quais os pensamentos que aparecem na mente dos indivíduos são o que são. Taylor argumenta que com o segundo Wittgenstein e os seus jogos de linguagem, podemos afirmar a impossibilidade da definição ostensiva da linguagem, que era endossada por autores como Hobbes e Locke. Seria o fim, mesmo em termos de conjecturas e experimentos mentais, de levarmos a sério a possibilidade de uma linguagem privada, ou de um léxico de uma palavra só.

Note-se que Taylor realiza uma leitura cultural da explicação moderna do conhecimento, buscando situar os feitos intelectuais deste período fora da visão acultural promovida pelas noções de *self* desprendido e *self* pontual. O próprio movimento moderno foi compreendido por seus adeptos sob o espectro da universalidade, como algo descontextualizado. Dessa maneira, a plena instrumentalização da razão, o crescimento dessa razão nos limites da autoconsciência, e as grandes revoluções e mudanças (figuradas como sinônimo de uma evolução genérica da humanidade), são marcas da universalidade que caracterizou a autocompreensão moderna em relação aos feitos e conquistas de seus representantes. De acordo com Javier G. Calandín, um dos pressupostos hermenêuticos de Taylor é compreender a modernidade como uma fase que culminou na nossa realidade atual (configurando certa circunstância histórico-social). Ora, a razão instrumentalizada pode nos

levar à perda da dimensão interpretativa, já que há uma busca pelo distanciamento dos elementos valorativos. Mas para Taylor, “o Bem é uma dimensão inevitável da vida humana e pressuposto de sua investigação”,<sup>52</sup> de modo que os valores, as instituições e as concepções sobre a natureza que entraram em vigor na modernidade, estão entrelaçadas e são inerentes às nossas noções mais básicas sobre o conhecimento. Isso, aparentemente, está de acordo ou pelo menos dá algum fomento para as reivindicações e críticas que o multiculturalismo faz na epistemologia.

Entretanto, Taylor se desvia das concepções pós-modernas que orientam grande parte da epistemologia multicultural. Ele rejeita a determinação do social sobre o conceitual (ou ideal), e assim se afasta de enfoques que julga reduativos, como o de Foucault (talvez controversamente caracterizado como pós-moderno), que busca compreender os modos históricos de saber a partir das relações de poder e dos regimes de verdade. Isso, em parte, se deve à consolidação de seu esforço interpretativo em torno das noções de bem, postas em andamento num momento histórico, estabelecendo certas delimitações sobre o conjunto de fenômenos possíveis de serem apreendidos. A imagem antropológica do homem moderno está estreitamente relacionada com nossas pressuposições mais importantes em termos de epistemologia. Pois aquilo que é uma verdade ou o que caracteriza uma justificação adequada para uma alegação de conhecimento, não está desligado de nossas concepções mais amplas e de suas consequências sobre a vida moral.

Mas o que a perspectiva histórica de Taylor sobre a emergência das ideias influentes na modernidade nos diz sobre a epistemologia multicultural? Não seriam somente descrições sobre as circunstâncias do aparecimento de certos conceitos? Em sua “digressão sobre a explicação histórica”, Taylor se indaga sobre as limitações do método que está utilizando: “Estou talvez apresentando uma descrição idealista, que relega todas as transformações institucionais e estruturais a um papel subordinado, acompanhando e reforçando mudanças que marcaram época nas Ideias e na perspectiva moral?” (TAYLOR, 2005, p. 259 ). Mas ele nega essa possibilidade; ela é absurda, pois mesmo neste nível muita coisa ainda está sendo deixada de fora da investigação; além do mais, não só a filosofia possui força suficiente para influenciar o curso das ideias, como também a arte e a religião. Taylor tem se mostrado bastante despreocupado com a parte estrutural (social e econômica) da explicação sobre as transformações da modernidade. Suas descrições e interpretações das principais ideias

---

<sup>52</sup> Cf. CALANDÍN, J. G. *Modernidad hermenéutica en Charles Taylor*. *Quaderns de filosofia i ciència*, 40, 2010, pp. 105-114.

surgidas no Ocidente pretendem mostrar aquilo que é “pressuposto” pelos movimentos, indagações e mudanças deste período. O desprendimento, a pontualidade e a individualidade do sujeito se manifestam dentro da formulação filosófica, que captura e engendra essa interiorização e objetificação do espírito humano. Taylor sempre tem em mente as revoluções intelectuais para delimitar o escopo da virada moderna – mas estas são limitações que demarcam a direção e o resultado esperados com o uso do método hermenêutico em seus estudos.

Mas, por que esta virada não pode ser determinada pelas circunstâncias sociais, políticas, institucionais e econômicas da modernidade? Segundo Taylor, “a seta causal voa nas duas direções” (TAYLOR, 2005, p. 268), ou seja, as ideias mais fecundas para o surgimento da identidade moderna podem tanto influenciar quanto ser influenciadas pelas transformações estruturais no desenvolvimento de uma civilização. A questão acerca da remodelação da sociedade (que envolveu um aparato burocrático, instituições militares, novas ordens políticas e o conseqüente aparecimento de novos papéis sociais nos quais os indivíduos foram se engajando, etc.), não é um alvo priorizado por Taylor, embora ele reconheça que uma visão mais completa sobre a emergência da identidade construída na modernidade dependeria também de um amplo estudo sociológico e historiográfico.

A “superação da epistemologia” aqui vislumbrada (cujas ideias estão igualmente presentes ao longo do desenvolvimento de sua principal obra, *As Fontes do Self*) é avessa ao propósito irracional e destrutivo que parece caracterizar as abordagens pós-modernas. Diferente de Nietzsche, Marx ou Foucault, não há um abandono do trabalho epistemológico; contudo, Taylor almeja uma renovação que ultrapasse o ponto de partida para tal atividade, para escapar ao erro da busca pela fundamentação descontextualizada do conhecimento. Nesse sentido, aliado à questão histórica e interpretativa, podemos afirmar que o pensamento de Taylor se desenvolve numa relação entre três eixos principais: a) as noções de Bem sustentadas por uma comunidade;<sup>53</sup> b) sua concepção de linguagem, cujo único *locus* só pode ser uma comunidade linguística; c) o potencial intencional e constitutivo da linguagem (que é central em sua crítica da concepção representacional do conhecimento). É assim que Hegel,

---

<sup>53</sup> Um *self* não teria propriedades morais caso seu horizonte de apreensão não apresentasse pontos de referência, ou seja, certos bens a partir dos quais um sujeito faz suas avaliações, guiando sua vida e conferindo sentido a suas ações. Da mesma forma que requeremos certas noções para nossa orientação espacial também precisamos de objetos de valoração forte (bens) para que nossos comportamentos sejam discernidos como moralmente relevantes, em pelo menos alguns casos. Assim, há uma estreita correlação entre nosso sentido de *self* e o sentido de bem que subjaz à formação de nossas intuições morais de base. Isto está correlacionado à concepção de Taylor sobre a linguagem e a intencionalidade. Mais sobre isso será visto em nosso capítulo 3.

Heidegger, Merleau-Ponty e Wittgenstein são apontados como os grandes precursores da superação da epistemologia, na medida em que ampliam as questões para o âmbito do vivido: na concepção da ‘verdade’ como a não distinção do sujeito-objeto; na fenomenologia enquanto um “trazer à luz” na consciência; nos jogos de linguagem; ou na própria situação da existência corporal do humano (de um ponto de vista não naturalista). Todos estes autores teceram suas críticas à epistemologia com base em “condições transcendentais de argumentação”, lançadas pelo proto-intencionalismo inerente à concepção kantiana do conhecimento, segundo a qual há uma “regressão de uma característica inquestionável da experiência a uma tese mais forte sobre sua condição de possibilidade”.<sup>54</sup> Estes autores também apresentaram suas críticas vinculando-as às implicações morais que certa concepção do conhecimento acarreta – devido a sua esfera pré-constitutiva. Disso, podemos sugerir que nosso esforço cognitivo em direção ao objeto de conhecimento não está apartado de nossas intuições morais, mesmo que ambos não estejam articulados de forma consciente. Essa é a nossa condição enquanto seres morais: trafegar em um espaço no qual os itens experienciados são, em parte, valorativamente constituídos pelas interpretações e construções da linguagem possibilitadas por nossa realidade enquanto participantes ativos de uma comunidade humana particular. Entretanto, Taylor deixa bem claro: argumentar a partir de condições transcendentais ainda é argumentar, e os pós-modernos (herdeiros neonietzschianos) que constituem o viés mais radical de combate à epistemologia escondem-se por vias escorregadias e pressupõem que toda investida em uma reforma da racionalidade nos termos do debate proposto é perda de tempo.

Relegar a verdade às questões de “poder” ou à “força de produção”/“relação entre classes”, por exemplo, opera algo subversivo frente às bases firmes da tradição intelectual legada pelos modernos, o que, como Taylor percebe, será duramente combatido pela força da epistemologia. Uma característica da epistemologia multicultural tal como vista na primeira seção do presente capítulo, é apostar numa crítica ampla à imposição de traços constitutivos do caráter civilizacional do homem branco sobre grupos culturais e outras minorias. Sem dúvida, os estudos históricos sobre a construção da identidade moderna podem ajudar-nos a apresentar alguns aspectos das ideias desenvolvidas no período que articulou mudanças decisivas no Ocidente. Mas Taylor não acredita na decadência total desta tradição, não ao ponto de abandonar alguns dos pressupostos da investigação racional, mesmo que, aí, seu objetivo seja algo como a revelação de alguma natureza profunda em relação aos nossos

---

<sup>54</sup> TAYLOR, C. “A validade dos argumentos transcendentais” in *Argumentos Filosóficos*, 2000, p. 33.

*selves*, e não uma representação acurada da realidade exterior. Mas o subjetivismo no qual Taylor acredita que os supostos seguidores de Nietzsche se envolvem, não abriria espaço para algo além da imposição da força através do discurso, e a única imagem de um “eu” que pode ser reconhecido, é a do “eu” autocriador, fruto da atividade estética. Essa imagem recorrente em Foucault ou Derrida concede certa licença à subjetividade: a liberdade para criar sentido. Mas isso seria negar a “influência de qualquer coisa da ordem de uma interpretação correta ou de um significado irrecusável da vida ou do texto” (TAYLOR, 2000, p. 28), o que obviamente não se coaduna com a argumentação de Taylor. Todavia, uma investigação acerca do desdém da abordagem hermenêutica frente ao discurso sobre o poder pode nos mostrar não apenas diferentes perspectivas aparentemente irreconciliáveis, mas também a complementaridade mútua possível destas correntes.

Até aqui procuramos articular um panorama razoavelmente variado, que vai do debate entre os adeptos da noção de diversidade epistemológica e seus críticos, rumo a uma tentativa de esclarecer alguns termos em discussão a partir de seus pressupostos historicamente constituídos. Como argumentamos através de Charles Taylor, a modernidade foi o período de “maturação” da ciência ocidental, no qual emergiram certas noções que foram ligadas às delimitações normativas da cognitividade do sujeito. As demarcações e investigações deste período resultaram em parâmetros para a avaliação da totalidade das realizações culturais de outros grupos. A concepção do *self* transparente foi erguida através de uma distinção de cunho sociológica que pressupunha o distanciamento do intelectual dos itens culturais como pré-requisito de sua investigação.<sup>55</sup> O mito e a religião, por exemplo, foram tomados como formas de compreensão que representam estágios prematuros da cognição humana; transcender estas fases rumo à neutralidade do sujeito e objetividade do conhecimento é o alvo. Como aponta Smith, haveria aí uma distinção a ser estabelecida entre identidade e cognição para que o conteúdo normativo próprio de uma não se misture ao da outra. A prioridade da ciência está em escapar da ambiguidade e consequências indesejáveis muitas vezes impostas pelos valores tradicionais, como a força da autoridade, por exemplo. Assim, o valor da crença é depositado sobre seu potencial de verdade, que deve ser conquistado a partir de critérios de legitimação epistêmicos. Entre outras coisas, Taylor foi fundamental para nossa tomada de consciência sobre a ligação entre a ampla aceitação de determinados tipos de critérios e o conceito de *racionalidade* que foi articulado juntamente à concepção representacional da mente humana.

---

<sup>55</sup> Cf. SMITH, N. H. *Strong Hermeneutic: Contingency and moral identity*. New York: Routledge, 1997.

Gostaria agora de passar para um exame razoavelmente detalhado da obra que Taylor dedicou exclusivamente para o tratamento do multiculturalismo.

## **2 MULTICULTURALISMO, SOCIEDADE E CONHECIMENTO**

No que se segue vamos abordar alguns temas relacionados tanto ao multiculturalismo quanto ao conhecimento. Iniciaremos com uma exposição dos argumentos de Taylor por uma política do reconhecimento. O pensamento deste autor trilha o caminho do comunitarismo, uma corrente que busca compreender o indivíduo enquanto membro de um grupo, participando de uma totalidade que é a fonte dos itens culturais necessários para a formação da identidade individual. O *self* dialógico consiste na ideia do eu construído através das relações estabelecidas pelos diversos membros de uma comunidade. Algo que é explorado por Taylor para criticar as formas de subjetivismo e individualismo que predominam no pensamento ocidental, sobretudo na filosofia moral. Mais veremos o quão amplo é a gama de abordagens pelas quais Taylor desenvolve seu pensamento sobre o multiculturalismo.

A seção seguinte inicia por uma constatação acerca de incompatibilidade das considerações fenomenológica de Taylor com qualquer forma de realismo empírico. Taylor possui uma concepção peculiar sobre a subjetividade humana e sobre o papel das interpretações na vida de cada um. Embora, suas propostas tenham críticas comuns as feitas pelo pragmatismo ao modelo representacional da consciência, existem pontos de tensão que vamos explorar. Faremos ainda uma breve menção sobre a questão da correspondência entre princípios intelectuais, por um lado, e a defesa do multiculturalismo, por outro. Vamos sugerir que a negação desta relação pode nos levar a certa cegueira quanto ao vínculo entre nossos pressupostos e suas consequências práticas mais amplas.

Por fim, vamos nos dirigir para um plano mais sociológico da discussão sobre modernidade e pós-modernidade, verificando diferentes atitudes frente ao conhecimento e às

questões da ética. Algumas distinções sobre Charles Taylor a pós-modernidade são feitas. Depois disso, vamos nos deter num breve estudo sobre questões subjacentes a distinção entre norma e valor dentro epistemologia e da investigação científica. Aí, veremos com Sally Haslanger os tipos de implicações e possíveis contribuições dos estudos feministas para a epistemologia. De modo geral, nossa intenção com este capítulo é desenvolver uma discussão variada sobre diversos temas que, de um uma maneira ou de outra, perpassam as questões mais centrais de nosso trabalho.

## **2.1 Reconhecimento e identidade: a contribuição de Charles Taylor para o multiculturalismo.**

A discussão levantada por Taylor em *A Política do Reconhecimento*<sup>56</sup>, situa as reivindicações do multiculturalismo dentro de um contexto mais amplo acerca das lutas por reconhecimento, portanto, num debate mais político e moral do que propriamente epistemológico. Novamente, através do método que procura reconstruir as *condições* que *possibilitaram* a inteligibilidade do discurso sobre identidade e reconhecimento – afinal, como tais questões vieram a fazer sentido para nós enquanto reivindicações morais e políticas, já que no passado não fizeram – Taylor dá o passo reflexivo para trás e se detém no exame histórico de alguns desenvolvimentos morais intimamente relacionados aos traços da identidade moderna e às políticas que enfatizaram a liberdade e a igualdade.

O estudo sobre o reconhecimento feito por Taylor procura captar o subsolo das noções fundamentais que formam as bases das reivindicações de diversos grupos minoritários ou subalternos, ou que sofrem algum tipo de discriminação devido a sua identidade. Assume-se a perspectiva da formação da identidade através do reconhecimento ou do não reconhecimento dos outros. O reconhecimento “incorreto” pode acarretar o desenvolvimento de uma identidade distorcida e malograda, sendo que as pessoas podem adotar uma visão depreciativa a respeito de si próprias. Isso evidencia um instrumento poderoso de opressão, já que ele virá a ser constituído no interior do sujeito sobre o qual a opressão irá incidir. Assim, por exemplo, as feministas afirmam que nas sociedades patriarcais, as mulheres são levadas a formar uma imagem inferiorizada que debilita a sua autoestima e as impede de acreditar nos seus próprios potenciais; da mesma forma, as pessoas negras foram historicamente levadas a um auto

---

<sup>56</sup> TAYLOR, C. “A política do reconhecimento” in *Argumentos Filosóficos*, 2000, p. 241 - 274.

reconhecimento depreciativo devido ao tipo de reconhecimento advindo das pessoas brancas; o mesmo vale para os indígenas, que desde finais do século XV são tomados como povos semi-civilizados, e tem-se continuamente projetado sobre estes uma imagem negativa.<sup>57</sup> Levando em conta tais considerações, Taylor pensa estar justificado em afirmar que “o respeito devido não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital”. Para que seja possível analisar as questões suscitadas, Taylor julga adequado retroceder no tempo e reconstruir o modo como o discurso sobre reconhecimento e identidade passou a fazer parte de nossas vidas, tornando-se compreensível à medida que novos contextos foram surgindo e novos conceitos desenvolvidos.

Taylor afirma que a primeira coisa que nos vem à mente quando se trata da questão do reconhecimento é, inevitavelmente, Hegel e sua dialética do senhor e do escravo; todavia, o autor pretende voltar um pouco mais ainda a fim de apontar para duas condições essenciais até mesmo para a formulação hegeliana do reconhecimento: a noção universalista de *igual dignidade* e o discurso sobre a *autenticidade* individual. A emergência da noção de dignidade humana foi muito importante para o desaparecimento das hierarquias sociais que fundamentavam a noção de *honra*, que era sua antecessora.<sup>58</sup> A honra que alguém possuía era sustentada por sua posição dentro da sociedade bem como pelas atividades que alguém de sua classe normalmente desempenhava. Esta noção estava inseparavelmente ligada às desigualdades e à exclusão, já que ela se baseava na posse de recursos desigualmente distribuídos na sociedade. Na modernidade, porém, vamos nos deparar com uma noção de dignidade como algo intrinsecamente humano. Ela aparece como substituto da honra e baseia-se na premissa de que é igualmente comum a todas as pessoas.

Outro evento decisivo para o aumento gradativo do reconhecimento a partir da modernidade foi a nova compreensão da identidade pessoal. Essa identidade ‘individualizada’ desenvolvia uma noção especial acerca da singularidade do ser humano: cada indivíduo possui uma maneira única de ser. Recorrendo à obra de Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (1969), Taylor chama essa nova forma de compreensão da individualidade de ideal da *autenticidade*. Ora, a moral sustentada tradicionalmente estava vinculada à ideia da necessidade de se estabelecer um contado com Deus, na busca pela plenitude. O que estava em jogo era o fato de as pessoas terem de se voltar para algo exterior (algo maior) a fim de acessar a fonte da verdade sobre o bem e o mal. Agora, no entanto, a fonte passa a ser

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 242.

encontrada no interior do ser. Isso culmina em uma grande mudança no patamar das considerações sobre a formação da identidade pessoal: “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” (TAYLOR, 2000, p. 244). Existe uma relação, portanto, entre o ideal de autenticidade e a nova configuração do nosso entendimento sobre a moralidade, pois a emergência deste ideal origina uma mudança na ênfase que damos aos nossos sentimentos.

Segundo Taylor, foi Rousseau quem trouxe a questão da moralidade como consistindo em seguir uma voz interior, a qual nos colocaria em contato com a nossa verdadeira natureza. Basta pensarmos em um exemplo trazido por seu *Discurso sobre a desigualdade*, no qual ele afirma que diante dos tumultos que por vezes ocorrem nas ruas, as pessoas instruídas e de melhor estirpe social buscam egoisticamente proteger a si mesmas quando enxergam um homem sendo espancado. Pelo contrário, as mulheres das ruas e moribundos sem nenhuma instrução correm em socorro da vítima colocando a si mesmos em risco. O que fica implícito neste exemplo é que até mesmo os conhecimentos que se adquire em sociedade são capazes de tornar as pessoas surdas relativamente a essa voz interior, uma voz da natureza que é moralmente boa.

Depois disso, é Herder o principal responsável por articular o ideal de autenticidade com a ideia de que cada pessoa possui a sua medida, sua própria forma de ser, à qual precisa conformar-se para que sua vida tenha sentido – não se pode viver a vida e os desejos de outras pessoas. Segundo Taylor, “este ideal (...) 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,” (TAYLOR, 2000, p. 245). Isto está associado ao princípio de originalidade do pensamento romântico, segundo o qual temos de encontrar dentro de nós mesmos o modelo de vida a ser seguido. Mas, o importante em Herder é que ele também chama a atenção para uma forma coletiva (de nação, neste caso) de ser autêntico, e não apenas para uma perspectiva individual. Entretanto, para Taylor, reside também aí a semente do nacionalismo moderno, em sua face negativa ou positiva.<sup>59</sup>

Herder apresenta uma das primeiras formas de pluralismo na filosofia ocidental. Ele parte da ideia de que cada cultura tem uma identidade singular, responsável por prover os indivíduos com uma visão da vida humana, com suas próprias concepções sobre a virtude e a

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 246.

felicidade, por exemplo. Segundo Parekh, a antropologia pensada por Herder passa a caracterizar o sentido de “humano” na dependência dos indivíduos com uma cultura formadora específica<sup>60</sup>. Os traços gerais da natureza humana pensados pelo Iluminismo não seriam mais que ficções, e a Razão algo embutido no modo de funcionamento das culturas, ligada a uma tradição específica e a sua expressão no mundo. De certa forma, a cultura determina os vários modos de ser dos indivíduos, não existindo, portanto, noções morais universalmente compartilhadas. Tais ideias levaram Herder a assumir uma concepção holística sobre a linguagem: as palavras adquirem sentido dentro de um léxico ou contexto linguístico, que por sua vez não existe senão em virtude de uma forma de vida cultural particular.

A relação entre identidade e reconhecimento, argumenta Taylor, deve ser compreendida à luz da emergência do discurso sobre a autenticidade, que enfatizava a singularidade da alma humana e de sua livre expressão. Este discurso difundiu a ideia da riqueza da dimensão interior, potencialmente elaborável por cada indivíduo, acarretando profundas consequências. Esta tendência objetificadora da filosofia moderna nos coloca diante do problema de que a formação do indivíduo parece um fenômeno que se refere somente à relação dele consigo mesmo. Com efeito, Taylor flagra o erro desta concepção admitindo o papel da linguagem como fundamental para a formação da mente humana. A singularidade de cada ser humano não pode surgir monologicamente, através de um esforço de reflexão solitário; ao invés disso, o modo como definimos nossa identidade para nós mesmos está profundamente ligado ao diálogo que estabelecemos ao longo de nossas vidas com as outras pessoas. Seguindo George Herbert Mead,<sup>61</sup> Taylor afirma que a formação da mente humana se dá num processo *dialógico*: troca de opiniões, debates, conversas informais e, mais significativamente, o aprendizado de uma linguagem (num sentido amplo)<sup>62</sup> implicam um contínuo esforço de experiências comunicativas que vão ajudando a construir a dimensão interior do sujeito, estabelecendo o campo de disputas e relações mútuas por meio dos quais os indivíduos entram em uma luta por reconhecimento.

A gênese do espírito humano é, nesse sentido, não monológica, (...) 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

---

<sup>60</sup> PAREKH, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, p. 69 ss.

<sup>61</sup> A obra na qual Taylor se apoia é *Mind, self, and Society* (1934).

<sup>62</sup> Tal como Taylor procura definir, a linguagem abrange “não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, através dos quais nos definimos, incluindo as ‘linguagens’ da arte, do gesto, do amor, e de outras do gênero” (TAYLOR, 2000, p. 246).

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 — e por vezes em luta contra essas coisas. Mesmo depois que ultrapassamos alguns desses outros — nossos pais, por exemplo — e de eles desaparecerem (TAYLOR, 2000, p. 246).

Tomando conta da importância dos outros para a formação da identidade individual e também para a identidade de grupo, Taylor abre as portas para uma discussão franca sobre a política de reconhecimento. Se é tão importante o papel que os outros desempenham para a formação de nosso universo interior, torna-se imprescindível uma política de reconhecimento que leve ao funcionamento saudável de uma sociedade democrática, baseada em princípios de representação igual dos diferentes grupos. É a partir disso que Taylor afirma que o discurso atual sobre o reconhecimento chega até nós em dois níveis: o primeiro diz respeito à esfera íntima, a identidade forjada através do diálogo e da luta permanente com os ‘outros-importantes’; o segundo nível, é o da esfera pública, “onde uma política do reconhecimento igual veio a desempenhar um papel cada vez mais importante” (TAYLOR, 2000, p. 250). Entretanto, é na esfera pública que as noções de igual dignidade e de identidade monologicamente formada ainda parecem exercer grande força em prol de princípios universais de igualdade. A política de diferença sustentada pelos multiculturalistas, pelo contrário, reivindica a aplicação de leis diferenciadas com base na particularidade de traços culturais. Ambas as partes travam o embate sobre o solo comum da democracia liberal, e é para tornar evidente o choque das intuições morais evocadas por cada uma das partes que Taylor apresenta a disputa ocorrida no Canadá acerca da Carta dos direitos do Canadá e do seu impacto sobre as políticas que haviam sido instauradas no Québec em nome de objetivos coletivos de parte da população. Mas antes de examinarmos este ponto, vamos discutir rapidamente a questão do valor de uma cultura ou do valor dos bens ostentados por um grupo cultural, e o modo como Taylor pretende entender esta questão em relação ao reconhecimento igual.

É em Rousseau e em Kant que Taylor escava a noção da igual dignidade como um potencial humano universal, que é inerente ao reconhecimento igual. Historicamente, os europeus não só dominaram e suprimiram manifestações culturais diversas, mas também mostraram-se incapazes de compreender os valores existentes nas outras culturas. Assim, citando uma frase de Saul Bellow segundo o qual “quando os zulus produzirem um Tolstoi,

vamos lê-lo”<sup>63</sup>, Taylor afirma que este autor não exemplifica simplesmente mais um caso de erro de avaliação: o que está subjacente aqui é a negação de um princípio fundamental, pois ele nega o valor inerente aos aspectos da cultura zulu enquanto manifestação humana e, portanto, valiosa em si, independentemente de nossa capacidade em apreender tal valor. O reconhecimento igual é estendido para incluir não o valor potencial que podemos reconhecer em outras culturas, mas sim o valor que os membros da outra cultura realmente depositam sobre suas realizações.

Quanto à esfera pública, percebe-se um forte atrito com relação à questão do reconhecimento. O viés tradicional do liberalismo igualitário está amarrado ao ideal da igual dignidade e, por isso, seus partidários acusam a política da diferença de violar o princípio da não discriminação. Enquanto os defensores do reconhecimento diferenciado afirmam que os liberais igualitários negam a identidade específica dos indivíduos de grupos diferenciados, o que os obriga a conformar-se a uma imagem inadequada de si mesmos. Ora, Taylor argumenta que apesar da política de diferença poder originar-se de um potencial universalista, “nomeadamente, o potencial para formar e definir a própria cultura”<sup>64</sup>, há uma sensível divergência acerca dos valores de base assumidos por cada corrente.

Passando para um estudo político que exemplifica essa divergência, Taylor se dispõe a analisar duas concepções que entraram em conflito numa disputa constitucional no Canadá, envolvendo a Carta dos Direitos do Canadá. Adotada em 1982, esta carta estaria carregada por uma orientação liberal igualitária 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.” (TAYLOR, 2000, p. 260). Este documento segue a tendência geral da última metade do século XX e, como na maior parte do mundo ocidental, preza dois aspectos essenciais quanto à revisão jurídica que pretende efetuar no Canadá: 1) os direitos individuais (esses direitos que são definidos pela carta são muito parecidos com os que aparecem nas declarações de outras democracias ocidentais); 2) garantir igual tratamento para os cidadãos, inclusive protegendo-os de possíveis hostilidades preconceituosas.

Mas o caso é que o Québec é um foco do multiculturalismo. Esta província possui cidadãos de origem francesa e inglesa, assim como indígenas e outros “forasteiros”. Esses

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 253.

diferentes grupos possuem forte afinidade com suas tradições, e grande parte da população quebequense defende uma política que preserve as diferenças, estando dispostos a assumir medidas restritivas sobre seus habitantes em prol da sobrevivência das particularidades de grupo. A emenda Meech Lake (uma emenda constitucional), por exemplo, “propunha o reconhecimento do Québec como uma sociedade distinta” (TAYLOR, 2000, p. 261); assim, ela pretendia validar uma interpretação da constituição, incluindo a Carta, que priorizasse as exigências quebequenses em torno das diferenças.

O problema é que para as pessoas do ‘Canadá inglês’, “o fato de uma sociedade política abraçar determinados objetivos coletivos ameaça colidir com qualquer declaração de direitos aceitável” (TAYLOR, 2000, p. 262). Primeiramente, essa colocação é feita com base na ideia de que os objetivos coletivos podem oferecer restrições que violam os direitos individuais. Em segundo lugar, há a suspeita de que adoção de objetivos coletivos pode implicar em discriminação, já que nem todos os cidadãos que vivem sob uma jurisdição pertencem ao grupo contemplado por suas leis. A política que visa preservar as diferenças contraria diretamente os dois aspectos destacados na Carta, o que levou grande parte da população canadiana a opor-se à emenda Meech. Nesse ponto, Taylor menciona o preconceito anti-Québec como algo que certamente é inerente ao assunto. Mas o que realmente o interessa é o aspecto filosófico dessa questão. Para uma análise nesse sentido, Taylor direciona sua atenção para a recente literatura engajada em defender algum tipo de pensamento liberalista.

Entre os nomes citados por Taylor, estão John Rawls, Ronald Dworkin e Bruce Ackerman. Todos são filósofos americanos que defendem alguma formulação do modelo liberal de sociedade. Mas, para Taylor, aquele que melhor expressa a questão a ser tratada é Dworkin. Em seu trabalho *Liberalism*, Dworkin distingue entre dois tipos de empenho moral, um que ele chama de esforço ‘processual’, e outro que ele chama esforço ‘substantivo’. O esforço substantivo refere-se ao modo como concebemos a finalidade da vida, o seu valor, o que é uma vida boa para alguém ou para todos. Já o esforço processual refere-se ao tratamento igual e justo admitido entre as pessoas, independentemente do objetivo de vida concebido por cada um. Segundo Taylor, Dworkin sustenta que “uma sociedade liberal é aquela que não adota nenhuma visão substantiva em particular sobre o fim da vida” (TAYLOR, 2000, p. 263).

Nessa perspectiva, uma sociedade liberal deve permanecer neutra quanto ao que cada um entende por boa vida. Esta noção está ligada à ideia de autonomia, da capacidade

individual de formular a noção de boa vida, um dos ‘tesouros’ que a emergência da noção de dignidade, através dos modernos, nos legou. Mas, apesar da ampla popularidade dessa visão, podemos dizer que uma sociedade com objetivos coletivos rompe abertamente com esse modelo. Dessa maneira, Taylor afirma que

É axiomático para os governos de Quebec que a sobrevivência e o florescimento da cultura francesa em Quebec 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 (TAYLOR, 2000, p. 264).

Preocupados com o objetivo coletivo (mais especificamente o da sobrevivência cultural), grupos como os quebequenses geralmente optam por um modelo diferente de sociedade liberal. Essa concepção de sociedade está disposta a sustentar algum tipo de visão substantiva em torno de sua organização. Desse modo, uma sociedade liberal caracterizar-se-ia pela forma como trata suas minorias, e pelos direitos que concede a seus membros. A possibilidade de tal modelo, enquanto liberal, baseia-se na capacidade de respeitar a diversidade (principalmente quando se considera aqueles que não compartilham dos mesmos objetivos), e também na garantia dos direitos fundamentais, ou seja, aqueles direitos que não admitem nenhuma forma de exceção ou revisão.

A questão agora é a incompatibilidade entre essas duas visões acerca do que é uma sociedade democrática. Por um lado, o liberalismo de direitos insiste em uma aplicação, sem exceções, das regras que definem esses direitos, ao mesmo tempo em que desconfia dos objetivos coletivos. Por outro lado, o Québec encontra-se fundado sobre um modelo de liberalismo que prioriza um tratamento especial às minorias de acordo com as necessidades de sobrevivência de determinado grupo cultural.<sup>65</sup> Evidentemente, o debate no Canadá incendiou-se assim que o modelo liberal de direitos, através da Carta, tentou sobrepor-se ao modelo de liberalismo existente no Québec. Mas isso ocorreu apenas porque o resto do Canadá percebeu que a cláusula da sociedade distinta legitimava os objetivos coletivos, desrespeitando, dessa maneira, sua concepção liberal processualista. No entanto, o Québec não pode abrir mão do seu tipo de política sem, ao mesmo tempo, abandonar a sua identidade.

Sendo assim, quais são os meios possíveis para se resolver este embate entre princípios liberais distintos? Uma visão processual ou substantiva? Qual é o papel do Estado? Taylor subscreve uma variante não processual do liberalismo, tendo em vista que as sociedades estão se tornando cada vez mais multiculturais – o que é uma declaração

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 264 - 265.

controversa, dado o retrocesso observado nos últimos anos, por exemplo, acerca da restrição das leis de imigração nos EUA e Europa, ou na contínua diminuição dos direitos indígenas no Brasil. Muito embora, descritivamente, muitas sociedades têm se tornado mais multiculturais. Aqui, a questão mais interessante a ser colocada é: como lidar com a estranheza ou com o sentido de marginalização sem comprometer os nossos princípios políticos básicos? Taylor vê no pressuposto do valor igual das culturas com base no reconhecimento uma via possível para tratar a situação. Diante do problema de nossa incapacidade para reconhecer valores alheios aos nossos princípios, a alternativa de Taylor pode ser encontrada no que Gadamer chamou de Fusão de Horizontes, no qual podemos alargar nossa esfera de compreensão e modificar nossas estruturas de mediação com o mundo e com os outros:

Aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo, dentro do qual partimos já do princípio de que aquilo que serve de base à valorização pode ser considerado como uma possibilidade a par do background da cultura que antes nos era desconhecida. A ‘fusão de horizontes’ opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação, através dos quais podemos articular estes contrastes (TAYLOR, 2000, p. 270).

Apesar das dificuldades, temos a necessidade de estabelecer melhorias no que concerne à convivência de diferentes grupos no mesmo espaço. Se a exigência de igual reconhecimento não escapa da acusação de homogeneização, ainda temos o pressuposto do valor igual. Segundo Taylor (2000, p. 273), essa é “uma posição que tomamos quando empreendemos o estudo do outro”. E este é um ponto de partida que nos permite uma abertura para outras culturas a fim de, num esforço de expansão de nossos horizontes conceituais, desenvolver aos poucos as nossas habilidades para reconhecer o caráter adequado de uma cultura específica. Isso parece certo, pois, uma vez que não dispomos de ferramentas precisas para julgar outras culturas, o que podemos fazer é nos dispormos a um aprendizado mais rico que, nas palavras de Taylor, “só a arrogância, ou outra falha moral semelhante, nos pode privar”.

Mas estas novas possibilidades de relação para promover o entendimento intercultural, não se eximem do surgimento de critérios e formas de avaliação resultantes dessa fusão de horizontes; muito antes, dependem delas, pois é nesta fusão que novos horizontes podem vir à tona e fornecer um ponto de referência comum para o normativo. Taylor acredita que o potencial crítico oriundo do espírito pós-moderno (baseado no discurso sobre o poder e na acusação da retórica subjacente aos discursos de fundamentação epistemológicos) não é capaz de comportar a mediação necessária entre grupos culturais diferenciados, pois os horizontes sempre trazem os suportes interpretativos que abrigam os meios de significação e valoração

dirigidos a determinados itens da experiência. Teorias subjetivistas e neonietzscheanas, como afirma Taylor, baseiam-se na premissa de que todos os juízos de valor são impostos por estruturas de poder que contribuem para sua consolidação. Assim, estariam fugindo do problema principal do multiculturalismo, sobre o reconhecimento (identidade; construção do *self*) e o respeito às diferenças (condição básica para uma sociedade democrática culturalmente plural).

## 2.2 Charles Taylor, realismo e pragmatismo

A hermenêutica de Taylor nos concede suplementos para contextualizarmos historicamente o empreendimento epistemológico em relação às ideias modernas e à noção de *self* adequada a tais ideias. O multiculturalismo recebe tratamento semelhante: os antecedentes históricos que articularam a emergência desta corrente moral e política já estão presentes na tradição do liberalismo, passando apenas por uma ampliação. Quando o discurso do respeito e da tolerância destinado à esfera individual passa também a atender as identidades coletivas a partir de suas necessidades diferenciadas, incidimos sobre um modelo político e ideológico multicultural. A argumentação em *A política de reconhecimento* perpassa aqueles três eixos que enunciamos no capítulo 1: (a) A noção de *bem* sustentada por uma comunidade só pode ter seu valor compreendido na medida em que compartilhamos uma (b) *linguagem* com os outros relevantes para nós, cujo único *locus* só pode ser a própria comunidade. A isso se agrega o (c) potencial *intencional* e constitutivo da linguagem, cuja função é explicar o *self* dialógico, o “eu” que emerge das relações interpessoais no interior de uma comunidade. Ou seja, aprendemos a ter experiências com o mundo e a nos reconhecermos como um *self*, também criado por nossa atividade linguística e pelos valores que depositamos nos diferentes aspectos da realidade que é, em parte, constituída, novamente, por nossa atividade especificamente humana.

Apesar de Taylor não mesclar diretamente seu tratamento dado ao multiculturalismo com sua crítica ao modelo representacional pressuposto pela epistemologia moderna, não é difícil perceber que sua perspectiva hermenêutica, que persegue o caminho da emergência do pensamento liberal e comunitário, compartilha as mesmas bases argumentativas. Todavia, podemos formular a seguinte questão: por que é importante darmos atenção ao fato de que somos agentes engajados numa atividade com o mundo, ao invés de tomarmos a nós mesmos apenas como seres que conceitualizam, que usam seu aparelho cognitivo para mediar uma

experiência subjetiva da realidade externa independente? Enquanto as diferentes culturas que compõem o cenário multicultural contemporâneo de muitos países divergem bastante no que diz respeito aos meios através dos quais suas respectivas comunidades interagem com o mundo (mental ou linguisticamente), a “condição humana geral” é a de um ser mergulhado diretamente em sua experiência de mundo, e esta constatação, afirma Taylor, deveria receber primazia na investigação filosófica, antes mesmo de qualquer atividade reflexiva e conceitual. O principal ponto de apoio de Taylor é o seu recurso à fenomenologia e ao papel central ocupado pelo sujeito (a primazia da experiência em primeira pessoa). Mas a exclusividade desta solução intelectual pode ao mesmo tempo tornar-se o calcanhar de Aquiles de Taylor no que diz respeito ao realismo. Sem dúvida, os diversos apontamentos a seguir salientam com ainda mais ênfase a heterogeneidade da abordagem tayloriana relativamente a uma concepção realista pouco compatível com perspectivas acerca da epistemologia multicultural.

Em seu ensaio crítico *Finding your way home*<sup>66</sup>, Peter Godfrey-Smith busca evidenciar algumas debilidades contidas numa recente obra escrita por Taylor e Hubert Dreyfus, dedicada a uma tentativa de resolução para o impasse entre o realismo e o antirrealismo<sup>67</sup>. Em um primeiro momento, Godfrey-Smith aponta para uma falha que designaremos aqui como “falta de adequação metodológica”, pois este apontamento remete aos próprios elementos da hermenêutica usados por Taylor e Dreyfus para assinalar uma lacuna teórica em *Retrieving realism*. Ora, se contexto e história realmente importam, por que o caminho da pragmática trilhado por Dewey não interessa a estes autores? Para escapar da abordagem representacional do conhecimento é preciso dar atenção a outro modo possível de contato com a realidade, que é o da experiência prática ou o nosso engajamento com o mundo (esta é a via alternativa para a “reabilitação” do realismo). Mas, nesse quesito, o pragmatismo é encarado por Taylor e Dreyfus como uma rejeição grosseira do representacionalismo, e os autores preferem, então, a abordagem fenomenológica de Heidegger. Apesar das inovações teóricas de Dewey e Heidegger aproximarem-se em diversos pontos e fornecerem perspectivas complementares para os problemas levantados em *Retrieving Realism*, apenas um deles ganha relevância. De acordo com Godfrey-Smith:

---

<sup>66</sup> GODFREY-SMITH, P. *Finding your way home*. Boston Review: A political and literary forum, 2015. Disponível em: <http://bostonreview.net/books-ideas/peter-godfrey-smith-dreyfus-taylor-retrieving-realism>

<sup>67</sup> DREYFUS H.; TAYLOR C. *Retrieving Realism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015. Estes autores querem se livrar da concepção da representação como imagem que media nossa relação com o exterior. Isso implica o problema realismo versus antirrealismo, a potencial incapacidade de se resolver o problema. Nesse sentido, nossa situação enquanto agentes engajados nas práticas cotidianas mostra-se como uma alternativa teórica, porém, vamos constatar que tal abordagem não está isenta de problemas.

Heidegger gets the credit for these moves and Dewey does not figure in the story at all. It is sad to see such an innovator—also a dedicated communicator, far-sighted and progressive in political affairs—left out entirely, while Heidegger—who joined the Nazi party, encouraged students to wear SA or SS uniforms as he led them marching off to “Scholarship Camp,” and wrote in a way that sank a large sector of European philosophy into unprecedented incomprehensibility (GODFREY-SMITH, 2015).

Apesar da incoerência na qual Taylor e Dreyfus parecem cair, este não é o maior de seus problemas. Consideremos primeiramente o realismo e as razões pelas quais ele é problemático para estes autores, segundo Godfrey-Smith: se existe uma realidade cuja estrutura é independente do aparelho mental por meio do qual mediamos nossa interação com ela (através de uma imagem interna), teríamos de afirmar que o reino mental de entidades que permitem a mediação goza de autossuficiência, o que não exclui a hipótese de uma vida mental sem a necessidade do mundo externo. A sombra do idealismo paira sobre a tese realista; todavia, isso poderia ser evitado se partíssemos da ideia de que nosso contato com a realidade não ocorre apenas por meio da representação, mas também por aquilo que Godfrey-Smith salienta que apesar de apontarem os erros que cercam a justificação do “contato” pressuposto pelo realista, Taylor e Dreyfus não se opõem à ideia do representacionalismo em si mesma.

Afinal, nesta nova investida de Taylor, a situação corpórea do sujeito ganha destaque em sua tentativa de uma não rejeição do realismo. Para isso, a percepção não deve ser vista como um mecanismo de registro interno de coisas e eventos externos, mas temos de tomá-la como uma “forma de interação contínua” que envolve o corpo, os sentidos, o cérebro, as ações e o ambiente. Nessa concepção, o mundo que supostamente observamos não depende apenas das descrições e interpretações que decidimos fazer, mas também de nossa situação corpórea; nossas ações mudam também o ambiente, que está em constante transformação devido ao fato de sermos agentes ativos dentro dele:

Once we further observe that the world is a coproduction, that the objects we directly encounter are shaped by our bodily embedding in the everyday world, it looks like we can no longer make sense of the possibility of understanding things as they are in themselves independent of any interaction with human beings (DREYFUS H.; TAYLOR C. 2015, p. 131).

Mas o que significa dizer que algum aspecto do objeto é moldado por nossa situação no mundo enquanto somos seres engajados nas práticas comuns do dia-a-dia? Para Godfrey-Smith, essa posição leva os autores para longe do realismo que eles almejam alcançar. A tentativa de sustentar a ideia de um mundo independente exige mais do que o recurso que a abordagem fenomenológica tem a oferecer. A fenomenologia está totalmente voltada para um

estudo daquilo que “nos aparece”, a investigação dos fenômenos ocorre no nível da primeira pessoa, sendo problemática, portanto, a sustentação direta de algum tipo de tese realista, cujo principal ponto de apoio deveria estar no plano da terceira pessoa.

Mas, e quanto a Dewey, por que ele é trazido tão enfaticamente para o debate? Segundo Godfrey-Smith, quando se procura resolver o problema do acesso ao mundo externo, em geral, opta-se por uma solução mais realista ou idealista, na medida em que damos mais atenção para a imposição das coisas sobre nós, denotando sua independência relativamente à vontade dos sujeitos; ou mais atenção para a maneira como os instrumentos da cultura (aqueles que parecem pertencer exclusivamente ao universo da subjetividade humana) atuam sobre nossa percepção do mundo. Mesmo uma tentativa de rejeitar a própria oposição constitutiva do representacionalismo acaba utilizando mais recursos idealistas ou realistas e, por isso, tendenciosamente inclina suas conclusões para uma linha específica de argumentação.

Dewey também pensava que a chave para fugir da insolubilidade filosófica para a questão realismo/antirrealismo era superar a pressuposição epistemológica mais básica oriunda da ontologia representacional. Para este, a atividade que caracteriza uma vida humana necessariamente edifica um ambiente que provoca alterações drásticas nas condições que tornam sua realidade biológica viável, o que modifica nossa relação com os conhecimentos de que dispomos e que, relativamente ao emprego que por ventura tenham, passam a ser importantes para nós. Na medida em que novas necessidades surgem, alguns caminhos podem ser mais felizes do que outros, algumas formas de entendimento se mostram mais úteis, mais eficazes do que outras; nossas bases epistemológicas estariam, assim, muito próximas de um consenso geral sobre as medidas que, uma vez tomadas, nos ajudariam mais em nosso esforço enquanto seres vivos engajados em uma série de tarefas, cujo sucesso em realizá-las não parece depender apenas de nós mesmos. O critério pragmático da verdade estaria situado, então, num plano compatível com a perspectiva realista (em terceira pessoa), e não enredado a uma noção obscura de intersubjetividade, na qual as crenças e expectativas dos sujeitos possuiriam mais força do que de fato têm.

É por isso que o pragmatismo de Dewey teria sido um caminho mais feliz a ser escolhido. Mas a rejeição do pragmatismo ocorre porque Taylor e Dreyfus acreditam que este não reserva um espaço adequado ou não confere importância suficiente para a dimensão ontológica da linguagem na experiência humana. Godfrey-Smith afirma que eles estão

equivocados ao tomar o pensamento de Dewey como fielmente expresso nas obras de Richard Rorty e no uso que este faz do pragmatismo. Na verdade, a tônica pós-moderna de Rorty confere pouco respaldo para esta equivalência. Como pragmatista, Rorty nega que uma questão filosófica profunda tal como a contenda entre idealistas e realistas, possa, de alguma maneira, ter influência direta sobre o rumo que nossas práticas podem tomar. Os nossos sofisticados discursos filosóficos, com seus princípios e seguras bases epistemológicas, apenas nos fornecem maneiras alternativas de descrevermos nossas práticas para nós mesmos, sem oferecer sustentação para elas. Apenas a eficiência resultante de uma atividade, nos termos das próprias demandas práticas, pode gerar algo equivalente ao peso que é dado a palavras tais como “verdade” no interior do discurso de fundamentação teórica. Por outro lado, se não há critérios finais capazes de justificar a correspondência entre a realidade e nossas descrições acerca dos aspectos pertencentes a esta realidade em si mesma, então o que resta é um espaço bem grande para discursos retóricos ou para diferentes formas de poder que se traduzem na capacidade de persuasão<sup>68</sup>. Taylor encara o pragmatismo via Rorty com o mesmo desdém que dirige a qualquer teoria que se arrogue pós-moderna, porque acredita que, ao invés de encarar os problemas epistemológicos e assumir algum nível de razoabilidade sobre os termos que compõem o campo em disputa, ele tenta negar a inteligibilidade dos conceitos chave ou o valor da posição adversária. Além disso, Rorty não conferiria qualquer papel especial para o sujeito ou para as “histórias” que ele conta a si mesmo e para os outros. O peso histórico e o sentido profundo que nossas tradições possuem enquanto pano de fundo contra o qual surgem nossos pensamentos atuais não teriam centralidade para Rorty, assim como o naturalismo sustentado por este autor não passaria de uma forma de reduativismo, na visão de Taylor.

Rorty e Taylor são autores que buscam problematizar o esquema epistemológico fundacional que tomou formas variadas na modernidade. A concepção da Razão e sua afinidade com a constituição básica do sujeito do conhecimento é o ponto comum entre ambos, e mesmo que as alternativas propostas não se coadunem bem, elas são impulsionadas pelo reconhecimento das deficiências em torno da concepção representacional da mente, um pressuposto da epistemologia que caminha junto à elegância, à clareza e magnanimidade da construção discursiva moderna. Todavia, relativamente ao multiculturalismo, para ambos os

---

<sup>68</sup> Apoiado principalmente no raciocínio de Donald Davidson, Rorty nega qualquer possibilidade de distinguirmos entre os aspectos intrínsecos e extrínsecos da linguagem que usamos para descrever um objeto no mundo. Não possuímos meios de examinar nossas descrições linguísticas e dizer o que é extrínseco a elas e, portanto, pertencente apenas ao objeto descrito. Ver RORTY, R. “Charles Taylor sobre a verdade”. In *Verdade e Progresso*. Barueri, SP: Manole, 2005, p. 91-109.

autores (ou pelo menos para Taylor), a epistemologia não seria na verdade o campo de discussão mais adequado, levando-se em conta sobretudo os complicados problemas morais e políticos já inerentes ao debate.

É neste sentido que Carol J. Nicholson defende não existir uma correlação pré-estabelecida entre princípios intelectuais e o multiculturalismo, em um trabalho que pretende expor o posicionamento tanto de Taylor quanto de Rorty e John Searle<sup>69</sup>. Searle sustenta, por exemplo, que os princípios da metafísica ocidental nos dão as bases de nossa educação e de todo o progresso verificado com o funcionamento de nossas instituições; supondo uma situação na qual tais princípios fossem colocados em causa pelos adeptos do multiculturalismo, ele afirma que o funcionamento da nossa sociedade poderia vir a ser abalado. Nesse sentido, uma certa concepção da razão e da ciência é tomada como responsável por ordenar nossos discursos (institucionais e científicos) e estruturar a civilidade política ocidental. Tomando emprestada uma expressão de Dostoievski, Searle afirma que “sem o realismo, tudo é permitido”. Ora, assim como já se objetou que a frase enunciada na obra de Dostoievski (‘sem deus tudo é permitido’) implica a falácia da conexão necessária entre moralidade e divindade, Rorty argumenta que uma visão como a de Searle depende da noção (para a qual não temos justificção decisiva) de correspondência entre o conhecimento e a realidade exterior. Para Rorty, aliás, a negação de princípios abstratos não tem impacto destrutivo sobre a sociedade ocidental, seus valores, ou sobre seu sistema educacional. Como já dito, o pragmatismo de Rorty implica que nossa retórica sobre os princípios não sustenta as nossas práticas, mas fornece tão somente um arranjo linguístico que nos permite compreendê-las.

Nicholson afirma que, apesar de Rorty achar preferível uma abertura a linhas de investigação de outras tradições mais do que uma superestimação de nossos próprios princípios filosóficos, ele é neutro quanto à disputa do multiculturalismo na educação. Tal como nos parece, no entanto, Rorty está bem mais disposto a uma justificção pragmática do sucesso científico ocidental do que a abraçar as reivindicações multiculturais por reformas na educação – as quais seriam supostamente acompanhadas pelo “esquerdismo político” do qual Rorty desconfia<sup>70</sup>. Não obstante, Rorty se posiciona em suas obras como estando na

---

<sup>69</sup>C. J. NICHOLSON *Three Views of Philosophy and Multiculturalism: Searle, Rorty, and Taylor*. Unpublished paper presented at 20th World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts. 1998. Disponível em: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducNich.htm>

<sup>70</sup> Cf. RORTY, R. “Racionalidade e Diferença Cultural”. In *Verdade e Progresso*. Barueri, SP: Manole, 2005, p. 224 – 244.

vanguarda do pensamento pós-moderno. Charles Taylor é, por sua vez, um crítico da corrente pós-moderna e ao mesmo tempo um dos principais autores do multiculturalismo na filosofia. Para Taylor, o multiculturalismo não advoga por pressupostos pós-modernos, já que a questão aí seria mais política e moral do que epistemológica. Os discursos do reconhecimento e da igual dignidade são vistos, de certa forma, como derivando da noção mais antiga de respeito igual. Na acepção de Taylor, o multiculturalismo seria mais uma extensão lógica do reconhecimento das identidades de grupo e individual e da noção de igual dignidade. Lembrando que em Taylor o reconhecimento adequado do valor de cada cultura só pode ocorrer através de uma fusão de horizontes, da qual resultam vocabulários transformados por nossa interação e estudo do outro. Por isso, sem algo que permita essa abertura, tal como é proposto pelo multiculturalismo, uma concepção de igualdade inerente às outras culturas seria condescendente e etnocêntrica.

Os parágrafos acima sumarizam razoavelmente o debate traçado por Nicholson, mas seus estudos aqui esboçados apontam para a seguinte conclusão: não há correlação entre a afirmação ou negação da tradição epistemológica e ontológica ocidental e o multiculturalismo. Afinal, Rorty, por exemplo, é um pós-moderno, mas não defende nenhum modelo de multiculturalismo; Taylor é um multiculturalista, mas não é pós-moderno; Searle rejeita o multiculturalismo com base na afirmação dos princípios ocidentais, mas o multiculturalismo não pareceria aqui depender de sua rejeição, ao contrário do que acontece com o movimento pós-moderno. Com tudo isso, Nicholson afirma que a negação da metafísica ocidental também não é condição necessária nem suficiente para se sustentar o multiculturalismo.

Nessa visão, a epistemologia e a política podem, em conjunto, obscurecer a importância do multiculturalismo para o ensino de filosofia, o que revela a preocupação mais pedagógica de Nicholson quanto ao debate sobre multiculturalismo. Mas qual seria a relevância do multiculturalismo para a filosofia? Ora, as questões da diversidade e da diferença estão no próprio berço da filosofia. Tales e Xenófanes, por exemplo, desafiaram o antropomorfismo e o dogmatismo vigentes nas crenças populares, além disso, sem o entrecruzamento de culturas e os problemas e indagações suscitados com isso (algo que fazia parte do universo grego na época) não teria havido artes liberais ou universidades. Sócrates é por excelência o filósofo que quer nos livrar do dogmatismo ao nos lançar na dúvida acerca de nosso posicionamento no mundo, o que nos leva efetivamente a abrir os olhos para concepções alternativas. Nicholson evoca ainda Charles S. Pierce que em seu *Fixation of*

*Belief* afirma que o método científico opõe-se às maneiras alternativas de formar crenças, o que nos leva à necessidade da filosofia como fonte para suprir tal carência. Nicholson conclui sua fala dizendo: “eu acredito que a abordagem multicultural para o ensino de filosofia é um método efetivo de conscientizar os estudantes acerca de perspectivas diferentes e lhes dar mais humildade intelectual”<sup>71</sup>.

Esta concepção sobre o multiculturalismo na educação em filosofia parece inspiradora, mas é bastante limitada. Despertar a humildade intelectual é realmente um objetivo nobre, mas talvez esteja muito aquém dos objetivos do multiculturalismo. Tratar de questões envolvendo diferenças culturais demanda certa atenção aos mecanismos de dominação que uma cultura hegemônica mantém em funcionamento por meio de ideias e concepções dispersas na sociedade, sobretudo nos meios de instrução e em paradigmas e formas de avaliação consolidados por instituições ou autoridades intelectuais. Como vimos com James Scheurich e Michelle Young (1997), noções elementares de apoio para a compreensão de determinados fenômenos surgem no interior de nossa civilização e assumem funções discriminatórias que fortalecem o status da cultura hegemônica. Assim, Carol Nicholson parece ausentar-se da discussão sobre as possíveis implicações opressivas que podem dos princípios e da visão de mundo que sustentamos.

Em um artigo intitulado *On the dark history of intelligence as domination*, Stephen Cave nos fornece um ponto de vista sobre como o entendimento da inteligência no Ocidente resultou em sucessivas formas de justificar a dominação de alguns indivíduos sobre outros<sup>72</sup>. A mensuração da inteligência proporcionada, por exemplo, por testes de QI, pode ter maiores consequências do que simplesmente dizer algo (em termos quantitativos) sobre a capacidade cognitiva de alguém. O produto final dessa atividade também pode servir como um instrumento político, na medida em que dizer o quanto alguém é inteligente nos permite julgar o que este alguém pode ou não fazer. Assim, afirma Cave, na história do Ocidente vemos que os “menos inteligentes” foram escravizados, mortos ou comidos (no caso dos animais).

A inteligência enquanto um termo técnico que designa a capacidade cognitiva de um indivíduo é bastante recente. Uma rápida olhada na história das principais ideias filosóficas certamente nos diz algo sobre as bases das fortes acusações de Cave. Segundo este autor, o rei

---

<sup>71</sup> NICHOLSON, 1998, p. 6.

<sup>72</sup> Disponível em: [https://aeon.co/essays/on-the-dark-history-of-intelligence-as-domination?utm\\_content=buffer86671&utm\\_medium=social&utm\\_source=facebook.com&utm\\_campaign=buffer](https://aeon.co/essays/on-the-dark-history-of-intelligence-as-domination?utm_content=buffer86671&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer).

filósofo que é apresentado por Platão representa a supremacia da razão em uma República idealmente construída. Ao tipo humano intelectualmente mais virtuoso deve ser conferida a autoridade política máxima. Já na *Política* de Aristóteles, o lugar natural de cada um dentro da sociedade deve ser determinado pelo elemento racional. Segundo Cave, para Val Plumwood, gigantes da filosofia grega nos deixaram séries de dualismos que continuam orientando nossa forma de pensar. Por exemplo, inteligência/estupidez e civilizado/primitivo; racional/emocional e homem/mulher; mente/corpo e humano/animal. O dualismo vislumbrado no nível ontológico tem sua transcrição e aplicação num plano mais intuitivo, e esta é a ordem natural das coisas; podemos dizer que existem ordens transcendentais que reconhecemos e que delimitam o lugar de cada um na vida em sociedade – o senhor ou o escravo (este tipo de concepção também é recorrente entre os argumentos na epistemologia feminista).

Saindo da ontologia antiga e adentrando a epistemologia moderna para fins de exemplificação, podemos ver em Descartes que a dominação do mais inteligente sobre o menos inteligente pode fundamentar-se por outras vias. A centralidade da atividade cognitiva, entre outras coisas, foi levada pela forte influência cristã a situar a racionalidade na alma, no interior. Neste sentido, tratar os animais como autômatos sem alma foi uma consequência óbvia e que poderia livrar a todos da culpa dos sofrimentos que pensamos infringir a estes. Em Kant, a dignidade torna-se intrínseca à racionalidade: só os seres dotados de razão são fins em si mesmos. Tão louvável discernimento também tem suas implicações problemáticas, o que leva Cave a dizer que esta linha de pensamento foi estendida para tornar-se parte do núcleo da lógica colonialista em andamento. Pessoas não brancas são vistas como menos inteligentes, menos dignas, menos capazes (mais próximas da animalidade). Não seriam hábeis o suficiente para governar a si próprias ou as suas terras. A dominação chegou mesmo a assumir um aspecto de dever do homem europeu sobre o nativo: deveria ajudá-lo a livrar sua alma do fogo do inferno. Através dessa linha de raciocínio, Cave diz que é justificável o medo que o homem branco atualmente sente diante da ideia (por hora apenas fictícia) da ascensão de formas de inteligência artificial que se rebelariam contra seus criadores. Uma vez que, historicamente, o que ocorreu sempre foi o domínio daqueles que foram descritos como mais inteligentes sobre os “menos” inteligentes, as pessoas brancas que imaginam estar no topo de uma escala de superioridade são induzidas a pensar que serão ameaçadas por uma forma de inteligência que ultrapasse a sua.

### **2.3 Ética, linguagem e conhecimento: sobre a pós-modernidade**

Como vimos no capítulo 1, Charles Taylor vê o projeto de uma superação da epistemologia como uma espécie de caminho transformador do fazer filosófico em relação à atividade comprometida com uma concepção representacional. Porém, sua investida ocorre com ampla rejeição dos aspectos críticos da pós-modernidade. Uma abordagem pós-moderna, mesmo uma como a de Rorty, com amplo recurso à pragmática, não se exime da ênfase sobre o comportamento dos indivíduos e as relações sociais que se estabelecem. Mas as considerações deste último, por exemplo, são filosóficas, num amplo diálogo com a tradição analítica da linguagem. Voltando nossa atenção para outro curso de pensamento, podemos ver a centralidade do estudo sociológico por meio do qual Anthony Giddens trabalha a relação entre modernidade e pós-modernidade<sup>73</sup>.

Para Giddens, a reflexividade (enquanto orientação do espírito científico) que caracteriza a modernidade está centrada sobre a monitoração da ação humana, sobretudo num controle e organização temporal e espacial da comunidade. O conhecimento produzido sob o solo secularizado das ideias científicas incide sobre as práticas que caracterizam o funcionamento da sociedade, numa contínua revisão das mesmas. Nosso conhecimento das práticas humanas, estratificado na teoria sociológica, é redirecionado a estas práticas, para alterar seu curso. A ciência, enquanto conhecimento reflexivamente aplicado, quer ratificar as estruturas sociais, o que implica monitoramento da vida social principalmente através da acumulação de dados estatísticos.

Mas não são apenas as estruturas de poder institucionalizadas que passam a agir sobre as práticas sociais com base no conhecimento sociológico. A agência individual também é refletida por tais conhecimentos, reestruturando a percepção dos agentes (leigos e não cientistas) sobre os fenômenos sociais dos quais participam. Giddens nos dá o exemplo dos dados estatísticos sobre o divórcio: tomando conhecimento acerca da média de casamentos que são desfeitos, o sujeito é capaz de produzir certa perspectiva sobre a união matrimonial, sobre a probabilidade de dar certo, sobre o fato de ser tão comum, etc. Tais conhecimentos têm ajudado a transformar mesmo o lugar de cada um dentro do casamento, bem como a rearranjar as divisões internas entre os bens econômicos de um e do outro (por exemplo): “virtualmente, todos que consideram o casamento têm alguma ideia de como as instituições familiares vêm mudando, mudanças na posição social relativa e no poder do homem e da mulher, alterações nos costumes sexuais, etc.” (GIDDENS 1991, p.43).A

---

<sup>73</sup>GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

ideia de Giddens é que a reflexividade moderna está ligada a um esforço de aplicação do conhecimento da sociedade – a alteração do curso dos eventos, a reestruturação de papéis sociais dos indivíduos, tudo, com o uso de ferramentas conceituais e metodológicas que visam fornecer um tipo de compreensão mais profunda das práticas que caracterizam a sociedade, algo mais aproximado daquilo que tais práticas “realmente” significam.

O impacto totalizador do Iluminismo, afirma Giddens, só pode ser sentido no estabelecimento de quatro fatores, dos quais eu gostaria de destacar ao menos três, pois são de relevância para nossa discussão. O primeiro deles é factualmente importante embora seja logicamente, para a obra de Giddens, o menos interessante: trata-se da questão de como o conhecimento é diferencialmente disposto por pessoas em posição de poder na sociedade. O segundo advém da percepção de que não existe uma base racional transcendental de valores aos quais recorrer para a aplicação de nossos conhecimentos: “as mudanças nas ordens de valores não são independentes das inovações na orientação cognitiva criadas por perspectivas cambiantes sobre o mundo social” (GIDDENS, 1991, p. 44). A busca pelo novo torna-se a marca da modernidade e de sua concepção sobre a história e o progresso humano. O terceiro fator reside nas consequências inesperadas da reflexividade moderna: a contínua geração de autoconhecimento sistemático não estabiliza o conhecimento especializado do perito em relação ao conhecimento que os indivíduos usam nas suas ações leigas (GIDDENS, 1991, p. 45). Nesse sentido, a relação observador e mundo observado é radicalmente fundida com a influência transformadora do objeto pelas descrições feitas. Mas isso, afirma Giddens, não tem paralelo com as ciências da natureza, é uma consequência típica das ciências humanas.

Passando para a questão da pós-modernidade, Giddens afirma que se tem usado esse termo como sinônimo de pós-modernismo, de era pós-industrial. Mas este autor prefere traçar aí uma distinção: “pós-modernismo” refere-se à reflexão estética, particularmente nas áreas da arquitetura, artes plásticas e literatura, caracterizado pelo abandono de estilos típicos do período moderno. Por outro lado, a “pós-modernidade” possui suas implicações principais na epistemologia e na história. No campo do conhecimento, pode-se dizer que ela espelha a queda da certeza acerca da eficácia dos procedimentos da razão, uma perda de fé no fundamento epistêmico pré-existente; no campo da história, é a destituição da significação teleológica dos eventos, o que nos impede de estabelecer tanto o progresso quanto um fim histórico para os acontecimentos. Mas como esta ruptura com o moderno pode exatamente ser pensada? Segundo Giddens, ela não pode evocar uma superação da modernidade, já que para isso deveria constituir uma narrativa histórica que reescrevesse o lugar de cada um numa linha

temporal definida, como um passo progressivamente dado na própria história. O autor segue Gianni Vattimo neste ponto, de acordo com o qual Heidegger e Nietzsche precisam ser relacionados em um certo estudo que venha a dar os contornos filosóficos ao movimento pós-moderno<sup>74</sup>. Vattimo toma o pós-moderno como dissolução da categoria do “novo” como experiência do fim da história; a história enquanto processo unitário não é mais possível, pois o sujeito não vê a si como capaz de escapar da existência concreta para efetuar uma descrição, o que o coloca de frente com as condições que, em sua pessoa, efetivam uma espécie de imobilidade não-histórica – sobre o sujeito recai sobre o presente, a constante renovação da expectativa e o desprendimento com a sua trajetória temporal.

Outra perspectiva, agora sobre os efeitos da pós-modernidade na vida moral em sociedade, pode ser encontrada em *Ética pós-moderna*, de Bauman. Uma primeira colocação dessa obra nos remete à centralidade do “bem” e do “mal” na vida ética: mas onde está cada um deles? Com quem está relacionado? Aqueles itens da experiência que são revestidos de qualidades morais, propriedades que nos permitem fazer avaliações e traçar distinções sobre ações e agentes, possuem tais qualidades/propriedades na medida em que nosso aparato descritivo nos capacita a fazer as discriminações necessárias. Nossa linguagem nos dá alternativas de articulação sobre a linha divisora entre bem e mal. O advento do pós-moderno, enquanto queda das metanarrativas (conforme Lyotard), solapa um certo modo de construir as narrativas cujo objetivo havia sido estabilizar os critérios de julgamento de valor moral segundo um paradigma de universalidade (esta, tomada em sua força persuasiva, sua capacidade de fazer uma proporção considerável de indivíduos aderirem à ideia)<sup>75</sup>.

A instabilidade criada por uma atmosfera composta por elementos que não se combinam, que não entram em harmonia com os quadros anteriores, é o que, em parte, nos coloca diante da situação pós-moderna de desconsolo. Não saber quem são nossos inimigos, afirma Bauman, não ter a referência que nos garante que estamos certos em nossos julgamentos é fonte de mal-estar para muitos espíritos. Essa questão, de não vislumbrarmos facilmente onde estão os monstros da moralidade, nos leva ao desconcertante papel de desorientação. Uma das chaves do pensamento universalista na ética é nos fazer esquecer do aspecto transitório dos valores, sua mutabilidade mediante contextos e épocas, nos fazendo pensar que a regência do estado atual de coisas é feita a partir de um ponto de vista situado em

---

<sup>74</sup>Cf. VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

<sup>75</sup>Cf. BAUMAN Z. *Ética pós-moderna*; tradução de João Rezende Costa. - São Paulo: Paulus, 1997.

“lugar nenhum”, não sendo uma perspectiva, mas uma verdade eterna. A funcionalidade social de nossas crenças tem aí o seu papel:

Parece que poucos de nós se incomodam com descobrir em que extensão (grande ou pequena) nossas imagens de bem e mal são partilhadas, e por quanto tempo durou ou duraria o consenso; para a maioria de nós, a crença de que o que fazemos é aprovado por "pessoas como nós" – "pessoas que contam" – é tudo o de que precisamos para dormir tranquilamente, e tranquilizar nossa consciência quando "eles" – os "dissemelhantes a nós" –desaprovam (BAUMAN, 1997, p. 47).

Os próprios dispositivos modernos de justificação estão envolvidos com a obediência a normas morais, com a manutenção da crença em sua universalidade. Embora isto não se apresente à ótica pós-moderna de Bauman como uma preocupação capaz de atingir a vida cotidiana da maioria das pessoas, mesmo assim é o filósofo quem tem uma função mediante a secularização e o abandono moderno dos postulados religiosos, pois ele deve “salvar a moral”, ou, pelo menos, salvar a crença na impossibilidade do erro estar do nosso lado, do lado de pessoas que julgamos ser como nós somos.

O surgimento dos Estados e a consolidação política das soberanias nacionais institucionaliza certas regras, colocando-as como determinações que distinguem um cidadão da nacionalidade  $x$  de outro com a nacionalidade  $y$ , e essa particularização é um resultado paradoxal do desenvolvimento moderno, pois resulta numa oposição ao movimento de universalização. Isso origina, portanto, certa dissonância entre a lógica do postulado da filosofia moral (guiado por um princípio de semelhança) e a autodeterminação do Estado sobre os indivíduos (como suprema autoridade moral). A busca universalista inevitavelmente nega as morais de grupo e cria uma posição radicalmente individualista, já que a carga da responsabilidade moral cai sobre o indivíduo, sobre a sua capacidade e disposição em fazer as avaliações corretas. Mesmo retirado das tutelas estatais, ainda surge a problemática questão de um “eu” culturalmente desenraizado das circunstâncias contingentes. Neste ponto, Bauman nos remete a Alasdair MacIntyre, um expoente do comunitarismo, movimento este que Bauman acredita estar em busca de um “enraizamento do ‘eu’ desenraizado”.

O problema para MacIntyre e os comunitaristas seria situar o “eu” enquanto produto de circunstâncias históricas, envolto em suas relações sociais. Enquanto o agente moral moderno tem de ser um sujeito descarregado, despojado dos saberes e costumes locais, autônomo por excelência, o indivíduo enraizado em uma comunidade, por sua vez, espelharia o espírito comum do grupo, em uma pré-disposição empática entre os membros da mesma cultura para a ação moral, tal como num modelo herderiano. Mas, para Bauman, o sujeito

enraizado, com uma pertença e um sentido de “bem” e “mal” local e temporalmente circunscrito, é também um postulado teórico, um produto imaginado em resposta ao “eu” não sobrecarregado da modernidade. Afinal, o “eu” situado do comunitarismo tende a encobrir práticas de supressão dos indivíduos da comunidade, forçando-os a tomar parte nas noções de bem compartilhadas. Este debate nos leva inevitavelmente às disputas semelhantes às enunciadas por Taylor entre uma compreensão processual e outra substantiva da sociedade liberal. Taylor se dispõe a aceitar um modelo de liberalismo em que o estado sustente certas concepções do que é uma vida boa para seus cidadãos ou para parte deles, desde que as relações sejam mediadas pelo ideal de “abertura dos horizontes”, sem preconceitos às diferenças.

Ora, uma ética pós-moderna possui sérias dificuldades em aceitar a ideia de que o indivíduo seja restringido de alguma maneira, coibido por uma entidade maior. Assim como o sujeito moderno, o sujeito pós-moderno clama por sua individualidade. Mas esta não está vinculada estritamente ao esforço criativo de um artista que busca uma criação original. Não buscamos apenas a forma autêntica de sermos nós mesmos, como disse Taylor, porque estamos longe de dispor dos referenciais estáveis para uma autocompreensão profunda (fruto da reflexão solitária, num esforço de contato com a nossa natureza mais íntima), todos os panos de fundo ou ontologias linguísticas estando fora do nosso alcance. O espírito pós-moderno lida com uma compreensão do humano mediante a sua tomada de consciência quanto a própria incapacidade de alcançar os objetivos que se possui. Se para a antropologia de Taylor o ser humano é um tipo de ser para o qual sua própria condição enquanto “ser” é estar aberto a questionamentos<sup>76</sup>, para a perspectiva pós-moderna há sérias dúvidas quanto ao emprego efetivo da linguagem para a empreitada de formular e responder às possíveis perguntas. Obviamente, a pós-modernidade não se traduz, entretanto, puramente em ceticismo.

Segundo Smith, no que diz respeito às identidades coletivas, o objetivo geral do viés pós-moderno é colocar em jogo sua estratégia de burlar o estabelecido para tentar destacar categorias não assimiláveis pelo conceito “monolítico” de Razão, tais como “diversidade”, “heterogeneidade”, “diferença”. Relativamente aos propósitos de luta e conflito do multiculturalismo no terreno social e político, os quais giram em torno da desapropriação da autoridade e do poder auferidos pela tradição monocultural, o impulso pós-moderno é

---

<sup>76</sup> Cf. SMITH, N. H. *Strong Hermeneutic: Contingency and moral identity*. New York: Routledge, 1997.

aparentemente bastante adequado. Em um quadro neo-nietzscheano em que se desenha a vida num modelo estético de autocriação, a verdade é pintada como a imposição originada de uma ordem transcendente, que vem pilhar a perspectiva individual enquanto desdobramento próprio, como formulação existencial da verdade em sua própria realização. O perspectivismo questiona a legitimidade da autonomia do conhecimento frente ao papel da interpretação na separação entre cognição e identidade, colocando a primeira no plano contingente, e procurando assim relativizar e des-racionalizar as reivindicações ontológicas (SMITH, 1997, p.19).

Agora, ao contrário do empreendimento pós-moderno, a hermenêutica de Taylor procura nivelar identidade, auto-expressão e crenças normativas ao status cognitivo. Taylor reconhece os feitos modernos e o horizonte ético estabelecido pela concepção restritiva de cognição deste período; entretanto, segundo Smith, duas fortes críticas basilares encontram-se na argumentação que Taylor dirige contra o “fundamentalismo iluminista” encontrado na modernidade: a primeira questiona se a distinção sistemática entre função descritiva e função valorativa da linguagem realmente constitui um avanço; a segunda, se o mérito de aceitabilidade racional de uma crença eleva tal crença a um grau que transcende seu conteúdo cultural (Smith, 1997, p.19).

Taylor nos leva até uma consideração peculiar sobre a linguagem, já que uma vez desprovida de seu invólucro contextual e comprometida com ideias de excelência da racionalidade tomada em si mesma, ela adquire a capacidade de descrever o mundo de modo correto. O representacionalismo está apoiado em grande parte nesta compreensão dos poderes da linguagem científica. A aplicação de conceitos apropriados para os fenômenos descritos é a marca do pensamento frente a suas capacidades interpretativas. O respeito a regras é característico da “ética da cognição” moderna: simetria; consistência; regularidade, são alguns dos meios necessários para garantir o conhecimento, tomado enquanto artefato reproduzível no tempo. Como já foi mencionado anteriormente, uma das fontes das quais a concepção de reconhecimento adquire forma nos textos de Taylor, é por meio da filosofia de Herder que relaciona linguagem e cultura, deferindo um forte ataque ao universalismo Iluminista. O tipo de universalismo através do qual Herder procura escapar do relativismo é concreto e contextual, no sentido de que apenas as formas potenciais são universalmente compartilhadas, isto é, todos possuem capacidades (raciocinar, imaginar) e necessidades (físicas, psicológicas). Mas as diferentes culturas desenvolvem tais potencialidades universalmente compartilhadas de maneiras divergentes.

Um dos pontos relativos à linguagem em Herder remete a distinção feita entre função designativa e expressiva da linguagem. A primeira tem uma origem remota dentro da filosofia no Ocidente, e compreende a capacidade da palavra referenciar diretamente um objeto; a função expressiva capta o contexto dos significados no diálogo. Um interlocutor de Herder era Condillac, para o qual sons exprimidos originalmente eram associados a sentimentos que intersubjetivamente eram compreendidos. Entretanto, Condillac e também Locke acreditavam que a própria palavra já carregava sua “justeza linguística”, isto é, que estavam implícitas as distinções necessárias para a utilização correta do signo linguístico<sup>77</sup>. As palavras sozinhas, não possuem essa força, sem um contexto, um pano de fundo linguístico que conceda sentido aos termos individuais, não saberíamos como arranjá-los. Através desta linha de pensamento, Herder faz com a linguagem algo semelhante ao que Kant faz com o conhecimento. Kant critica o atomismo humiano das impressões, empregando sua noção internalista de conceito como articulador dos objetos da experiência<sup>78</sup>. A concepção de moralidade de Herder, por exemplo, não está baseada em princípios abstratos e universais, mas na empatia mútua entre os componentes de um grupo cultural<sup>79</sup>. Tratamos bem os outros porque queremos que os outros nos tratem bem! Mas isso não implica uma precaução egoísta, e sim o reconhecimento no outro de algo que o identifica comigo, um “eu” que também quer se realizar. Em uma de suas críticas à Herder, Parekh pergunta se a homogeneidade interna de uma cultura não seria dissipada pela diversidade das variações individuais de seus integrantes. Como seria possível algo tão forte quanto um “espírito da cultura” a fim homogeneizar de tal forma o caráter das pessoas?

A diversidade interna do grupo cultural surge problemática para o multiculturalismo tomado em sua face mais essencialista, a qual busca um completo fechamento e autossuficiência da cultura. Quando indagamos sobre a existência de uma epistemologia africana como uma subárea da filosofia africana, por exemplo, surge a questão da formulação genérica de uma epistemologia unificada pertencente aos diferenciados povos do continente africano. A “epistemologia” assim usada, estaria operando uma simplificação homogeneizadora: já que a filosofia africana toma o conhecimento no âmbito dos sistemas reais nos quais tais conhecimentos aparecem vinculados a certas práticas, uma abordagem da epistemologia estaria buscando o ponto comum dentro do universo africano. Entretanto, as

---

<sup>77</sup> Cf. MATTOS P. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2009.

<sup>78</sup> *Idem*, p.32.

<sup>79</sup> PAREKH, 2000, p.70.

variações comportamentais e a grande diversidade de povos africanos contribui pouco para a tese de uma epistemologia nesse sentido<sup>80</sup>.

Há diferentes reflexões possíveis sobre a tese da contingência na inteligibilidade moral: Charles Taylor está envolvido com aquilo que Smith chama de *hermenêutica forte*, que ao investigar a condição básica da subjetividade humana, sobretudo, de um ponto de vista antropológico, sugere questões interessantes sobre a relação entre norma e valor. Quando o fundamentalista do iluminismo, segundo Smith, afirma que a universalidade é um de seus fundamentos, ou seja, casos semelhantes são tratados da mesma maneira, adere-se ao discurso da ciência natural. Ora, um conceito é corretamente aplicado quando se trata da mesma instância, mas sua aplicação ocorre antecipadamente e independentemente de práticas de explicação ou do fato de que a delimitação por regras é uma prática. Este tipo de questão nos leva diretamente ao problema da indeterminação daquilo que governa a correta aplicação de conceitos avaliativos e valorativos. Já vimos bastante sobre a abordagem tayloriana acerca de como o pensamento moderno e o legado de seus suportes epistemológicos turvam nossa visão sobre as dificuldades em torno desta distinção. Veremos agora uma perspectiva feminista sobre o tratamento deste problema.

Em seu artigo sobre o tema, Sally Haslanger quer tornar clara a relevância dos estudos feministas para a tarefa de especificar as condições de verdade do conhecimento<sup>81</sup>. Ela chama a atenção para o fato de que, em geral, as questões acerca do conhecimento que são levantadas pelas feministas são tomadas como irrelevantes para o trabalho epistemológico padrão, já que tais questões não buscam as condições de verdade para sentenças do tipo “s sabe que p”. Haslanger afirma que os filósofos analíticos têm se preocupado apenas com a semântica das reivindicações de conhecimento que priorizam este tipo de enunciado como modelo possível de conhecimento. Com veremos, os estudos feministas salientam a relação entre a prática epistêmica e o uso de certos conceitos, questão esta que, se ainda não se mostra importante para alguns epistemólogos, deve-se essencialmente a uma debilidade da sua filosofia do conhecimento.

A ênfase semântica sobre o problema do conhecimento tem nos direcionado a certas linhas de investigação. De que modo temos compreendido a questão “o que é x?”? Visto que é

---

<sup>80</sup>Cf. KAPHAGAWANI, Didier N; MALHERBE, Jeanette G. “African epistemology”. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 219-229.

<sup>81</sup>HASLANGER, S. *What knowledge is and what it ought to be: Feminist values and normative epistemology*. *Philosophical Perspectives*, 13, 1999, p. 459-480.

assim que buscamos formular o problema em epistemologia, queremos saber que tipo de coisa o conhecimento é. Segundo Haslanger, dois projetos principais se destacam: o primeiro é o da *investigação conceitual*, isto é, trata-se de um empreendimento sobre as nuances do conceito de conhecimento, consistindo num trabalho de análise do conteúdo deste conceito; a segunda linha é descritiva, a qual Haslanger chama de *projeto naturalista*. Este divide-se em dois tipos: (a) um tipo de projeto naturalista é tomar nossas atribuições ordinárias de conhecimento para fixar a referência de nossos termos epistêmicos, sendo que a questão básica é identificar aquilo que confere unidade à coleção de itens que chamamos conhecimento. (b) Um segundo tipo procura determinar sobre quais fatos não normativos (físicos, psicológicos, sociais) o conhecimento depende.

O fato é que, na prática, conforme Haslanger, “projetos conceituais e descritivos não podem ser mantidos separados” (HASLANGER, 1999, p.460). O estudo conceitual depende de casos paradigmáticos fornecidos pelos detalhados estudos descritivos. Por outro lado, a investigação descritiva não pode ser feita sem uma determinação prévia dos tipos de casos que estão em questão, o que é possibilitado pela investigação conceitual. Antes de entrar na questão sobre o feminismo e a pragmática do conhecimento, Haslanger expõe outra distinção ainda, entre conhecimento e prática cotidiana [*everyday practices*]. Uma epistemologia de cunho transcendental procura defender um conceito específico de conhecimento, tradicionalmente, em resposta ao ceticismo. Aí temos uma noção epistêmica determinada, porque o cético coloca em causa a suficiência e necessidade das evidências que o sujeito se compraz em aceitar. Numa epistemologia imanente como a proposta por Haslanger, o conhecimento estaria fundado sobre as práticas compartilhadas, portanto, fora da mirada do cético.

Como vimos na segunda seção do capítulo 1 da nossa dissertação, o ponto de apoio principal para os ataques de Levisohn e Philips à epistemologia multicultural versa sobre a grosseira confusão entre os aspectos normativos e descritivos do conhecimento encontrada nos argumentos dos multiculturalistas. Porém, como Haslanger defende, o conceito de conhecimento embutido em nossas práticas é sexista ou androcêntrico. Mas por que isso importa para a epistemologia? Três questões mostram-se importantes para responder a essa pergunta: i) o gênero de uma pessoa é importante para a atribuição de conhecimento no nível pessoal?; ii) os métodos e a própria estrutura hierárquica de justificação epistêmica refletem inclinações de gênero ou estão associados a algum em particular?; iii) cerimônias sociais envolvendo a autorização de sujeitos específicos como conhecedores (por exemplo, formados

ou especialistas em uma ciência) envolvem algum tipo de discriminação de gênero? (HASLANGER, 1999, p.462).

Apresentando alguns dados que apontam para práticas sexistas em algumas áreas, Haslanger procura trazer uma primeira luz sobre essas perguntas. Por exemplo, pesquisas empíricas apontam que artigos acadêmicos produzidos por mulheres são mais propensos a serem aceitos quando o periódico não revela o nome do autor aos pareceristas (HASLANGER, 1999, p. 463). No entanto, quando falamos em práticas de atribuição de conhecimento não estaríamos situados em um nível sociológico ao invés de filosófico, tal como Levisohn e Philips sugerem? Afinal, práticas envolvem os membros de nossa comunidade, não o nosso conceito de conhecimento. Haslanger nos dá um exemplo exagerado e intuitivamente implausível acerca da reivindicação de gênero a nível individual: “S sabe que P se somente se S é homem”. Nosso conceito de conhecimento não permite a satisfação dessa sentença. O sentido de “cognitividade” tácito em “saber que” não pode operar mediante uma discriminação deste tipo. No entanto, embora as condições para o conhecimento possam ser neutras, crenças machistas de fundo podem turvar nossa visão acerca de como estas condições estão sendo satisfeitas. Haslanger busca mostrar que tanto nossas práticas (nossa maneira de usar um conceito), quanto o próprio conceito de conhecimento, comprometem os resultados de nossas pesquisas. Na verdade, práticas e conceitos epistêmicos estão unidos na própria pesquisa sobre o conhecimento.

Neste ponto, Haslanger nos remete aos famosos atos de fala de Austin, mais precisamente, à distinção entre atos locucionários e ilocucionários. O primeiro destes refere-se ao ato de dizer algo, de comunicar o conteúdo das palavras pronunciadas. Porém, este movimento é acompanhado pelo ato ilocucionário, que designa aquilo que foi efetivamente feito quando algo foi dito, como se certa ação fosse executada. Assim, em nossas contendas epistemológicas, quando digo que sei que p, atribuo minha autoridade sobre a crença de que p. Haslanger argumenta então que, segundo Austin, quando alguém afirma que p, sua reivindicação de conhecimento não está relacionada apenas a um estado psicológico ou cognitivo, mas este sujeito está “*performando* certo tipo de ato socialmente significativo” (HASLANGER, 1999, p. 465).

Neste sentido, uma alternativa a ser buscada em nossas pesquisas é um equilíbrio reflexivo para dar garantias ao nosso uso de certos conceitos (mediação entre conceito e experiência). Assim ao refletirmos sobre nossas práticas epistêmicas cotidianas podemos

confirmar a função normativa de nosso vocabulário epistêmico. Isso, porque nosso conceito de conhecimento é aquele que está envolvido com as interações do próprio grupo epistêmico. Mas a adequação do conceito relativamente a seu uso, só pode ser arranjado sobre um equilíbrio, uma concordância geral em endossar certos princípios pré-teóricos para o uso do conceito (para governar seu uso). O equilíbrio reflexivo pressupõe que aquilo que nós valorizamos epistemicamente é aquilo que deveríamos valorizar.

Tanto em relação às nossas intuições quanto à discriminação no campo da experiência, quanto nossas intuições dos princípios que usamos na discriminação (mediante equilíbrio), ambas estão sujeitas à influência de nossas crenças de fundo. Acerca disso, Haslanger diz que nós deveríamos empreender uma investigação no interior daquilo que é valorizado epistemicamente. Segundo a própria autora, sua proposta pode ser descrita como uma “epistemologia crítica ou normativa imanente”. A abordagem de Haslanger investiga o próprio conteúdo normativo dos conceitos tendo em vista a sua virtualidade: o sentido de realização de um objetivo que está embutido no conceito. Desse modo, questões tais como “o que é o conhecimento?”, “O que é a objetividade?”, suscitam também a responsabilidade em investigar nossos objetivos com tais conceitos, de os definirmos em vista da melhor maneira de cumprimento dos nossos propósitos legítimos.

As alternativas criativas do feminismo possuem o potencial revisionário em relação à normatividade epistêmica: segundo Haslanger (1999, p. 468), “o trabalho das feministas é importante para a epistemologia porque contribui para a exploração de quais propósitos são os nossos, quais poderiam ser, e quais *deveriam* ser ao empregarmos-los em um quadro epistêmico”. Decidir o que é importante em uma comunidade depende de esclarecimentos sobre que tipo de comunidade de conhecedores queremos, e isso envolve prioridades e escolhas políticas sobre a atividade epistêmica. Haslanger apresenta, assim, a distinção feita por Helen Longino sobre os valores de nossas práticas epistêmicas: 1) os valores constitutivos da atividade epistêmica são aqueles ligados aos nossos objetivos e finalidades práticas; 2) os valores contextuais são aqueles presentes no contexto no qual o conhecimento é atribuído, descoberto, negado, etc. A ideia implícita em Longino, afirma Haslanger, é a de que as comunidades podem decidir a força que desejam atribuir a alguns valores de suas práticas epistêmicas - objetividade e verdade, por exemplo (desse modo, algumas comunidades podem escolher valorizar mais a solidariedade do que a objetividade). Mas o *status* epistêmico vigente reivindica que coerência, verdade, objetividade sejam valores não abertos à negociação, não participando de uma atividade socialmente construída, como uma espécie de

deliberação política. A ideia é a de que valores constitutivos podem ser descobertos sem uma consideração dos valores contextuais. Com Longino, Haslanger busca concluir que precisamos resistir à sugestão de que valores epistêmicos têm que ser ou instrumentais ou genéricos.

As conclusões às quais Haslanger nos leva giram em torno das contribuições do feminismo, sobre como certos tipos de agências estão na base de nossas valorações epistêmicas. Em resposta a pergunta “o que é conhecimento?” (uma pergunta semântica pelo sentido do conceito), Haslanger indaga acerca do que precisamos saber do trabalho que um conceito desempenha para nós, sobre como agimos ao empregar tal conceito. A autora argumenta que seu trabalho é essencialmente valorativo/avaliativo. Nesse sentido, dizer que S sabe que P, é oferecer uma valoração da crença de S com relação às regras de formação e retenção da crença. A noção paradigmática em epistemologia de um sujeito de conhecimento autônomo e abstrato é apenas um modo possível de encararmos as coisas neste terreno. O sentido normativo de “conhecimento” não pode ser apartado do propósito em virtude do qual o conceito está sendo usado.

Esta linha de investigação da epistemologia feminista que problematiza a relação entre normas conceituais e o valor de conceitos e práticas da atividade intelectual, também pode ser encontrado em Lorraine Code<sup>82</sup>. Por exemplo, Code afirma que a sentença “a ciência provou que” tem sido recorrente na retórica da confiabilidade sobre os aspectos de objetividade e avaliação neutra da ciência. Ora, a ciência é confiável porque é neutra e objetiva, mas isso não é devido apenas aos seus métodos, mas também ao modo como os investigadores encaram os dados. A credibilidade da ciência, tanto para o senso comum quanto para o mundo acadêmico, deriva mais dos sujeitos e da disposição de espírito destes a encarar de uma maneira peculiar os dados que emergem da atividade científica. O ponto para Code não é um maior rigor na apreciação dos fatos, na suposição de que as contaminações do contexto de descoberta podem ser purificados pelo processo de justificação. A questão é que “fatos são sempre infundidos em valores” (CODE, 2012, p. 96). A solução seria voltar as nossas pesquisas para uma “genealogia da evidência”, examinado então os meios pelos quais a evidência é selecionada. Temos uma questão das relações de poder aí envolvidas, pois os meios para discriminar certos métodos, bem como os resultados que podem advir de sua aplicação, estão ligados ao

---

<sup>82</sup> CODE, L. “Taking Subjectivity into Account”. In C. W. RUITENBERG; D.C. PHILLIPS (Eds.) *Education, Culture and Epistemological Diversity: Mapping a Disputed Terrain*. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2012. p. 85 –100.

funcionamento institucional que financia uma pesquisa. Isso inevitavelmente envolve considerações sociológicas sobre as comunidades científicas, bem como sobre a pós-modernidade e o pragmatismo, como podemos observar no trabalho de Code.

### 3 AS CONSEQUÊNCIAS MORAIS DA EPISTEMOLOGIA MULTICULTURAL

É interessante neste momento fazermos uma pequena retrospectiva daquilo que vimos até agora a fim de nos posicionarmos melhor para o próximo e decisivo passo de nosso trabalho. A aparência heterogênea mantida entre os temas abordados pode ser relacionada ao fato de que a literatura multiculturalista da epistemologia promove suas pesquisas e reivindicações a partir da área da educação, com excursões entre diferentes disciplinas, o que se mostrou pouco palatável para alguns dos epistemólogos. De certa maneira, nosso capítulo 1 procurou “colocar as cartas na mesa” para dar uma ideia do percurso investigativo e discutir alguns temas: a epistemologia multicultural e suas respectivas abordagens sobre raça, gênero, etnia, cultura, ou seja, fatores contingentes inerentes à identidade dos sujeitos de conhecimento, estão vinculados não apenas ao seu sentido de *self*, mas também ao seu esforço cognitivo para conhecer o mundo. Aí, vimos que o conhecimento circula entre os agentes reais, não obtendo sua validade através de modelos formais de análise conceitual (sobretudo, com base na distinção entre crença, verdade e justificação). Sugerimos que a exclusividade dos modelos argumentativos como padrão para o estudo epistemológico é uma espécie de pré-requisito sustentado, em parte, por valores culturais e noções historicamente construídas.

Patricia Hill Collins, por exemplo, busca tratar a epistemologia da mulher negra na relação estabelecida entre o sujeito e as condições de sua experiência de mundo enquanto pertencente a um gênero e uma raça específica. Um autor como Steven Yates encara como confusão falar de cognitividade ou conhecimento nesse sentido e imaginar que os traços identitários de alguém em particular possam servir como categorias “transcendentais” condicionantes de nossa experiência. Por que o conhecimento de um objeto X deveria estar relacionado à situação do indivíduo no mundo? Relacionar aspectos da vida dos agentes, isto é, o grupo ao qual pertencem ou a maneira como são reconhecidos na esfera pública, com questões envolvendo justificação e validade do conhecimento, seria um ótimo tema apenas para um estudo sociológico acerca de como crenças operam em determinados contextos e grupos, de como a verdade é socialmente convencionalizada na interação dos indivíduos. Realmente, nada mais fácil, mais cômodo, ou mais teoricamente sensato do que separar as coisas e colocar cada uma em seu devido lugar.

Levisohn e Phillips tecem sua crítica à noção de diversidade epistemológica ao apelar para moldes de razoabilidade – aquilo que é extraído de uma pesquisa empírica visa descrever um aspecto da realidade social, mas, destes dados não se pode concluir algo ou extrair

premissas subsequentes sobre o âmbito normativo do conhecimento. Aquilo que permite avaliar o status racional do conhecimento, não sua mera operacionalidade, remete aos aspectos gerais do saber, envolvidos com os limites da nossa apreensão cognitiva. Universalidade, necessidade, suficiência, evidência, são modalidades e atributos do conhecimento em si mesmo, independentes dos fatores contingentes pertencentes aos agentes reais, pois nestes existe uma faculdade humana genérica trabalhando, que lhes permite conhecer coisas (e é aí que entra a epistemologia). Mas a questão de porque um critério como objetividade deve ser mais valorizada ou ter maior exclusividade sobre potenciais adversários, não encontra espaço nas questões epistemológicas (como vimos com Sally Haslanger).

É assim que Taylor entra em nosso trabalho, para que nos seja visível que o campo bem delimitado da epistemologia filosófica também tem seus antecedentes históricos, seu trajeto formador e seus valores inerentes. É sobretudo através do conceito moderno de representação que a princípio procuramos mapear em Taylor os traços da interioridade do sujeito de conhecimento. Assim, representar algo é estruturar uma imagem interna mediante conceptualização de dados “puros” oriundos da sensibilidade. Esta noção já está envolvida com a construção moderna do sujeito, e existe aí uma dimensão de valoração moral que ajuda a projetar uma determinada maneira de se pensar a natureza da mente e dos processos envolvidos no ato de conhecer. O *self* desprendido, o *self* pontual e o atomismo social, também envolvem uma rearticulação e ressignificação do papel da racionalidade mediante objetivos em torno dos quais a vida humana é levada. Todavia, ainda não exploramos em Taylor o modo como um bem, enquanto eixo norteador e significador das ações, pode ser compreendido. Em outras palavras, temos de discutir um pouco mais sobre as implicações do raciocínio de Taylor sobre a moralidade, sobre uma compreensão mais ampla da relação entre identidade e bem, e a maneira como a linguagem e a comunidade entram em questão.

Nosso capítulo 2 trouxe discussões novas para uma contribuição geral do que foi visto. Iniciamos com uma expedição demorada sobre o ensaio de Taylor destinado ao tratamento do multiculturalismo. Algumas teses que Taylor sustenta em seu *As Fontes do Self* são levadas até a compreensão do estado de coisas no debate político e moral envolvendo o multiculturalismo. Seu entendimento da formação dialógica da identidade, o pano de fundo que confere sentido às nossas ações e vivências, por exemplo, foram alguns dos pontos vistos. Mas, talvez ainda não estivesse claro o modo como isso tudo pode estar relacionado com a epistemologia multicultural e com as reivindicações mais duras contra o status epistemológico vigente de uma monocultura. A perspectiva de uma política multicultural tem por objetivo

dispor aos indivíduos com identidades coletivas distintas a possibilidade de interagir com os itens de sua própria cultura, que lhes são bens valiosos e fatores estruturantes de sua vida (daquilo que importa ou que é condição para a formação de sua identidade particular). A abertura a outros modos de conhecimento é necessária para a ampliação de nossos horizontes, para expandir nossa capacidade de apreensão e modificar as estruturas e critérios embutidos na tradição específica na qual nos situamos (a pluralidade cultural dos Estados contemporâneos parece exigir isso). Uma vez que os modelos ocidentais de educação prezam por critérios extremamente restritos quanto à análise do conhecimento e de sua formulação, principalmente filosófica e científica, o multiculturalismo seria uma porta para a ampliação dos cânones, principalmente no que diz respeito à tomada de consciência das bases culturais, e não apenas universais, dos nossos saberes cientificamente atestados.

Apesar de Taylor tecer suas críticas ao legado moderno da epistemologia tradicional, ele estabelece um panorama ontológico-moral para refletir tal questão, e isso o coloca em franca oposição, por exemplo, com os pós-modernos, para os quais a legitimação do conhecimento não tem garantias por meio de um meta-discurso sobre as pré-condições da nossa atividade moral ou cognitiva. Na perspectiva forte de Lyotard, por exemplo, o problema da legitimação é a pergunta pelo estatuto do saber em uma cultura pós-moderna, o que o leva a crer que o progresso da ciência só pode fundar-se no crescimento econômico e no poder sócio-político resultante. O conhecimento não se distingue da informação e a sua circulação na sociedade pós-industrial está marcada pelo uso de dispositivos tecnológicos para a máxima eficácia na sua disseminação e comercialização.<sup>83</sup> Não existe um lugar para os princípios intelectuais sustentados pelo Ocidente para além de sua operacionalidade em relação aos sistemas de dominação, de poder político. Em parte, o nosso passo em direção a autores que flertam ou estão enredados com o movimento pós-moderno buscou salientar a profunda instabilidade e a falta de um sentido de unidade que transcenda o caótico quadro de incertezas lançado por este abandono do fundamento (epistemológico) seguro do conhecimento ou da certeza de que existe tal fundamento. As divergências e concordâncias de Taylor com a ala pós-moderna (representada também por figuras como Foucault, Derrida, Rorty) possui diversos focos, mas é talvez a relação entre bem e identidade sustentada por Taylor o ponto de partida para a discordância. Em alguma medida, nosso trabalho já apresentou apontamentos sobre isso, mas faremos outras observações a fim nos valermos dessas ideias para

---

<sup>83</sup> Cf. LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro, RJ. Olympio 2015.

entendermos melhor as motivações e as consequências da epistemologia multicultural em termos morais.

No que se segue, vamos partir de um estudo sobre a concepção da moralidade tayloriana dando atenção para a aproximação feita pelo autor entre identidade e bem. O que nos interessa nesta primeira seção é o entendimento que Taylor possui acerca da moralidade, o qual amplia o escopo de aplicação do conceito para outras esferas da vida que normalmente não contam para a teoria moral contemporânea. O resgate da concepção neoaristotélica de bem é um ponto notável e talvez o mais controverso. A questão acerca da constituição de nossa identidade, de como é o caso que me reconheço como “eu mesmo”, para Taylor, só pode ser respondida levando-se em conta os fatores que julgo fundamentalmente importantes na minha vida e o quão próximo ou afastado me encontro deles. Não existe um *self* fora da sua relação com certos bens e de como este *self* interpreta suas próprias ações em virtude desta relação. Outro ponto importante para o nosso trabalho é o modo como a identidade existe num plano de relações intersubjetivas e de autointerpretações. Aliás, como é apresentada por Taylor, a dimensão individual depende de condições culturais, o que, entre outras coisas, envolve o compartilhamento de certas estruturas mais amplas, panos de fundo contra os quais articulamos nossa narrativa de vida. Nossa intenção é explorar a visão de Taylor sobre como nossas noções de bem são não só a origem das nossas capacitações em termos de discriminações qualitativas (avaliações morais), mas também um aspecto fundamental na estruturação da nossa identidade.

Depois disso, adentraremos um panorama do debate entre epistemologia multicultural e epistemologia monocultural apontando algumas tensões e similaridades entre as bases epistemológicas do multiculturalismo e a concepção de Charles Taylor acerca do *self*. Nossa discussão sobre o multiculturalismo como diversidade epistemológica tratou da questão sobre as diferentes formas de validação do conhecimento relacionadas a distintas categorias de identidade coletiva: cultura, raça, gênero. Entretanto, como é dito por Andrea Semprini, “o multiculturalismo é um poderoso movimento de ideias, alimentado por um corpus teórico que o mune de base conceitual e de legitimação intelectual” (1999, p.81). Semprini sugere um núcleo teórico que legitima as controversas reivindicações multiculturais sobre o conhecimento, mesmo que a homogeneidade aí suposta não corresponda à diversidade de posições apresentadas pelos multiculturalistas. Esta compreensão da epistemologia multicultural diz respeito à base teórica representada pelo alinhamento entre diferentes correntes do pensamento contemporâneo que desde as primeiras décadas do século XX têm

lançado desafios teóricos à modernidade. A epistemologia monocultural está fundamentalmente atrelada ao legado epistemológico moderno e este, por sua vez, depende de uma caracterização do sujeito de conhecimento como despido de seus traços culturais. O realismo inerente à monocultura transparece naquilo que Taylor chama de “descrição externa” (ou naturalista) da vida humana, que, como veremos, entre outros aspectos, também quer idealizar determinada estrutura formalmente coerente para determinar quais ações são corretas ou moralmente desejáveis (independentemente dos panos de fundo compartilhados). Embora Semprini aponte para a aporia conceitual na qual redundava o debate entre princípios universais da monocultura contra a concepção relativista subjacente ao multiculturalismo, procuraremos nos voltar para uma perspectiva dos possíveis impactos da epistemologia multicultural sobre a convivência humana em uma sociedade cultural e ideologicamente diversificada e sobre as potenciais consequências para nossa tradicional compreensão universalista da moralidade.

### 3.1 Charles Taylor sobre a identidade e o Bem

Na primeira parte de *As fontes do self*<sup>84</sup>, Taylor nos informa que a sua concepção de moralidade não é aquela sustentada pelas correntes mais populares de filosofia moral contemporânea, as quais rejeitam a necessidade da relação entre identidade e moralidade (ou entre a individualidade e o bem). A noção mais ampla de moralidade pensada por Taylor comporta não apenas o exame racional de um determinado curso de ação, mas também abarca a ideia que o sujeito possui acerca do que confere valor a uma vida – o que a faz digna de ser vivida, por exemplo. O alvo da inquirição de Taylor é não apenas sobre o que pensamos e como reagimos em relação a tópicos como “justiça, bem-estar, respeito à vida”, mas sobre o que está na base dessas questões e “como elas se tornam significativas para nós” (TAYLOR, 2005, p. 16). Um pano de fundo, nesse sentido, pode ser tomado como a base de nossas principais intuições morais e espirituais, já que é contra ele que se articula uma linguagem normativa a partir da qual reconhecemos certas obrigações, as quais recaem sobre nós e se fazem sentir, muitas vezes, de forma irrefutável.

Boa parte do trabalho de Taylor é impulsionado por sua rejeição ao naturalismo e à ontologia reducionista associada a esta – algo inerente às abordagens que encaram as avaliações fortes<sup>85</sup> como frutos de projeções contingentes da mente humana, que bem

<sup>84</sup> TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, SP: Loyola, 2005, p. 15-125.

<sup>85</sup> A avaliação forte é aquela que não depende apenas do desejo ou inclinação que o sujeito decide atender, mas diz respeito a uma distinção qualitativa em que valores básicos vêm a tona e se fazem sentir nas decisões.

poderiam não existir ou ser radicalmente distintas do que são. É por isso que não é surpresa alguma que Taylor também rejeite todas as formas de antirrealismo em ética.<sup>86</sup> Para uma concepção naturalista, não existiria nenhum paralelo entre o fato de que somos seres que possuem certas reações físicas e emotivas (provindas de uma ordem físico-química) com nossa constatação de que somos agentes morais, que discriminamos uma hierarquia de valores referentes a diferentes aspectos da vida. Uma coisa é necessária, como o sangue correndo em nossas veias, outra é contingente, como as criaturas fantasiosas da imaginação. Embora Taylor não negue que “os desejos, escolhas e inclinações” (Taylor, 2005, p.17) validem nossas discriminações quanto ao certo e ao errado, a ideia é que existe um pano de fundo independente destes. Por exemplo, embora ninguém possa ser recriminado pela vida que escolheu levar (pois hoje fomentamos ideias fortes relacionadas ao direito sobre a vida e aquilo que escolhemos viver), qualquer um tem de reconhecer que existe algum padrão disperso na sociedade em virtude do qual um modo de vida pode ser “avaliado” – ser visto como melhor ou pior que outro.

Taylor encara o nosso reconhecimento por exigências básicas como atributo humano universal e elenca “três eixos daquilo que se pode denominar, no sentido mais amplo, pensamento moral” (TAYLOR, 2005, p. 29); outra coisa é que o parâmetro de reconhecimento coletivo independente das vontades individuais é necessário enquanto condição para nossos juízos morais, ou seja, algo como um espaço público da moral é compartilhado pelos agentes em suas discriminações significativas. Desse modo, o pano de fundo é uma ontologia que oferece uma articulação possível dos nossos instintos morais (TAYLOR, 2005, p. 21): 1) o respeito aos outros; 2) a maneira como compreendemos uma vida plena (densa de significado); 3) a dignidade (sentido subjetivo de respeito; Taylor fala em admiração); são os três eixos morais que são articulados de diferentes modos através das descrições/narrativas diferentes que aparecem ao longo da história do Ocidente, sempre oferecendo diretrizes localizadoras em um mundo que requer avaliações qualitativas. Alguns exemplos são dados por Taylor das configurações capazes de articular os eixos acima enumerados: a ética guerreira dos gregos estava centrada no heroísmo e em realizações corajosas, ligado a um ideal de honra, de admiração; já a ligação com o Deus da teologia cristã conferia sentido profundo a liturgias que aproximavam as pessoas de algo que as transcendia – e também estava vinculada a uma vida de renúncia e de caridade, ou seja, a um

---

<sup>86</sup> Cf. OLAFSON, F. A. *Comments on Sources of the Self by Charles Taylor*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 54, No. 1 (Mar., 1994), p. 191-196.

ideal forte de responsabilidade pelo outro, de respeito à vida, portanto; finalmente, a afirmação da vida cotidiana como um ideal relacionado à emergência da vida de trabalho urbano do homem moderno, compreende o sentido de uma vida plena como aquela que é levada em prol da família, da estabilidade financeira, da fidelidade a uma rotina de sustentabilidade, conferindo dignidade aos aspectos da vida que promovem estes objetivos sociais. Estes são alguns dos exemplos dados por Taylor sobre os quadros que figuraram hegemônicos em outras épocas e que hoje convivem juntamente com outros sem que nenhum possa capturar a totalidade dos indivíduos na sociedade contemporânea.

Taylor também parece ser pessimista, ou de certo modo conservador, na medida em que aspira o resgate de uma estabilidade perdida – algo que também podemos notar em alguns dos principais nomes da antropologia filosófica.<sup>87</sup> Isso ocorre porque a contemporaneidade está relacionada a uma perda de sentido. Responder à pergunta por aquilo que configura uma vida de realização é extremamente difícil, pois, se não nos fechamos em um preconceito, logo nos damos conta de que vivemos em uma época de pluralidade acerca dos valores (algo profundamente dependente da histórica defesa e adoção ocidental por ideias de liberdade). O multiculturalismo, em parte, é uma expressão disso, da rejeição do monismo moral que predominou durante grande parte da história, juntamente à tentativa de assimilar esta condição a uma concepção não conflituosa de sociedade. Mas para Taylor o atual estado de desorientação e constante crise de identidade são sintomáticos da perda de uma configuração ontológica, e o resultado disso é a rejeição tácita de qualquer valorização dirigida para algo mais amplo do que a satisfação das vontades individuais. Mas aquilo que é um bem não é algo pensado por um sujeito particular como sendo valoroso para ele. Como diz Taylor, pelo “fato de que estes fins ou bens têm existência independente de nossos desejos, inclinações ou escolhas, eles representam padrões com base nos quais julgamos esses desejos e escolhas” (TAYLOR, 2005, p. 36).

Mas, enquanto operando discriminações qualitativas, as configurações nem sempre são do mesmo tipo, e acabam projetando uma relação distinta sobre a esfera individual. A ética de Platão, por exemplo, engendra uma formulação teórica acerca do que consiste uma

---

<sup>87</sup> Por exemplo: CASSIRER, E. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem*. São Paulo: Mestre Jou, 1977 e SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. São Paulo: Perspectiva. 1986, p.73-100. De certo modo, a perda de um núcleo unificador do sentido da vida parece motivar a busca antropológica destes autores. O papel do símbolo em Cassirer ou a hierarquia dos valores para Scheler, são conceitos que buscam capturar aquilo que há de essencial no humano.

vida plena (um ideal que Taylor chama de *autodomínio das paixões*), valorizando o indivíduo essencialmente numa forma reflexiva, que examina a própria condição humana relativamente a um logos ôntico. A ética guerreira, pelo contrário, tem seu arranjo do entendimento dos itens valiosos de forma um tanto inconsciente, mais como um vernáculo do sentido moral disperso entre os indivíduos no meio cultural, fornecendo meios para suas distinções qualitativas.

Todavia, uma corrente que adotasse princípios naturalistas sempre poderia objetar em favor de uma linha de argumentação sobre a moralidade que não recorresse a nenhuma configuração, afirmando que a mediação moral com o mundo não depende dessas estruturas ontológicas prévias. Para Taylor, o argumento segundo o qual o naturalista sempre pressupõe uma base do tipo configuradora para operar com seus termos, trata-se de um recurso *ad hominem* (TAYLOR, 2005, p. 42), além de ser uma resposta insuficiente. Entretanto, Taylor defende a tese forte de que é “praticamente impossível à pessoa humana prescindir das configurações”, uma vez que “viver no âmbito desses horizontes fortemente qualificados é algo constitutivo do agir humano, e sair desses limites equivaleria a sair daquilo que reconhecemos como uma pessoa integral” (TAYLOR, 2005, p. 43). Taylor vê uma relação essencial entre identidade e horizontes de significado para o nosso entendimento da questão: “quem sou eu?”, pois a nossa busca por uma resposta é uma tentativa de definição, uma definição que requer bens que funcionem como referências para a orientação de nossa resposta. Assim, afirma Taylor, ser um católico é estar comprometido com certos valores que caracterizam a vida do devoto, ser um anarquista é estar vitalmente comprometido com um tipo de ideologia que nos faz ver a sociedade de determinada maneira; assim como ser um nativo do Québec envolve um vínculo inescapável com uma tradição. Estes exemplos de modos possíveis de caracterizar a identidade de alguém não são arbitrários, da mesma maneira que definir alguém a partir de seu gosto por um esporte o seria. Ter sua vida ligada a uma religião, a uma ideologia ou tradição é estar dentro de uma estrutura que torna inteligível quem somos nós em relação às coisas que são bens centrais em nossas vidas.

Uma distinção tem de ser feita aqui, visto que podemos abandonar nossa religião ou nossas ideias a respeito do Estado, mas não podemos jamais deixar de ser um nativo do Québec. Uma religião refere-se a compromissos universais que consentimos em aceitar, por outro lado, estar ligado a uma cultura ou grupo étnico remete ao que Taylor chama identificações particulares (TAYLOR, 2005, p. 45). Mas a identidade dada em termos dos compromissos que assumimos é algo diferente das identificações particulares que possuímos.

Como é notado por Appiah, os tipos de identidades sociais coletivas (ou de identificações particulares na distinção de Taylor) são bastante heterogêneas entre si: raça, sexualidade ou etnia são categorias importantes para nós, mas por razões diferentes; então deveríamos ter cuidado com o estudo dos aspectos pertinentes a cada uma delas ao invés de assumir que o que é válido para uma é válido para todas<sup>88</sup>. Embora tal objeção tenha seu propósito numa esfera de consideração política, Taylor busca compreender a indagação sobre a definição do *self* em referência a um universo de distinções qualitativas oferecido pelos bens aos quais estamos vinculados. Como observa Olafson, Taylor apresenta sua própria visão sobre o que é fundamental para uma concepção de *self* e engendra seu argumento a partir disso. No entanto, não há uma explicação cabal de porquê deveríamos adotar sua perspectiva ao invés de optarmos por outra qualquer – com base em uma configuração alternativa entre as apresentadas em *As Fontes do self*<sup>89</sup>. As críticas que Taylor dirige ao não-realismo (em suas variadas versões)<sup>90</sup> procuram resolver a questão; porém, em momento algum isso é capaz de explicitar porque devemos aceitar os juízos de valor nesse nível de discussão, isto é, adotá-los em favor da tese de que a melhor abordagem sobre a identidade é tratá-la em conexão com os bens ou objetivos que temos e como nos posicionamos em relação a eles em nossas vidas.

Taylor joga com a semelhança entre orientação espacial e orientação moral apoiando-se na psicologia para reforçar essa analogia. Assim, ele sugere que “a desorientação e a incerteza quanto à posição em que se está como pessoa parecem desembocar numa perda de controle da própria posição no espaço físico”<sup>91</sup>. A impossibilidade de discernir um espaço com coordenadas qualitativas no âmbito de nossa vida nos leva a uma espécie de crise de identidade, tal como alguém perdido sem saber para onde é o sul ou o norte. Em consequência de tais considerações sobre a identidade e o espaço moral para localização oferecido pelos bens, o agente livre de quaisquer configurações – como o sujeito epistemológico da modernidade sugere –, se fosse possível, apresentaria uma profunda crise de identidade. O

---

<sup>88</sup> APPIAH, K. A. “Identidade, autenticidade e sobrevivência: sociedades multiculturais e reprodução social”. In: GUTTMAN, A. (Org.) *O multiculturalismo e a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 166-167.

<sup>89</sup> OLAFSON F. A. “Comments on Sources of the Self by Charles Taylor”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 1 (Mar., 1994), pp. 191-196.

<sup>90</sup> Taylor cita uma escala de diferentes graus de não-realismo moral aos quais se opõe. Esta escala vai da teoria do erro em John Mackie, passando por Bernard Williams (cuja concepção moral Taylor tem dificuldade em caracterizar), até o quase-realismo de Simon Blackburn (não nos ocuparemos da rejeição tayloriana destes autores em nosso trabalho).

<sup>91</sup> TAYLOR, 2005, p. 45: O trabalho que Taylor cita a este respeito é KOUT H. *The restoration of the self*. University of Chicago Press edition, 2009, no qual Kout traz alguns dados sobre transtornos mentais que comprometem o sentido de identidade desses pacientes e associa isso à perda de orientação espacial concomitantemente verificada.

entendimento de quem somos depende dos pontos em relação aos quais pensamos os rumos de nossa vida, do quão próximos ou afastados estamos daquilo que tomamos como objetivos que tornam nossas ações significativas. O “bem” enquanto algo necessário para nossa orientação num espaço moral joga não só com a questão de que, no presente, estamos em determinado lugar em relação a este bem, mas também remete ao fato de estarmos continuamente nos dirigindo (ou não) para os itens que têm valor prioritário em nossa vida. Sempre estamos abertos à revisão dos compromissos universais aos quais nos atemos, mas isto ocorre na perspectiva de um novo objetivo que compatibilizamos com aquilo que se apresenta à minha visão do que é sumamente bom.

Junto à questão do papel fundamental do bem para nossa orientação moral e para termos uma identidade, Taylor assume outro aspecto inevitável da vida humana: a ideia de que “compreendemos nossa vida numa narrativa” (TAYLOR, 2005, p. 70). Isso leva Taylor a incorporar o sentido do bem à história que contamos a nós mesmos sobre nossas vidas. Ricouer (*Tempo e narrativa* 1995), Heidegger (*Ser e tempo* 1995) e MacIntyre (*Depois da Virtude* 2001) são três nomes de peso citados por Taylor sobre abordagens desenvolvidas com base na ideia de que o sentido total de uma vida requer uma narrativa capaz de unificar as partes temporalmente dispersas da experiência. A analogia com a orientação espacial novamente permeia a argumentação de Taylor. Para que eu possa compreender como estou em um lugar específico eu devo ser capaz de reconstruir os passos que me levaram até ali. Do mesmo modo, se me encontro em movimento (sem estar perdido) é porque estou me projetando rumo a um lugar que quero chegar, tendo em mente o lugar de onde saí e o trajeto que me levou até minha posição atual. A narrativa não me diz algo apenas sobre meu atual estado frente ao bem, mas também é capaz de dar um norte, traçar um caminho seguro no qual conseguimos realizar nossa busca. Segundo Taylor, Heidegger teria descrito a “estrutura temporal inescapável do ser no mundo: que, a partir de um sentido daquilo em que nos tornamos, entre uma gama de possibilidades presentes, projetamos nosso ser futuro” (TAYLOR, 2005, p. 70); e MacIntyre captou em sua noção da “vida como uma busca” a ideia de que nos dirigimos para algo que não somos, que buscamos alcançar a efetivação de um bem do qual não gozamos, (TAYLOR, 2005, p. 72) e assim estruturamos nossa vida em uma narrativa que nos projeta para o futuro, que nos dá um lugar para chegar<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> O posicionamento de Taylor pode ser questionando no que diz à necessidade de uma teleologia, de um ponto de chegada para compreender o sentido da nossa vida? A noção de Taylor sobre o bem é essencialmente orientada por uma teleologia que reivindica um caráter moral normativo. Mas, essa abordagem do bem junto

### 3.2 Sobre a interpretação e a não objetividade do *self*

Aquilo que Taylor julga adequado para entendermos o *self* se distancia bastante do pensamento científico no qual a epistemologia tem buscado suas fontes desde a modernidade. Taylor argumenta que um estudo do *self* não deve ser feito a partir de certos princípios básicos que parecem corretamente aplicáveis para os objetos de estudo nas ciências da natureza. Isso apresenta os seguintes obstáculos conceituais para o tratamento que Taylor pretende dar ao *self*:

1. O objeto de estudo deve ser tomado de modo absoluto, quer dizer, não no sentido que tem para nós ou para qualquer outro sujeito, mas tal como é por si mesmo (objetivamente).
2. O objeto é o que é, independente de quaisquer descrições ou interpretações dele oferecidas por qualquer sujeito.
3. O objeto pode, em princípio, ser apreendido numa descrição explícita.
4. O objeto pode, em princípio, ser descrito sem referência ao ambiente (TAYLOR, 2005, p.51).

As duas primeiras são características elementares da revolução do século XVII, afirma Taylor, e estão relacionadas à expurgação que o pensamento científico realizou das propriedades antropocêntricas e dos frutos do subjetivismo típico das projeções “emotivas” da mente humana. Estes quatro pontos acima se opõem à caracterização do *self* feita em virtude das coisas que lhes são sumamente importantes. Que algo seja valioso ou fonte das motivações para a vida de alguém é algo que vai depender essencialmente do significado que estas coisas (ou modos de vida) têm para essa pessoa em específico. Conforme Taylor (2005, p. 52), “a questão de minha identidade é resolvida apenas mediante uma linguagem de interpretação que vim a aceitar como articulação válida dessas questões”. Isso leva direto ao terceiro obstáculo que o *self* é incapaz de resolver, isto porque o *self* é construído por suas autointerpretações. O ponto a respeito da narrativa já vem trazer exatamente este aspecto – a linguagem é constitutiva do *self*. Diferente de outros objetos de estudo, o *self* tem sua existência no limite da nossa linguagem; a narrativa pela qual nos descrevemos não diz somente algo sobre aquilo que somos, ela também constrói nosso *self* na medida em que estrutura linguisticamente nosso sentido de interioridade no diálogo com os membros da nossa comunidade.

Por consequência, também é impossível manter a quarta característica tradicionalmente exigida, já que o *self* não pode ser isolado do seu ambiente sem perder seus

---

com a questão da narrativa é algo que tem sido criticado. Galen Strawson, por exemplo, argumenta contra a concepção narrativa da identidade e das implicações morais decorrentes desta tese. Ver STRAWSON, G Against Narrativity, *Ratio (new series)*, XVII, 4 December, EUA, 2004.

traços principais. “Uma linguagem só existe e é mantida no âmbito de uma comunidade linguística” (TAYLOR, 2005, p. 53). Com esta afirmação, voltamos a um ponto que já vimos no capítulo 2, sobre o *self* dialógico. A linguagem que compartilhamos dentro de uma comunidade oferece um espaço comum de intersecção, onde os indivíduos podem intermediar suas experiências, desenvolver habilidades e compreender sentidos. É no interior do espaço social que podemos definir quem somos por meio de uma relação dialógica, no intercâmbio entre falantes, construindo nossas autodefinições através também do que os outros desejam ver em nós e em nossa luta por reconhecimento: contra os aspectos que nos são atribuídos e que julgamos ou sentimos como inadequados. Como já mencionamos, é em Georg Hebert Mead que Taylor encontra apoio para suas ideias sobre a gênese social do *self*, isto é, que este só existe no âmbito de “redes de interlocução”. Mas Taylor se desvia do behaviorismo que é característico em Mead, e ao invés desta linha de investigação, recorre à concepção de Wilhem Von Humboldt, a qual se opõe à visão formal e instrumental-referencial da linguagem e adota uma perspectiva mais dinâmica da linguagem nas interações humanas. Assim como Herder, Humboldt se opõe à concepção kantiana que toma a razão como um atributo do indivíduo, algo que o sujeito detém e que lhe possibilita conhecer coisas e se comunicar com os outros, tal como sugere o modelo monológico da mente humana descrito por Taylor. Em Humboldt, ao contrário, a razão está no *logos* linguístico, e esta é inerente a uma comunidade de falantes e ao entendimento comum que, entre outras coisas, tem origem com os contrastes das diferentes perspectivas individuais. A comunicação é uma atividade na qual os indivíduos se engajam mais como um jogo (na concepção de Wittgenstein) do que como hábeis usuários de um sistema universalmente compartilhado e possivelmente expresso por algum estudo de semântica formal.<sup>93</sup>

Como observa Meijeir, outro aspecto da abordagem de Taylor sobre o *self* consiste na metodologia fenomenológica por meio da qual ele suspende o juízo sobre os pressupostos do debate moral contemporâneo<sup>94</sup>. Tal epoché é fundamental para a abertura à visão ontológica que Taylor sustenta; no entanto, tal abertura não se liga muito bem ao caráter subjetivo da experiência imediata, aspecto básico da agência moral. A relação entre o pano de fundo e a experiência moral do sujeito remete ao problema da relação entre o geral e o particular. Em seu comentário sobre o *As fontes do self*, MacIntyre adverte que não há uma escavação mais

---

<sup>93</sup> As ligações de Taylor com a filosofia do Segundo Wittgenstein são sobretudo profundas no que se refere à linguagem. No entanto, não foi possível entrarmos nesta discussão no presente trabalho.

<sup>94</sup> Cf. MEIJER, M. “Strong evaluation and weak ontology: The predicament of Charles Taylor”. *International Journal of Philosophy and Theology*, 2014 Vol. 75, No. 5, p. 440 – 459.

profunda do nexo que liga a primeira parte da obra (que apresenta uma ontologia) com as partes restantes nas quais se realiza um estudo histórico dos contextos e ideias em que emergem “diferentes *selves*” (isto é, que emergiram por meio de articulações distintas).<sup>95</sup> O holismo inerente à abordagem tayloriana torna difícil ver claramente alguns pontos de ligação. Meijer, por exemplo, acredita que o melhor caminho para os intérpretes, nesse sentido, seria dividir as reivindicações filosóficas de Taylor. A ideia é, por um lado, tratar a antropologia sobre a natureza da agência humana proposta por Taylor junto a sua rejeição ao reducionismo materialista do naturalismo. Por outro lado, seria pertinente estudar a condição transcendental do bem junto a sua rejeição da concepção restrita de moralidade. Uma terceira via sugerida por Meijer seria tratar a ontologia que Taylor propõe como um desafio às ontologias reducionistas.<sup>96</sup> Esses apontamentos nos levam novamente às dificuldades de integrar as reflexões de Taylor, principalmente suas colocações sobre o traço fundamentalmente interpretativo necessário ao estudo do *self*, com sua total rejeição do relativismo e a suposta “objetividade” ou realidade que ele parece atribuir ao bem.

Enfim, em *As Fontes do Self* as conexões estabelecidas entre diferentes planos de investigação evidenciam a face holista do pensamento de Taylor. Embora esta seja precisamente a origem de muitas das críticas dirigidas à obra, é um traço interessante para o nosso trabalho, pois capta a dimensão de intersecção entre os diversos itens que marcam a vida dos indivíduos nas sociedades ocidentais e a história da emergência e da hegemonia de certas perspectivas sobre o conhecimento. Os quatro princípios enumerados acima por Taylor, aos quais o *self* não pode corresponder enquanto objeto de investigação, são critérios de objetividade associados às práticas científicas e que também têm influenciado nossas ideias sobre o que compreende um estudo epistemológico. A epistemologia multicultural advoga pela superação do status objetificado do conhecimento no seio das culturas ocidentalizadas, e assim como podemos ver em Taylor, prioriza a investigação destinada à esfera pré-constitutiva da experiência somada a uma denúncia dos padrões de análise intelectuais paradigmáticos em uma monocultura. Isso nos remete, sobretudo, ao espírito moderno que inspira o trabalho em diversas áreas das humanidades, não apenas em nossas concepções morais filosóficas. O naturalismo ao qual Taylor se refere continuamente em suas críticas consiste na predisposição a encarar as questões humanas em total desligamento da cultura,

---

<sup>95</sup> Cf. MacINTYRE, A. “Critical Remarks on Sources of the Self by Charles Taylor.” *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 54, No. 1 (Mar., 1994), p. 187-190.

<sup>96</sup> Cf. MEIJER, M. “Strong evaluation and weak ontology: The predicament of Charles Taylor”. *International Journal of Philosophy and Theology*, 2014 Vol. 75, No. 5, p. 440 – 459.

numa pura referência a um modo de descrição externo: “uma das características definidoras do naturalismo, no uso que dou ao termo, é a crença de que devemos compreender os seres humanos em termos que mantenham continuidade com as ciências de natureza extra-humana” (TAYLOR, 2005, p. 112).

Esse impulso é percebido por Taylor nas tendências da filosofia moderna e contemporânea em reconhecer a moralidade como um guia para a ação correta, como um meio para descobrirmos a coisa certa a ser feita. Ora, o trabalho do filósofo é explicar quais as razões que temos para assumir um critério universalmente válido de ação com base no qual vamos nos comportar e fazer nossas exigências sobre a conduta de terceiros. Kant e o utilitarismo aparecem como os adversários primários a serem combatidos por Taylor, mas Bernard Williams, Habermas, e o prescritivismo de Hare são os alvos mais próximos. As distinções qualitativas de Taylor têm em vista o bem viver ou algo no âmbito de nossas articulações do que nos é valioso; é aí que reside o essencial sobre o conteúdo da moralidade, algo no reino do interpretativo, das relações interpessoais e das estruturas culturais ligadas à construção do *self*. Nada disso parece adentrar o modo de raciocínio dos autores que Taylor cita, mas vejamos um exemplo. Hare argumenta que se o estudo do sentido das palavras determina a lógica das inferências nas sentenças nas quais tais palavras aparecem, então um estudo sobre o sentido dos termos ou das sentenças morais pode nos revelar a estrutura lógica de nosso pensar moral.<sup>97</sup> A coerência do pensar moral, assim tomado, afasta-se do sujeito e desconsidera as estruturas mais amplas de inteligibilidade envolvidas no agir moral, sobretudo a partir de uma referência cultural. Esta coerência moral pretendida por Hare para a vida do sujeito (e não apenas na nossa linguagem moral) encontra respaldo na sólida estrutura das regras da lógica e no mapa fornecido para testarmos a validade do raciocínio e da argumentação dentro do campo da ética. Tal como pensa Hare, o sentido que atribuímos às palavras que usamos é contingente, no entanto, dada à especificação do sentido usado, temos regras lógicas e semânticas dando sustentação a tal sentido, sendo que as sentenças declaradas serão ou necessariamente verdadeiras ou falsas. Uma vez convencionalizado o sentido de uma palavra (logo, seu potencial inferencial) não importa em que idioma ela esteja sendo proferida, ou se faz parte de uma linguagem artificial: existirão regras que determinarão necessariamente as suas implicações possíveis. Assim, torna-se possível afirmar que em duas línguas as palavras significam a mesma coisa se possuem as mesmas implicações lógicas. Entre outras coisas, esse tipo de concepção sobre o papel da linguagem

---

<sup>97</sup> HARE, R.M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo, SP: Ed. UNESP, 2004. Ver o capítulo 1.

na reflexão moral de Hare pretende gerar uma equivalência de significados entre indivíduos a fim de poder avaliar o modo como as prescrições atribuídas a terceiros agem sobre nós mesmos.

Mudar o foco do estudo de descrições externas das ações para a linguagem das distinções qualitativas é, no dizer de Taylor, “passar para uma ‘linguagem de descrição densa’, no sentido do termo tornado famoso por Clifford Geertz, isto é, uma linguagem muito mais rica e mais culturalmente vinculada, porque articula a importância e o sentido que as ações ou sentimentos têm em dada cultura” (TAYLOR, 2005, p. 111). Apesar da rápida referência feita a Geertz, a profundidade do *insight* subjacente à descrição densa é, de um modo geral, incorporada por Taylor (além de servir como meio para distinguir a sua teoria interpretativa de outras teorias morais inspiradas por um modelo de descrição externa /naturalista). Vamos nos deter brevemente na ideia de Geertz a fim de compreender a questão da interpretação dentro da rápida menção de Taylor feita a este antropólogo.

A ideia da *descrição densa* é originariamente concebida por Gilbert Ryle em sua obra *Concept of Mind*. No entanto, a popularização desta ideia se deu através do trabalho de Geertz no qual este conceito é usado para compreender o tipo de atividade realizada pelo antropólogo<sup>98</sup>. Este ponto de partida é importante para a sua leitura interpretativa, pois é necessário elaborar um caminho investigativo a fim de não se perder na imensa ambiguidade do conceito de cultura. Assim, Geertz busca compreender a atividade da ciência antropológica, e isto é feito ao se examinar o que efetivamente fazem os antropólogos. A etnografia é a atividade elementar deste cientista, todavia isto não envolve um esforço guiado por métodos rigidamente aplicados ao campo de observação que possam ser encontrados em manuais especializados. Pelo contrário, segundo Geertz, o trabalho do etnógrafo é “estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, manter um diário (...)”. Mas Geertz se pergunta ainda sobre o que exatamente define o tipo de esforço intelectual que está sendo realizado.

É aí que entra a descrição densa de Ryle, que examina a complexidade envolvida no ato de interpretar um dado fenômeno (o qual, em uma descrição externa, depois de algumas explicações adicionais, parece univocamente identificável). Para introduzir este conceito, Ryle nos convida a imaginar um exemplo trivial composto pelo seguinte cenário: há um pequeno grupo de meninos e dois deles piscam o olho direito repetidamente. Um deles possui

---

<sup>98</sup>GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, RJ: LTC, 2014.

uma espécie de “tique” nervoso, como um distúrbio neuromotor involuntário. Já o outro menino está piscando disfarçadamente para um amigo, numa “piscadela” conspiratória. Observando o fenômeno pura e simplesmente, de que modo vamos distinguir a piscadela do tique? Ambos contraem suas pálpebras, mas quem está se comunicando e quem sofre de um distúrbio? A ideia aqui é a de que a realidade da piscadela é impossível de ser determinada fora das estruturas de significação de uma cultura. Para compreendermos uma piscadela enquanto tal temos de saber distingui-la de outros fenômenos sociais. Ryle sugere a existência de certos modos que precisam ser observados no exemplo dado: a piscadela deve ser 1) deliberada, 2) dirigida a alguém em particular, 3) de acordo com certo código social, 4) sem o conhecimento dos demais integrantes do grupo. Estes são alguns elementos que nos permitem saber que se trata mesmo de uma piscadela. Mas isso é só o começo, porque o fato físico inicial (o movimento da pálpebra) pode ser transposto para inúmeros cenários possíveis. Se no cenário dos meninos houvesse um terceiro que estivesse piscando, mas de uma forma engraçada, buscando ridicularizar o companheiro que tenta conspirar, outros códigos sociais estariam participando da interpretação do fenômeno em questão, que se trata de uma imitação. E se houvesse ainda um quarto menino que, em sua própria casa, estivesse em frente ao espelho ensaiando como dar uma piscadela de modo discreto, não teríamos diante de nós nem alguém com um tique, nem dando uma piscadela, nem imitando alguém que está dando uma piscadela, mas sim, alguém ensaiando uma falsa piscadela. Para tornar a situação mais complexa, podemos ainda pensar que aquilo que foi tomado inicialmente como uma piscadela era só fingimento do menino, para induzir outros integrantes do grupo a pensar que há alguém conspirando ali. Enfim, com esta reconstrução do essencial do raciocínio desenvolvido por Ryle, Geertz não quer apenas apontar as infinitas possibilidades lógicas de interpretação, mas também apresentar o tipo de trabalho a ser realizado pelo etnógrafo:

Entre o que Ryle chama de descrição superficial do que o ensaiador (imitador, piscador, tique nervoso etc.) está fazendo (contraíndo a pálpebra) e a descrição densa do que ele está fazendo (praticando a farsa de um amigo imitando uma piscadela para levar um inocente a pensar que existe uma conspiração em andamento) está o objeto da etnografia: uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais os tiques nervosos, as piscadelas, as falsas piscadelas, as imitações (...) são produzidas, percebidas, interpretadas, e sem os quais de fato eles não existiriam (...) não importando o que alguém faça com sua pálpebra (GEERTZ, 2014, p. 5).

Partindo então desta constatação sobre as “estruturas superpostas de inferências e implicações” inerentes ao fazer etnográfico, Geertz se detém brevemente sobre alguns dos dados do seu diário de campo, através dos quais nos narra um conflito entre grupos, ocorrido em uma região do Marrocos que era parcialmente controlada por forças francesas. Depois de

um comerciante judeu ser ressarcido de um roubo por meio de uma reivindicação tradicional no conflito entre os clãs, o exército francês, não compreendendo como aquilo era possível, julgou que o caso se tratava de espionagem e acabou prendendo o comerciante e confiscando os seus bens. Com essa descrição, Geertz afirma que o dado etnográfico já é uma construção, que requer interpretação, e que na verdade os supostos dados já são construções de outras pessoas. Se pararmos para pensar com Geertz, veremos como isso ocorre: o judeu e os marroquinos tinham seus próprios meios de identificar e resolver a situação – a partir de uma estrutura compartilhada, eles são capazes de encontrar um meio para a resolução justa sem que conflitos maiores entre clãs sejam criados futuramente. Os franceses eram incapazes de identificar a lógica da justiça naquele tratado informal, pois seus materiais culturais não davam suporte para tal compreensão. No entanto, esta própria narrativa que Geertz constrói dos desentendimentos entre culturas diferentes, dos acordos tribais, etc., não passa de um modo possível de interpretar seus próprios dados de campo, isto é, uma possibilidade de transcrever os relatos das pessoas que respondiam suas perguntas sobre o que se passava em dada ocasião. Mas o fato de que estas construções são sempre o caso é algo obscurecido por nossa necessidade de uma informação de fundo sobre a qual compreender qualquer coisa que se apresenta a nossa experiência. Na maioria das vezes, tomamos nossas observações das práticas de outras culturas como se estivessem nos comunicando aquilo que estas práticas representam em si mesmas, mas o caso é que estamos lidando, como diz Geertz, com explicações de explicações.

Tal apontamento sobre a antropologia cultural é pertinente em nosso trabalho na medida em que, como Taylor parece supor, discernir algo sobre a agência moral requer atenção sobre como a interpretação de certos padrões de comportamento vincula-se a estruturas culturais. Como já vimos, para Taylor, os modos de identificar “corretamente” determinado fenômeno moral não estão desprendidos das avaliações fortes em torno dos bens, daquilo que confere valor para a vida individual e que tem um reconhecido comum dentro da comunidade. Mas, apesar da pertinência deste nível de consideração para a filosofia moral, não pensamos aqui que as concepções sustentadas por Taylor estejam isentas de problemas. Existem tensões teóricas que resultam da relação entre a objetividade ontológica do bem e o papel da interpretação da vida moral do sujeito e de sua identidade particular. Aqui, nos aproximamos dos problemas que nos levam até uma formulação conceitual da epistemologia multicultural, a qual pensamos não estar em total desarmonia com as implicações sobre a moralidade advindas do trabalho de Taylor. Todavia, a

radicalidade pretendida pela epistemologia multicultural, enquanto um modo contra-hegemônico de refletir sobre a “natureza” do conhecimento, não contempla certos aspectos das ideias acerca do *self* que viemos apresentando através do trabalho de Charles Taylor.

Toda a compreensão ontológica de Taylor parece já ser impregnada por seus próprios juízos de valor. Por exemplo, em sua visão, a vida levada por um boêmio seria obviamente menos digna do que a de um intelectual comprometido com ideias que contribuam para o funcionamento da sociedade. Mas, como supõe Taylor, tal constatação não é fruto de mera opinião, mas de uma distinção qualitativa a qual, no fundo, não podemos resistir. Participamos de uma cultura cujos meios para a apreciação e valoração de um modo de vida específico possui certos pontos de referência em seu horizonte: por um lado, nossas raízes religiosas ou teológicas nos informam acerca da baixeza e degradação inerentes à vida dedicada à satisfação de prazeres sensuais; por outro lado, nossas noções tradicionais de excelência intelectual foram erigidas sobre ideias ligadas à racionalidade como atributo exclusivamente humano, ou seja, nosso empenho em promover nossas faculdades intelectivas parece em si valoroso (além dos resultados práticos que podemos obter com seu emprego). A vida entregue aos prazeres é levada em meio aos devaneios da satisfação subjetiva de uma pessoa que não remete seus passos para algo acima de sua individualidade. Mesmo o ideal da afirmação da vida cotidiana seria guiado por certa renúncia da satisfação das pulsões orgânicas em nome da dedicação ao trabalho, da aquisição do dinheiro, do amor e bem-estar dos filhos, por exemplo. Sem uma perspectiva, sem um sentido além das satisfações puramente pessoais, a vida é vivida sem uma articulação adequada, não é plena, não inspira admiração nem respeito. Mas até que ponto podemos conceber a dignidade ou o respeito como eixos universais através dos quais alguém articula sua identidade, sua vida moral?

Apesar das considerações de Taylor sobre a necessidade do compartilhamento de horizontes de significado para não cairmos em juízos etnocêntricos sobre os valores de certas práticas encontradas em outras culturas, ficamos com a questão do aparente valor intrínseco da dignidade, e isso apesar das inúmeras variações possíveis sobre os itens que são capazes de conferir dignidade à vida de alguém. Nos ideais da ética guerreira e na afirmação da vida cotidiana, há uma oposição entre modos possíveis nos quais a agência humana é entendida como digna ou preenchida de sentido. Ou seja, apesar das incompatibilidades entre as articulações de bem (quais itens vinculam-se à dignidade, por exemplo), parece que o próprio conteúdo do conceito de dignidade não poderia ser abalado. A vida humana sempre

será moralmente pensada em termos de dignidade/indignidade, por exemplo. Se para o extremista religioso a homossexualidade é fonte de dor e vergonha, para um jovem que acabou de “sair do armário”, a afirmação de sua identidade sexual pode ser fonte de orgulho para si e admiração para os membros de sua comunidade. Mas como decidimos quem está correto em suas avaliações, ou qual perspectiva individual realmente se aproxima mais de um bem?

O trabalho de Joel Anderson<sup>99</sup> busca levantar alguns problemas acerca da relação entre individualidade e as avaliações fortes na obra de Taylor. Como fatos contingentes da minha identidade, que fazem de mim uma pessoa única, podem ser enquadrados com a perspectiva geral de Taylor sobre os bens? A primeira questão, remetendo ao exposto sobre nossas indagações nos parágrafos acima, diz respeito ao estabelecimento do que é bom para mim, e o que é bom em si. Como já dissemos, na visão de Taylor, não podemos recriminar alguém pela vida que este escolheu levar, mas notamos a existência de certos padrões que reivindicam sua força apesar do que alguns possam imaginar. Os indivíduos são livres para escolher sua posição em relação a um bem constitutivo, mas, para não ser arbitrário, ele tem que remeter suas ações a uma estrutura mais ampla compartilhada pelos participantes de certa comunidade. Mas, afirma Anderson, não fica claro como a abordagem onto-teleológica de Taylor pode acomodar a distinção deontológica entre o que é obrigatório e o que é meramente permissível:

Se o processo de justificar avaliações estiver vinculado com o processo de discernir a maneira como os bens trazem uma reivindicação sobre mim, então determinar qual é a melhor opção permitida é como determinar o que é obrigatório, uma questão de deixar claro o que de forma apropriada é de mim reivindicado. (ANDERSON, 1996, p. 31).

Para escapar de minhas avaliações subjetivas e enganosas tenho que justificar porque minhas escolhas me levam ao reconhecimento correto da reivindicação feita pelos bens. Taylor parece não estar em uma boa posição para distinguir o que é bom para mim do que é bom em si mesmo, já que a liberdade para escolher os meios que levam a uma vida boa requer uma aplicação das formas de avaliação usadas para a justificação de uma escolha. Além deste ponto de tensão formulado por Anderson (que diz respeito às avaliações dentro de uma comunidade), pode haver também uma suposta incongruência do pluralismo de Taylor com sua abordagem ontológica do valor. É sobre este tipo de problemática que

---

<sup>99</sup> Cf. ANDERSON, J. “The personal lives of strong evaluators: Identity, Pluralism, and Ontology in Charles Taylor’s Value Theory”. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*. 3 (1996): p. 17-38.

Taylor traz a temática da fusão de horizontes, a possibilidade de ultrapassarmos nossas formas atuais do reconhecimento do que é importante. Voltando a um ponto que já vimos no nosso capítulo anterior, nos perguntamos: o que exatamente fundamenta o igual valor das diferenças, ponto de partida de uma política multicultural? Esta não pode ser a capacidade de escolha nem o mero fato das diferenças existirem. Como diz Taylor em seu livro *A ética da autenticidade*:

Unir-se em reconhecimento mútuo das diferenças – isto é, do igual valor de identidades diferentes – requer que compartilhemos mais do que a crença nesse princípio; temos que compartilhar também alguns padrões de valor que as identidades referidas conferem como iguais (...) reconhecer diferenças, como autosseleccionadas, requer um horizonte de significado – neste caso, um que seja compartilhado (TAYLOR, 2011, p. 59 - 60).

O critério individual da escolha, a justificação alegada pelo sujeito que tem por base uma compreensão atomista, não pode dar respaldo adequado à ação, na visão de Taylor. O sujeito precisa remeter aos aspectos mais amplos que perpassam suas escolhas e seus desejos. Taylor rompe com as características modernas da caracterização do *self* como um objeto de estudo, mas ele também recomenda um uso positivo dos traços que as transformações modernas nos legaram. Não podemos mais negar o papel da razão instrumental na sociedade e nas instituições. Todavia, isso pode esconder modelos genéricos errôneos para o conhecimento, em seu sentido mais abstrato, com terríveis consequências práticas. Taylor afirma que precisamos rearticular nossa compreensão de nossas raízes modernas à luz de uma concepção não obscurecedora da interação social e da formação das subjetividades. O fato de não haver ideais morais ou formas amplas de pensar que mantenham uma unidade comunitária entre as pessoas hoje, realmente torna perigosa a convivência humana, principalmente devido aos movimentos incessantes da razão instrumental. A falta de coesão social torna difícil uma luta séria, empenhada e bem articulada por avaliações comuns acerca do valor da diversidade cultural. Tendemos a esquecer de tudo o que seja amplo e conjunto, pois nossas vidas reclamam uma realização individualista, que só depende de nós mesmos, e na qual só o *self* pode ser o beneficiado. Apesar das tensões existentes na ênfase de Taylor por uma unidade valorativa, não podemos esquecer-nos do quão recomendável são os valores comuns referentes à democracia e a liberdade por exemplo.

### **3.3 Epistemologia multicultural e epistemologia monocultural**

Em nosso capítulo 1 vimos que a noção do multiculturalismo como diversidade epistemológica está engajada também com os ataques deferidos contra a caracterização

moderna do sujeito como base para nossas investigações sobre o conhecimento. A crença na possibilidade do conhecimento genuíno a partir de condições universais que caracterizam o agente individual em sua atividade cognitiva, repousa sobre concepções idealizadoras da figura humana. É imaginado um sujeito que, uma vez posto sob circunstâncias X, estaria em condições de ter uma experiência idêntica, ou pelo menos muito semelhante, a que qualquer outro sujeito teria nas mesmas condições. Para Lorraine Code, há um pressuposto paradigmático embutido neste tipo de visão sobre o sujeito<sup>100</sup>. Precisamos partir de algo que talvez não se justifique empiricamente, mas que é um pressuposto implícito em nosso conceito de conhecimento racional. Como nos diz Code, os filósofos da ciência hoje estão bem pouco dispostos a aceitar qualquer hipótese acerca de observações que, em algum nível, não sejam subdeterminadas pelos conceitos de que dispomos para a interpretação dos dados. Entretanto, os conceitos e o espaço lógico determinado por estes são acessíveis e, potencialmente, podem colocar qualquer um em condição idêntica de conhecimento. A “diferença” enquanto uma categoria para o multiculturalismo, nos coloca problemas que destacam a assimetria entre as visões de mundo sustentadas por indivíduos pertencentes a culturas ou tradições diferentes. Já levantamos nossas discussões sobre este ponto, mas vamos agora indicar um debate que, de certa forma é complementar ao que já foi visto.

Uma outra maneira pela qual podemos apresentar a epistemologia multicultural é em sua síntese conceitual, expressa por Andrea Semprini, e que consiste na enunciação de teses diametralmente opostas àquelas que são sustentadas pela epistemologia monocultural<sup>101</sup>. Esta última exhibe a reunião dos princípios cardinais por meio dos quais a ciência e o pensamento ocidentais têm tradicionalmente guiado sua atividade e elaborado seus paradigmas. Isso não leva a discussão do multiculturalismo para longe do seu eixo militante, mas trata de questionar dogmas que alguns intelectuais fazem questão de afirmar como base para a sua rejeição das propostas práticas do multiculturalismo, como as reformas na educação, por exemplo. Já mencionamos que John Searle é um eminente filósofo que tratou de combater toda a onda (que ele mesmo classificou como esquerdista e pós-moderna) do debate multicultural levantado principalmente durante os anos 1990. É exatamente em contraponto ao que é enunciado por este filósofo que Semprini pensa a gama de revoluções intelectuais do século XX como articulando uma epistemologia multicultural, ou seja, uma

---

<sup>100</sup> Cf. CODE, L. 2012.

<sup>101</sup> SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC, 1999.

espécie de pano de fundo que está em confronto com os principais postulados da tradição ocidental<sup>102</sup>.

A noção de um indivíduo abstrato, “cujas funções intelectuais ou julgamentos morais são estudados sem outro referencial, com base apenas em procedimentos lógico-argumentativo formais” (SEMPRINI, 1999, p. 99) caminha num sentido diametralmente oposto às ideias colocadas em jogo por aquilo que Semprini chama de epistemologia multicultural. Sem dúvida, tais considerações vão ao encontro às discussões travadas nos capítulos anteriores. No entanto, nossa investigação agora se dirige também sobre as condições que engendram os conflitos e oposições conceituais que na maior parte dos casos são descartados pelo tratamento filosófico ou destinados a áreas menos criteriosas em termos de análise do discurso.

Diversas correntes e autores, apesar de suas nítidas diferenças e oposições, trilham o caminho de uma epistemologia multicultural. Semprini indica que os estruturalistas como Barthes ou Lacan abalaram os paradigmas dualista e realista. Autores com horizontes teóricos muito distintos também se enquadram como precursores desta virada epistemológica: Rorty, Thomas Kuhn, Wittgenstein, Feyerabend, entre outros, são nomes que, através da filosofia da ciência ou da filosofia da linguagem, acabaram descentrando alguns pressupostos básicos da epistemologia subjacente à produção intelectual inspirada pelas realizações modernas. Segundo Semprini, o que estes autores têm comum é:

O abandono do racionalismo e do empirismo ingênuos defendidos pela epistemologia tradicional; 2) o questionamento do paradigma realista, que postula uma descontinuidade de fundo entre o mundo natural e os conceitos empregados em sua descrição; 3) a recusa da decorrente teoria da representação, segundo a qual as representações são uma descrição externa ao mundo que descrevem e sobre o qual não poderiam exercer qualquer influência; 4) a crítica de uma concepção da verdade como adequação que decorre de afirmação precedente, e que afirma que uma teoria das condições da verdade depende de uma teoria representacional do mundo natural (SEMPRINI, 1999, p.82).

É a partir da pressuposição de umnexo entre essas correntes teóricas que articulam-se as quatro teses que configuram a epistemologia multicultural: 1) realidade é uma construção; 2) as interpretações são subjetivas; 3) os valores são relativos; 4) o conhecimento é um fato

---

<sup>102</sup> Nosso Trabalho de Conclusão de Curso buscou ampliar e aprofundar a discussão em torno destas epistemologias e suas implicações sobre as reivindicações multiculturais. Cf. MARTINI, W. *As bases epistemológicas do multiculturalismo: contra a hegemonia da monocultura*, 2015. 61 p. Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia, UFSM, 2015. (Graduação em Filosofia-Bacharelado) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2015.

político<sup>103</sup>. O tipo de epistemologia que caracteriza o pensamento comum às linhas teóricas que se ligam a essas teses pode também ser encarado como uma reação direcionada às tendências cultural e intelectualmente conservadoras do monoculturalismo. Neste sentido, como já discutimos, a epistemologia multicultural implica não a suspensão do sujeito em sua capacidade de refletir de maneira neutra e sensata sobre o que fazer e como relacionar-se com um “outro” univocamente identificável, mas clama para que o sujeito se atenha à teia de relações e experiências pessoais e sociais que o afetam, fazendo-o sentir o peso da estranheza, o sentido impactante de valores, práticas ou características físicas que não lhe pertencem e com os quais não se reconhece, mas que são necessários para dar sentido àquilo que a expressão “ser humano” designa.

Mas a epistemologia monocultural não parece estar aberta a tal sensibilidade quando se volta para a relação entre nossa teoria do conhecimento e a agência humana, pelo contrário, a complexa heterogeneidade verificada é submetida a uma teoria, a um arranjo teórico com uma tendência moral monista. Em seus artigos *Postmodernism and the Western Rationalist Tradition* e *Racionalidade e Realismo, O que está em Jogo?*<sup>104</sup>, John Searle nos fornece descrições aparentemente ingênuas e absolutamente francas acerca do que *realmente* constitui a epistemologia monocultural. Não é à toa que Semprini vê Searle como um dos maiores representantes da tradição ocidental, pois este renomado filósofo assume declaradamente o papel de defensor dessa tradição, elaborando de forma direta algumas das principais teses sustentadas pela epistemologia monocultural, as quais “resumem o essencial da herança intelectual ocidental”. São elas: 1) a realidade existe independentemente das representações humanas; 2) a realidade existe independentemente da linguagem; 3) a verdade é uma questão de precisão de representação; 4) o conhecimento é objetivo. Também podem ser enunciados mais quatro princípios surgidos em consequência do conteúdo dessas teses, os quais apresentam-se como corolários que complementam o significado e esclarecem seu poder de ação, tornando um pouco mais explícito o que nelas encontra-se implícito: 5) uma redução do sujeito às suas funções intelectuais e cognitivas; 6) uma desvalorização dos fatores culturais e simbólicos da vida coletiva; 7) a crença numa base biológica do comportamento; 8) o orgulho

---

<sup>103</sup> Ver SEMPRINI (1999), capítulo 4. Estes pressupostos também são compartilhados pela epistemologia feminista, sobretudo a subjetividade das interpretações e o conhecimento enquanto fato político. Ver ALCOFF, L., & POTTER, E. (Eds.). *Feminist epistemologies*. New York: Routledg, 1992.

<sup>104</sup> SEARLE, J. “Postmodernism and the Western Rationalist Tradition”, in Athur e Shapiro, *Campus Wars*, Boulder, Westview, 1995, p. 28-48; *Racionalidade e Realismo, O que está em Jogo?*, Disputatio 7 (November 1999).

pelas conquistas do pensamento ocidental.

### 3.4 Moralidade e a Epistemologia Multicultural

Como vimos com Charles Taylor, os desafios conceituais aos quais sua noção de *self* não pode responder estão muito próximos dos princípios que Searle defende como canônicos da tradição do pensamento Ocidental. Não só a objetividade é requerida para o conhecimento, mas também a concomitante rejeição do papel da interpretação bem como daquilo que é importante para o sujeito devido aos traços da identidade coletiva com a qual se reconhece. Segundo Semprini (1999), existe uma razoável distância entre a concepção tayloriana do *self* (inspirada numa “antropologia cultural e numa filosofia da ação não dualista” (SEMPRINI, p. 101) e uma concepção filosófica de fundo anglo-saxônico, na qual o indivíduo é visto como um ser *moral* e um *espírito cognitivo* completo e autônomo, existindo aí pressupostos realistas e racionalistas que facilitam o pleno desenvolvimento deste sujeito:

Os pressupostos desta antropologia filosófica platônica tornam difícil a conceitualização, de um lado, da relação do indivíduo com as estruturas sociais (problema da dialética indivíduo-coletividade) e de outro lado da inserção temporal desta relação (possibilidade de evolução e de mudança). Tudo o que representa um obsáculo à realização deste ser abstrato (laços, contexto, afetividade) é considerado entrave ou resíduo. (SEMPRINI, 1999, p. 102).

A epistemologia multicultural traz em sua síntese as consequências do multiculturalismo para uma reflexão moral sobre os conhecimentos de que dispomos para a construção dos cidadãos no seio de nossa sociedade. Ao se opor ao subjetivismo, Taylor assume que ideais morais podem ser racionalmente debatidos, aceitando o seu poder normativo e sua recomendação mediante evidências. Todavia, a epistemologia multicultural não abre mão do questionamento da objetividade inerente aos requisitos anti-relativistas ostentados pelo monoculturalismo. É difícil conceber como Taylor sustenta sua concepção cultural e interpretativa do *self*, na medida em que ainda reconhece a legitimidade do pano de fundo moderno e suas restrições intelectuais que, em outras esferas (educacional e política) tratam de escamotear abordagens holistas como as de Taylor, que trabalha discussões morais e epistemológicas na dependência destas com uma ontologia que, aparentemente, não se desliga dos fatores contingentes da identidade pessoal ou coletiva.

Poderíamos pensar que a objetividade do conhecimento, tanto na ciência quanto na

ética e na moral, consiste em uma finalidade mais do que razoável; do contrário, de que modo iríamos dar procedência aos debates intelectuais que conferem tanto valor aos desenvolvimentos alcançados pela tecnologia e pela política ocidental?<sup>105</sup> Mas o ideal de uma verdade estática que podemos transmitir por meio de procedimentos específicos, não deveria ser uma ideia petrificada institucionalmente de modo a criar políticas de manipulação e de exclusão. As mudanças no ensino superior, por exemplo, encaram forte resistência por parte daqueles que depositam toda a sua “fé” na excelência do conhecimento produzido e reproduzido pelo modelo acadêmico tradicional.

Uma maior abertura tanto externa (referente a outras culturas e tradições) quanto interna (referente ao modo como compreendemos as formas vigentes de ensino em nossa sociedade), pode nos levar a perceber o quão parcial e insuficiente pode ser uma abordagem que priva a si mesma do diálogo com perspectivas metodológica e conceitualmente distintas das suas. Desprezar os diferentes estilos cognitivos e ignorar outras formas de conhecimento é o resultado de práticas cada vez mais centralizadas, que prezam por padrões avaliativos extremamente restritos. Dentro das academias, entre os especialistas de diversas áreas e de diferentes departamentos, temos a impressão de que o saber que cada um promove está descompromissado com a tarefa de ser minimamente inteligível para um público mais amplo. Nesse sentido, a interdisciplinaridade é um dos motes do pensamento multicultural. A busca pela convergência e complementação dos conhecimentos rompe com diversas barreiras monoculturais que tendem a separar os vários ramos da atividade científica, num esforço por tornar o conhecimento menos “institucionalizado” e mais útil às necessidades vigentes em uma sociedade pluralmente composta. Como afirma Semprini:

Os cientistas políticos e os filósofos da linguagem ignoram o que acontece nos departamentos de sociologia da cultura ou da antropologia; os historiadores não estudam epistemologia; todos ignoram a dimensão econômica do problema. Enquanto o multiculturalismo coloca um desafio global e questiona numerosas categorias filosóficas do pensamento ocidental, este último, também fiel à sua tradição, tenta dividir o problema em partes menores e analisar segundo perspectivas monodisciplinares (SEMPRINI, 1999, p. 95-96).

Estranhamente, nos deparamos com muitas considerações sobre a moralidade as quais, com frequência, parecem ser independentes da impressão que o espírito do autor tem sobre os objetos de sua inquirição (e, para serem genuinamente “filosóficas”, assim o devem ser). Inúmeras regras comportamentais e pressupostos são inconscientemente trazidos do meio

---

<sup>105</sup> A esse respeito, Sandra Harding apresenta seu conceito de “objetividade forte”, que é dependente do diálogo, da troca coletiva e dos conhecimentos situados dos agentes epistêmicos. Ver HARDING, S. *Rethinking Standpoint Epistemology: “What Is Strong Objectivity?”* In: ALCOFF, L., & POTTER, E. (Eds.), 1992.

cultural e social no qual o indivíduo se encontra para o interior da concretização de seus esforços intelectuais. Em certa medida, isso é inevitável; não obstante, é uma coisa bem diferente de se edificar um muro que nos impeça de descer até o subsolo das questões morais e investigar o pano de fundo mais geral ligado aos modos de vida contra o qual são formuladas as sentenças que serão submetidas ao escrutínio da análise lógica. Apesar de Taylor tecer inúmeras críticas a Nietzsche e aos pós-modernos, estes se encontram na mesma direção em relação à crítica da neutralidade do pensamento quanto a sua potencial implicação moral. Nietzsche foi aí um grande precursor com sua *Genealogia da Moral*, estudando as condições históricas (a vida política, bem como as relações de poder e o sentido local que as palavras adquiriram relativamente a certos contextos) que constituíram a situação material da origem de conceitos importantes para o Ocidente. Outro exemplo, agora bem mais próximo de Taylor, é Elizabeth Anscombe, que em seu *Modern Moral Philosophy*, tomou com desdém a filosofia moral inglesa, percebendo-a enredada em análises conceituais que pouco contribuem para a vida dos sujeitos, tornando o estudo da ética apenas uma área oportuna para perpetrar análises sobre alguns tópicos supostamente importantes para a moral moderna, como, por exemplo, a razão legisladora ou o cálculo utilitário das ações.<sup>106</sup> Aqui, estamos apenas chamando a atenção para essas diferentes abordagens e sua fecundidade quanto aos focos que apresentam e às críticas que efetuam.

Mas o medo de que “más intenções” corrompam os frutos do empenho do pensamento humano não pode impedir que este próprio pensamento floresça sob novas formas e crie novas regras na produção e disseminação do conhecimento. Quando Searle afirma que “a maior consequência isolada da rejeição da metafísica ocidental é o fato de tornar possível um abandono dos padrões tradicionais de objetividade, verdade e racionalidade” (SEARLE, 1999, p.19), ele quer retirar das “costas” da instituição universitária o fardo político e social que inevitavelmente torna a busca desinteressada da verdade mais cansativa. Em geral, se faz bom uso da lógica para demonstrar que não existe vínculo causal, nem de qualquer outra ordem, entre o aprimoramento das faculdades intelectuais humanas que é proporcionado pela universidade, e as consequências indesejáveis que podem, na forma de resíduos, se abater sobre as diversas sociedades. Afinal, mesmo os impactos negativos da indústria e do mercado, que criam enormes quantidades de lixo e legiões de miseráveis, foram ocasionados, em parte, pelo aprimoramento científico ocidental; isso, segundo Searle, nada tem a ver com a atividade

---

<sup>106</sup> Cf. ANSCOMBE, G.E.M. *Modern Moral Philosophy*. Philosophy 33 No. 124 January 1958.

do cientista ou com o papel da universidade. Em um sentido semelhante, a objetividade do conhecimento não pode ser comprometida por uma política social que priorize princípios éticos de não exclusão. Novamente, a universidade não pode preocupar-se com metas éticas (por mais humanas que sejam) que nos forcem a ter de nos ocupar com um produto cultural de nível inferior.

As questões investigadas por uma disciplina acadêmica, por exemplo, não precisam estar necessariamente alheias a certos propósitos sociais aos quais direta ou indiretamente estão ligadas. Mas Searle acredita que isso envolve necessariamente uma mudança de foco comprometedor, indo de um *domínio a ser estudado* para uma *causa a ser promovida*. O estudo e o desenvolvimento de um tema raramente se apresenta sem nenhuma implicação relativamente a algum objetivo (de ordem moral ou política). Mas quem disse que a busca pela preservação de critérios epistêmicos não se aproxima de uma causa a ser promovida? A dita excelência dos padrões de avaliação com frequência esconde a ideia do homem branco como não possuindo uma raiz étnica, um sujeito “alado” no plano reflexivo. O espírito politicamente conservador e cego às diferenças é colocado em movimento e, desse modo, conforme Peter McLaren, “recusa-se a tratar a branquidade como um forma de etnicidade e, ao fazê-lo, situa a branquidade como a norma invisível através da qual outras etnicidades são julgadas”.<sup>107</sup>

Peter McLaren (2000) nos apresenta uma abordagem contra-hegemônica, cujo projeto multicultural não se limita apenas à política de cidadania ou a questões raciais e étnicas, mas amplia seu escopo para outras áreas, procurando aumentar a abrangência de aplicação do multiculturalismo. Este projeto engloba três eixos que se interseccionam e sobre os quais é edificado um plano de transformação social. O primeiro eixo trabalha sob a perspectiva dos problemas econômicos e sociais (desigualdade, injustiça, etc.), sendo que a temática abordada demonstra uma forte influência do marxismo e do pós-modernismo de resistência, para os quais “os debates sobre multiculturalismo não podem se dar ao luxo de ocultar suas conexões com as relações materiais mais amplas” (2000, p. 58). O segundo eixo é desenvolvido a partir de um viés da teoria social pós-moderna que procura situar na língua o fator construtivo das experiências vividas por diferentes culturas. O terceiro é o eixo que relaciona os estudos multiculturais à pedagogia, em uma luta por uma “pedagogia crítica”. Podemos dizer que este terceiro eixo é o mais importante, pois é através dele que a teoria desenvolvida liga-se ao que o autor chama de *práxis transformadora*.

---

<sup>107</sup> MCLAREN, P. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 2000, p. 114.

O multiculturalismo desenvolvido por McLaren se apoia em uma visão construtiva da linguagem e adota uma postura contrária à concepção meramente referencial e comunicativa. A epistemologia monocultural implica a simplificação das possibilidades oferecidas pela linguagem na dinâmica da vida mediada por uma estrutura cultural. Com McLaren, no entanto, chegamos ao reconhecimento de que a esfera cultural e ideológica “não é apenas uma questão epistemológica a respeito do *status* de determinados fatos, mas sim a maneira pela qual discursos e sistemas discursivos geram relações sociais particulares, bem como as refletem” (MCLAREN, 2000, p. 143). Se o trabalho dos adeptos da monocultura procura reforçar ideias epistemologicamente plausíveis, o multiculturalismo tenta salientar que a evidência de tal plausibilidade torna inconscientes os estereótipos e as estruturas (de índole conservadora) que bloqueiam uma comunicação possivelmente mais profunda entre diferentes tradições e diferentes formas de encarar a vida em sociedade. É um erro flagrante o pensamento de que nada temos a aprender com culturas e estilos de vida que não baseiam seus princípios na suposta excelência da “tradição metafísica ocidental”.

Esta última seção do nosso capítulo buscou em diversas ocasiões subverter os limites claramente traçados entre o intelectual e o moral para discutir as questões em torno do embate entre a epistemologia multicultural e a monocultural. Isso porque o multiculturalismo está comprometido com a base difusa que compõe o cenário de ideias pós-modernas, para o qual o “conhecimento” é sempre algo instável e nunca dependente apenas da esfera cognitiva na qual se apresenta. A “verdade”, a “representação”, a “razão”, e outros termos caros à monocultura, trazem consigo a noção do sujeito desprendido, autônomo, no livre gozo das faculdades racionais, o sujeito do conhecimento moderno que Taylor caracteriza e que vê a si mesmo como um átomo capaz de se distinguir do seu meio e alcançar realizações apenas suas. Tal indicação é de suma importância para nós, pois, como já foi dito aqui, é na formação do espírito moderno que se cristalizam, em conjunto, certas concepções da relação entre sujeito cognoscente e realidade e certos valores morais. O multiculturalismo investe sobre uma ressignificação dos valores individualistas que emergiram durante a modernidade e que entram em choque com os valores de outras culturas que podem direcionar o foco de sua abordagem moral/religiosa a partir da comunidade.

Se um dia nos foi possível pensar em iniciativas políticas multiculturais, se nos foi possível que a justiça pudesse ser mais bem promovida ao reforçarmos as diferenças e garantirmos que a sobrevivência de outras culturas fosse possível, isso se deve, assim o sustentamos, às mudanças ou alterações de nossos paradigmas e pressupostos morais mais

básicos sobre os quais formulamos os nossos raciocínios e o modo como nos comunicamos. Os ideais iluministas e as revoluções modernas não conseguiram atuar através da “diferença”, que foi responsável por causar certo descentramento das categorias morais e intelectuais do Ocidente. A “liberdade e a “igualdade” são ideais modernos que não podem alcançar a plena consequência moral que pretendem, se não souberem abandonar a tendência homogeneizadora das diferenças, a qual tem caracterizado a implementação prática desses ideais nas políticas desenvolvidas. É nesse sentido que podemos compreender como agem os princípios monoculturais: em prol de um sujeito abstrato, ela fornece uma antropologia que desconsidera a diversidade humana e homogeneíza as diferentes realidades construídas a partir da cultura.



## CONCLUSÃO

Nossa dissertação teve como objetivo realizar um estudo sobre a epistemologia multicultural e as implicações e consequências morais que podemos vislumbrar a partir de suas bases teóricas. As propostas que buscam investigar o conhecimento em sua relação com um grupo e com os traços que distinguem a identidade de seus integrantes, inevitavelmente sai do domínio estritamente cognitivista da epistemologia. As reivindicações éticas e políticas do multiculturalismo perpassam a abordagem que busca situar o conhecimento frente aos agentes reais, mas isso não constitui uma iniciativa tendenciosa ou mesmo falaciosa. Existe um espírito de abertura às diferenças e à pluralidade de perspectivas que é colocado em movimento pela epistemologia multicultural. Uma das principais consequências da valorização do núcleo conceitual do multiculturalismo, portanto, é uma nova sensibilidade ao outro, a sua subjetividade, a sua visão de mundo marcada por circunstâncias contingentes que também estruturam a sua experiência.

Nesse sentido, as críticas aos traços marcadamente modernos da epistemologia foram essenciais. Charles Taylor foi um autor que, devido à amplitude e a profundidade de suas concepções, teve um papel central em nosso trabalho. Como vimos, a epistemologia e a moral desenvolvidas na modernidade estão historicamente ligadas aos avanços científicos da época e à busca pela determinação dos aspectos inerentes à interioridade do sujeito. A concepção de filosofia moral defendida por Taylor é fundamental também porque ela abre um espectro de considerações sobre o que as diferentes comunidades e grupos minoritários tomam para si mesmas como importante – e este seria um ponto de partida, e não algo a ser justificado mediante uma teoria cujos padrões normativos são estranhos a estes grupos.

O conflito entre a epistemologia multicultural e a epistemologia monocultural apresenta um campo com questões realmente embaraçosas (são aporias segundo Semprini (1999)). Todavia, discordamos firmemente do ponto de vista segundo o qual princípios intelectuais não estão, em alguma medida, relacionados a uma disposição moral, política ou mesmo “espiritual” – como Taylor gosta de falar. Apesar da obscuridade deste ponto, nosso trabalho buscou (das mais variadas maneiras possíveis) tornar claro como existe uma trama entre o multiculturalismo e a atitude que nos permite enxergar horizontes que transcendam os limites impostos por critérios intelectuais disseminados por um modelo cultural hegemônico.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCOFF, L., & POTTER, E. (Eds.). *Feminist epistemologies*. New York: Routledg, 1992.
- ANDERSON, J. “The personal lives of strong evaluators: Identity, Pluralism, and Ontology in Charles Taylor's Value Theory”. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*. 3 (1996): p. 17-38.
- ANSCOMBE, G.E.M. *Modern Moral Philosophy*. Philosophy 33 No. 124 January 1958.
- APPIAH, K. A. “Identidade, autenticidade e sobrevivência: sociedades multiculturais e reprodução social”. In: GUTTMAN, A. (Org.) *O multiculturalismo e a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- ASANTE, M. K. *Kemet, Afrocentricity and knowledge*. Trenton: Africa World Press, 1990.
- AUDI, R. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Routledge, New York, NY, 2010.
- BAUMAN Z. *Ética pós-moderna*; tradução de João Rezende Costa. - São Paulo: Paulus, 1997.
- BLOOM, A. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster, 1987.
- BONJOUR, L. *The structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Havard University Press, 1985.
- C. W. RUITENBERG; D.C. PHILLIPS (Eds.) *Education, Culture and Epistemological Diversity: Mapping a Disputed Terrain*. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2012.
- CALANDÍN, J. G. *Modernidad hermenéutica en Charles Taylor*. Quaderns de filosofia i ciència, 40, 2010,
- CASSIRER, E. *Antropologia filosófica: ensaio sobre o homem*. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- CAVE, S. *On the dark history of intelligence as domination*. Disponível em: <https://aeon.co/essays/on-the-dark-history-of-intelligence-as-domination>
- CODE, L. “Taking Subjectivity into Account”. In C. W. RUITENBERG; D.C. PHILLIPS (Eds.) *Education, Culture and Epistemological Diversity: Mapping a Disputed Terrain*. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2012. p. 85 –100.
- COLLINS, P. H. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge, 1990.
- PHILLIPS, D. C. “A Critical Review of Representative Sources on Multicultural Epistemology”, In C. W. RUITENBERG & D. C. PHILLIPS (Eds.) *Education, Culture and Epistemological Diversity: Mapping a Disputed Terrain*. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2012.

DREYFUS H.; TAYLOR C. *Retrieving Realism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.

ETCHEVERRY, K. M. “Fundacionismo clássico e fundacionismo neoclássico”. In: *Ensaio de Epistemologia Contemporânea*. Ijuí, RS: Ed. UNIJUI, 2010, p. 155 –170.

FICHANT, M. “Epistemologia na França”. In: CHÂTELET, F. *História da filosofia: ideias, doutrinas*. Rio de Janeiro. Zahar, 1973, p.124 - 162.

FUMERTON, R. *Metaepistemology and Skepticism*. London: Rowman e Littlefield Publishers, 1995.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, RJ: LTC, 2014.

GETTIER, E. L *Analysis*, Vol. 23, No. 6. (Jun., 1963), pp. 121-123.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GILLIGAN, Carol. In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development (1982) e 2011.

GITLIN, T. *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars*, New York: Metropolitan Books, 1995.

GODFREY-SMITH, P. *Finding your way home*. Boston Review: A political and literary forum, 2015. Disponível em: <http://bostonreview.net/books-ideas/peter-godfrey-smith-dreyfus-taylor-retrieving-realism>

HALL, S. “The work of representation”. In: HALL, Stuart (org.) *Representation: Cultural representation and cultural signifying practices*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage/Open University, 2007.

HARDING, S. *Rethinking Standpoint Epistemology: “What Is Strong Objectivity”?* In: ALCOFF, L., & POTTER, E. (Eds.), 1992.

HARE, R.M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo, SP: Ed. UNESP, 2004.

HASLANGER, S. *What knowledge is and what it ought to be: Feminist values and normative epistemology*. Philosophical Perspectives, 13, 1999, p. 459–480.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 5ª ed. Tradução: Márcia S. Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2011.

KAPHAGAWANI, Didier N; MALHERBE, Jeanette G. “African epistemology”. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 219-229.

KOUT H. *The restoration of the self*. University of Chicago Press edition, 2009.

KYMLICKA, W. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1995

LEVISOHN, J., & PHILLIPS, D. C. *Charting the reefs: A map of multicultural epistemology*. In C. W. RUITENBERG & D. C. PHILLIPS (Eds.) 2012, p. 39– 63.

LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro, RJ. Olympio 2015.

MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. São Paulo: EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. “Critical Remarks on Sources of the Self by Charles Taylor.” *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 54, No. 1 (Mar., 1994), p. 187-190.

MARTINI, W. *As bases epistemológicas do multiculturalismo: contra a hegemonia da monocultura*, 2015. 61 p. Trabalho de Conclusão de Curso em Filosofia, UFSM, 2015. (Graduação em Filosofia-Bacharelado) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2015.

MATTOS P. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2009.

MCLAREN, P. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 2000.

MEAD, G. H. (1934). *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.

MEIJER, M. “Strong evaluation and weak ontology: The predicament of Charles Taylor”. *International Journal of Philosophy and Theology*, 2014 Vol. 75, No. 5, p. 440 – 459.

MONTEIRO-FERREIRA, A.; ASANTE, M. K. *The demise of the inhuman: Afrocentricity, modernism, and postmodernism*. Albany: State University of New York Press, 2014.

MORGAN, L. H. *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

NICHOLSON, C. J. *Three Views of Philosophy and Multiculturalism: Searle, Rorty, and Taylor*. Unpublished paper presented at 20th World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts, 1998. Disponível em: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducNich.htm>

OKIN, S. “Is Multiculturalism Bad for Women?” in *Is Multiculturalism Bad for Women?* J. Cohen, M. Howard, and M.C. Nussbaum (eds.), Princeton: Princeton University Press, 1999.

OLAFSON, F. A. *Comments on Sources of the Self by Charles Taylor*. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 1 (Mar., 1994)

PAREKH, B. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, p. 69 ss.

RAZ, J. *Multiculturalism*, *Ratio Juris*. Vol. 11 No. 3 September 1998, p. 193 – 205.

RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa*. Campinas: Papirus, 1995.

RODRIGUES, L. C. *Multiculturalism*. In: Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/multicul/#SH1b>

RORTY, R. “Charles Taylor sobre a verdade”. In *Verdade e Progresso*. Barueri, SP: Manole, 2005, p. 91-109.

\_\_\_\_\_. “Racionalidade e Diferença Cultural”. In *Verdade e Progresso*. Barueri, SP: Manole, 2005, p. 224 – 244.

\_\_\_\_\_. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

SCHELER, M. *Visão filosófica do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

SCHEURICH, J., & YOUNG, M. *Coloring epistemologies: Are our research epistemologies racially biased?* Educational Researcher, 1997, p. 4–16.

SEARLE, J. *The Storm Over the University*. The New York Review of Books, December 6, 1990.

\_\_\_\_\_. “Postmodernism and the Western Rationalist Tradition”, in Athur e Shapiro, *Campus Wars*, Boulder, Westview, 1995, p. 28-48;

\_\_\_\_\_. *Racionalidade e Realismo, O que está em Jogo?*, Disputatio 7 (November 1999).

SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC, 1999.

SIEGEL, H. *Epistemological Diversity and Education Research: Much Ado About Nothing Much?* In C. W. RUITENBERG & D. C. PHILLIPS (Eds.) 2012, p. 65–84.

SMITH, N. H. *Strong Hermeneutic: Contingency and moral identity*. New York: Routledge, 1997.

SONG, S. (2016). *Multiculturalism*. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/>.

SPINELLI, M. *Helenização e Recriação de Sentidos: a filosofia na época da expansão do Cristianismo – séculos II, II e IV*. Caxias do Sul, EDUCS, 2015.

STEUP, M. *Epistemology*. In: E. N. Zalta (Ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/index.html#WIK>

STRAWSON, G. *Against Narrativity*, *Ratio (new series)*, XVII, 4 December, USA, 2004.

TAVARES Q. L. C. “Multiculturalismo”, in: LOIS, C. C. (org.) *Justiça e Democracia: entre o Universalismo e o Comunitarismo*, São Paulo, Landy Editora, 2005. p. 89 – 124

TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, SP: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. “Superar a Epistemologia”; Política de Reconhecimento; “Bens Irredutivelmente Sociais”; “A validade dos argumentos transcendentais”. in *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_. *A ética da autenticidade*. São Paulo, É Realizações, 2011.

\_\_\_\_. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo, SP: Loyola, 2005.

TRILLING, L. *Sincerity and authenticity*. London: Oxford University Press, 1974.

TRUNCELLITO, D. A. *Epistemology*. Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/epistemo/#H3>

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

YATES S. *Multiculturalism and Epistemology*. *Public Affairs Quarterly*, Vol. 6, No. 4 (Oct., 1992), p. 435-456.